



ИНСТИТУТ
ВОСТОЧНЫХ
РУКОПИСЕЙ
РАН



РХГА

РУССКАЯ
ХРИСТИАНСКАЯ
ГУМАНИТАРНАЯ
АКАДЕМИЯ

МИССИОНЕРЫ НА ДАЛЬНОМ ВОСТОКЕ

МАТЕРИАЛЫ
МЕЖДУНАРОДНОЙ
НАУЧНОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
19-20 ноября 2014г.



ИНСТИТУТ
ВОСТОЧНЫХ
РУКОПИСЕЙ
РАН

РУССКАЯ
ХРИСТИАНСКАЯ
ГУМАНИТАРНАЯ
АКАДЕМИЯ

Миссионеры на Дальнем Востоке

МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
19–20 НОЯБРЯ 2014 г.

СОСТАВИТЕЛИ:

*В. Ю. КЛИМОВ, Т. А. ПАН,
К. Г. МАРАНДЖЯН, Д. КИКНАДЗЕ, В. В. ЩЕПКИН*

Издательство РХГА
Санкт-Петербург
2014

УДК 2(571)
ББК 86.2(55)
М65

Составители:
В.Ю. Климов, Т.А. Пан,
К.Г. Маранджян, Д. Кикнадзе, В.В. Щепкин

М65 Миссионеры на Дальнем Востоке: Материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 19–20 ноября 2014 г.). — СПб.: Издательство РХГА, 2014. — 207 с.

ISBN 978-5-88812-702-5

УДК 2(571)
ББК 86.2(55)

ISBN 978-5-88812-702-5

© Коллектив авторов, 2014
© Издательство РХГА, 2014

Содержание

От составителей.....	6
<i>Адамек П.</i> Польские миссионеры в Китае в XVII–XVIII веках.....	8
<i>Бертова А. Д.</i> Жизнь и деятельность Ниидзима Дзё.....	11
<i>Болошина М. С.</i> Русская Духовная Миссия и японские женщины эпохи Мэйдзи (по материалам журналов «Мадо» и «Муза») ...	13
<i>Болтач Ю. В.</i> «Деяния [людей] Трёх государств» о первом проповеднике буддизма в Корее — монахе Шунь-да	24
<i>Валеев Р. М., Колесова Е. В., Хабибуллин М. З.</i> Миссионерское востоковедение в Казани: события и судьбы (XIX – начало XX вв.)	30
<i>Валеев Р. М., Валеева Р. З., Федорченко Р. Г.</i> В. П. Васильев в XII Пекинской духовной миссии: архивные материалы (1840–1850 гг.)	35
<i>Даньшин А. В.</i> Участник тринадцатой российской духовной миссии в Китае М. Д. Храповицкий и его вклад в изучение дальневосточного права	47
<i>Дмитренко А. А.</i> Российская духовная миссия в Китае в сравнении с инославными миссиями: причины неуспеха	50

<i>Захарова И. М.</i>	
Итоги изучения Сибири и Монголии участниками посольства Ю. А. Головкина	53
<i>Кикнадзе Д.</i>	
Об одном эпизоде из жизни патриарха японской школы Тэндай Эннина (по материалам сборника «Удзи сюи моногатари», XIII в.)	56
<i>Климов В. Ю.</i>	
Христианство в Японии во 2-й половине XVI – начале XVII вв.: миссионеры, христианские даймё, источники (краткий обзор)	69
<i>Лалин П. А.</i>	
Первый опыт организации православного образования в Китае во время династии Цин: к истории Албазинского мужского училища (первая четверть – конец XIX в.)	90
<i>Маранджян К. Г.</i>	
Карл Гюцлаф в воспоминаниях современника (по материалам дневника миссионера Б. Беттельхайма)	105
<i>Мартынов Д. Е.</i>	
Специфика деятельности X православной Духовной миссии в Пекине (1821–1831)	114
<i>Месхидзе Д. И.</i>	
Педро Аррупе Гондра и его миссионерская деятельность в Японии (1938–1965).....	117
<i>Михайлова С. А.</i>	
Путевые заметки художника В. В. Верещагина о поездке в Японию летом 1903 года	120
<i>Носов Д. А.</i>	
Особенности деятельности Казанской миссионерской школы в буддийских регионах.....	122

<i>Османов Е. М.</i>	
Влияние «христианского столетия» на переход к политике самоизоляции Японии	141
<i>Пан Т. А.</i>	
Деятельность Доменика Парренина в Пекине	161
<i>Lauren F. Pfister</i>	
The Values and Limits of a Hermeneutics of Suspicion in Evaluating the Canon-in-Translations Produced by Missionary-Scholars: Cases and Reflections	171
<i>Сизова А. А.</i>	
Предварительные замечания о первом переводе «Ламрим Ченмо» на европейский язык, выполненном миссионером-иезуитом Ипполито Дезидери (1684–1733)	173
<i>Чхве Чиюн</i>	
Краткий очерк истории Корейской Православной Церкви ...	183
<i>Шубина С. А.</i>	
Источники личного происхождения о российской духовной миссии в Китае (XVIII – начало XX века)	192
<i>Щепкин В. В.</i>	
Первые миссионеры в землях айнов (1618–1622) и их наследие	200

От составителей

Одним из ярких проявлений диалога между культурами Востока и Запада была христианская миссионерская деятельность, ставившая своей задачей включение стран Востока в общекультурное христианское пространство. Одним из побочных результатов этой культурной политики стало осознание необходимости более углубленного изучения стран Востока, что привело к возникновению новой научной дисциплины — востоковедения. Именно миссионеры стали первыми исследователями Дальнего Востока, составителями первых описаний стран дальневосточного региона, авторами грамматик и словарей китайского, японского, вьетнамского и других азиатских языков.

Культурные и дипломатические связи России со странами Дальнего Востока, начавшиеся в XVI–XVII вв., в первую очередь осуществлялись через миссионеров православных миссий. Именно они были проводниками российской культуры на Востоке и, наоборот, именно от них Россия и Европа получали первые сведения о восточных странах.

Эта проблематика стала предметом широкого обсуждения в России в последние двадцать с лишним лет. Одной из первых в этой области была организованная академиком М. Н. Боголюбовым в Санкт-Петербургском университете периодическая конференция «Православие на Дальнем Востоке». После ухода академика М. Н. Боголюбова эта традиция в университете приостановилась. Институт восточных рукописей РАН совместно с Российской хри-

стианской гуманитарной Академией решили продолжить это начинание и инициировали проведение конференции «Миссионеры на Дальнем Востоке».

Предложенные для обсуждения темы включают в себя:

- православие на Дальнем Востоке;
- католические и протестантские миссионеры на Дальнем Востоке;
- представители Российской империи на Дальнем Востоке;
- буддийские проповедники в странах Дальнего Востока.

Сразу хотелось бы оговорить, что Дальний Восток является регионом конфуцианской и буддийской культуры, центром которой был Китай. Благодаря деятельности паломников и монахов, путешествовавших из Кореи и Японии в Китай, идеи конфуцианства и буддизма укоренились в этих странах. Именно поэтому мы сочли возможным включить в тематику конференции деятельность миссионеров, занимавшихся распространением буддийских и конфуцианских идей в дальневосточном регионе.

*Петр Ададек,
кандидат наук,
доцент Monumenta Serica Institute
adamek@monumenta-serica.de*

Польские миссионеры в Китае в XVII–XVIII веках

Польские католические миссионеры в Китае XVII и XVIII вв. мало известны даже на их Родине, в самой Польше. Некоторые из них, однако, сделали очень существенный вклад в европейские знания о Китае и в межкультурные отношения между Востоком и Западом. Даже если миссионеров из Польши было не так много, как из некоторых других западных стран, мы найдём среди них ботаника и посланника китайского императора, астронома и математика, ревностного миссионера и мученика. Польские миссионеры в Китае – это, в основном, молодые, верующие (религиозные) люди, одержимые, в положительном смысле этого слова, идеей миссии на Дальнем Востоке, которая тогда воспринималась как одна из самых трудных и опасных. Они были представителями находящихся в то время в Польше орденов, в основном иезуитов и францисканцев, которые подали прошения о миссии в Китае. Причём все они были достаточно образованы в различных научных дисциплинах. Они работали в тесном сотрудничестве с миссионерами из других стран, со своими братьями по ордену — иезуитами и францисканцами. Их научная работа не была изолированной, а стала достижением мирового китаеведения. Польские миссионеры стали мостом между двумя различными религиозными и культурными системами: Европы и Китая.

В своей лекции я хотел бы представить современное состояние изучения работы польских миссионеров в Китае и их вклад в межкультурный обмен и китаеведческие исследования. Особенно я хотел бы рассказать о деятельности трёх польских иезуитов в Китае XVII в.: о. Михаиле Бойме (Michał Boym), о. Николае Смогулецком

(Mikołaj Smogulecki) и Андрея Рудомина (Andrzej Rudomina) — самых известных польских миссионерах того времени.

Polish catholic missionaries in China of the 17th – 18th cc. are not much known, even in Poland. Some of them, however, made a very substantial contribution to the knowledge about China in Europe and to the intercultural relations between the East and the West. Even if missionaries from Poland were not as many as from some other Western countries, we can find among them a botanist and an envoy of Chinese emperor, an astronomer and mathematician, a fervent missionary and a martyr. Polish missionaries to China were usually young people with a great religious zeal, stimulated to go to the mission for evangelization in the Far East, which was considered as one of the most dangerous missions. They were chosen from many others Polish Jesuit and Franciscan religious men asking for the mission in China and had usually received a good scholarly education in various disciplines before. They worked closely with missionaries from other countries – other Jesuits and Franciscans. Their work and research was not isolated, but became an achievement in the world sinology. Polish missionaries were a bridge between two different religious and cultural systems of Europe and China.

In my lecture I would like to introduce the present research on Polish missionaries to China, their studies on Chinese culture and contribution to the sinological research. Especially I would like to speak about three Polish Jesuits in 17th c. China: Michał Boym, Mikołaj Smogulecki and Andrzej Rudomina, as the most famous Polish missionaries that time.

Литература

1. Chabrie Robert, Michel Boym. *Jesuite Polonais*. Paris, 1933.
2. Duc Ha Nguyen. *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII-XVIII wieku*. Warszawa, 2006.
3. Ferrero Michele. *Spiritual Sinology. Imaginary letters from the Middle Ages to today. 50 Missionaries who loved China*. Makati City, 2012.

4. Gęsiak L. Jan Mikołaj Smogulecki SJ // *Chiny dzisiaj* – 4 (2010). C. 35–40.
5. Kajdański Edward. Michał Boym. ambasador Państwa Środka. Warszawa, 1999.
6. Kajdański. Sekrety chińskiej medycyny. *Medicus Sinicus* Michała Boyma. Warszawa, 2010.
7. Kałuski Marian. Polacy w Chinach. Warszawa, 2001.
8. Kałuski Marian. Polska-Chiny 1246–1996. Warszawa, 2004.
9. Konior Jan. Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w. Kraków, 2013.
10. Kosibowicz E.. Zapomniany misjonarz polski // *Przegląd powszechny* – 181 (1929). C. 148–172.
11. Kouduo richao. Li Jiubiao's Diary of Oral Admonitions. *A Late Ming Christian Journal*. Sankt Augustin, 2007.
12. Miazek Monika. *Flora Sinensis* Michała Boyma SI. Gniezno, 2005.
13. Miazek-Męczyńska Monika. The Chinese Christians fighting for the Ming dynasty // *About Books, Maps, Songs and Steles. The wording and teaching of the Christian faith in China*. Leiden, 2011. C. 34–50.
14. Poskaite Loreta. Andrius Rudamina (Andrzej Rudomina) in the Dialogue between China and the West // *Logos*. – 75 (2012). S. 121–130.
15. Prychitko Katarzyna, A Polish Contribution into Developing the Intercultural Dialogue. The Life and Work of Michał Boym SI // *Following Matteo Ricci*. Poznań, 2012. C. 173–184.
16. Song Gang, Learned Conversations on the Heavenly Studies: Andrzej Rudomina and his Mission in Late Ming Fujian // *Monumenta Serica*. – 69 (2011). S. 445–464.
17. Standaert Nicolas, European Astrology in Early Qing China. Xue Fengzou's and Smogulecki's Translation of Cardano's Commentaries on Ptolemy's *Tetrabiblos* // *Sino-Western Cultural Relations Journal*. – 23 (2001). P. 51–69.
18. Szczesniak Boleslaw, The Writings of Michael Boym // *Monumenta Serica*. – 14 (1949–1955) P. 481–538.
19. Szczesniak Boleslaw, The Atlas and Geographic Description of China: A Manuscript of Michael Boym (1612–1659) // *Journal of the American Oriental Society*. – 73 (1953). P. 65–77.

*Бертова Анна Дмитриевна,
кандидат философских наук
ЧОУ ВПО «Восточный институт»
aihong@mail.ru*

Жизнь и деятельность Ниидзима Дзё

Ниидзима Дзё (настоящее имя — Ниидзима Симэта, 1843–1890), он же Джозеф Харди Ниидзима, считается одним из первых японских христиан-протестантов и первым японским протестантским пастором. В 1864 г., ради укрепления собственной веры и просвещения Японии, он нарушил существовавший в то время правительственный запрет на выезд из страны и тайно покинул Японию через порт Хакодате, откуда направился в Америку [1]. Там, с помощью судовладельца Алфеуса Харди, Ниидзима получил отличное общее, а также теологическое образование. В совершенстве освоив английский язык, Ниидзима был приглашен в качестве переводчика для участия в миссии Ивакура Томоми, с которой в 1872 г. посетил несколько европейских стран, включая Россию. Именно ему принадлежит заслуга составления отчета о существующих в Европе и США системах образования, их плюсах и минусах, на основе которого в Японии впоследствии была проведена образовательная реформа.

После окончания теологической семинарии в Андовере и возвращения из Европы Ниидзима стал пастором и отправился обратно в Японию для проповеди христианства и продвижения в стране образования европейского типа.

Христианство в Японии Ниидзима предлагал развивать и укреплять с помощью выходцев из самурайского сословия, воспитанных на конфуцианских ценностях, которые, по мнению проповедника, отлично сочетались с христианскими установками, причем конфуцианская преданность господину для самураев совершенно

естественным образом должна была переходить в преданность наивысшему господину — Господу [2].

Ниидзима также основал существующий до настоящего времени университет Досия («Общество единомышленников», 1875), долгое время считавшийся своеобразным флагманом протестантского образования в Японии [3]. Выпускниками университета Досия и учениками Ниидзима были выдающиеся японские протестантские деятели конца XIX – начала XX вв., внесшие огромный вклад в развитие как христианства, так и демократических свобод в Японии [4]. В их ряды входили члены одной из самых крупных и талантливых протестантских групп в Японии — «группы Кумамото», сформировавшейся на базе Школы западных наук в Кумамото, основанной американским миссионером Л. Л. Джейнзом.

Литература

1. Hardy A. S. Life and Letters of Joseph Hardy Neesima. Boston and New York, Houghton, Mifflin and Company. The Riverside Press, Cambridge, 1891. Reprinted by Doshisha University Press. Kyoto, Japan, 1980. P. 2.

2. Ballhatchet Helen J. The Modern Missionary Movement in Japan: Roman Catholic, Protestant, Orthodox // Handbook of Christianity in Japan. Ed. by Mark Mullins, Brill-Leiden-Boston, 2003. P. 45.

3. A History of Japanese Religion. Ed. Kasahara Kazuo. Tokyo, Kosei Publishing, 2001. P. 515.

4. Такахаси Масао. Мэйдзи-но кирисуту-кё:. — То:кё:, Ёсикава ко:бункан, 2003. С. 69.

*Болошина Мария Сергеевна,
старший преподаватель
Русской христианской
гуманитарной академии
boloshina_marina@mail.ru*

Русская Духовная Миссия и японские женщины эпохи Мэйдзи (по материалам журналов «Мадо» и «Муза»)

Изучение женской культуры не сводится к рассмотрению гендерных аспектов жизни общества и истории женского движения. Как пишет Ю. В. Лотман, «...женщина с её напряженной эмоциональностью, живо и непосредственно впитывает особенности своего времени, в значительной мере обгоняя его. В этом смысле характер женщины можно назвать одним из самых чутких барометров общественной жизни» [2., С. 46]. «Женский мир» сподвижниц Японской Православной Церкви, как нам представляется, может стать для исследователей «барометром» процесса культурного взаимодействия наших стран, частью которого стало распространение православия в Японии. Среди японских православных христианок, вовлеченных в работу Миссии, было немало талантливых женщин, которые проявили себя в различных областях культурной и общественной жизни, и являются знаковыми фигурами для понимания того, как происходило становление и развитие культурных контактов между нашими странами. В настоящей статье мы хотим рассмотреть некоторые аспекты влияния Русской Духовной Миссии на женскую культуру эпохи Мэйдзи (1968–1912), показать на конкретных примерах, в чём, на наш взгляд, его специфичность и какой след в японской культуре оставила просветительская деятельность Миссии в данном направлении.

Культурологическое изучение влияния просветительской деятельности Миссии на женскую культуру до сих пор не проводилось. В работах, посвященных деятельности Свт. Николая и истории Японской Православной Церкви, «женский вопрос» отдельно не рассматривался и, в целом, данная проблема ещё недостаточно изучена.

Ценные материалы по истории Русской Духовной Миссии, русско-японских культурных контактов, которые касаются нашей темы, содержатся в журналах «Мадо» («窓», «Окно») и «Муза» («むうざ» — японская фонетическая запись русского слова). Эти журналы представляют особый вид японской периодики — научно-популярные журналы, которые выпускали японские русисты в последней четверти XX — начале XXI в. К этой группе изданий можно отнести, на наш взгляд, и такие журналы, как: «Бэрё:дза» («ベリョーザ», «Берёза»), «Наро:до» («なろうど», «Народ») и др.

Публикации в журнале «Муза», который с 1983 г. издаёт научное общество исследователей русской и советской литературы с одноименным названием, посвящены, главным образом, вопросам изучения и перевода русской и советской классики. Многие авторы в рамках литературоведческих исследований затрагивают гендерные проблемы. Наибольший интерес представляют статьи М. Оно [5, 6, 7], Н. Мацуока [13], Т. Ватанабэ [14].

Ежеквартальный журнал «Мадо», который выпускался с 1972 г. японской издательской и книготорговой фирмой «Наука», посвящен широкому кругу вопросов русской истории, культуры, литературы, лингвистики, социально-политических аспектов жизни российского общества и адресован широкой читательской аудитории. На страницах 20 номеров журнала «Мадо» (1996–2001) был опубликован цикл статей Накамура Кэнносукэ и Накамура Эцуко «Николай-до и женщины Мэйдзи» («ニコライ堂と明治の女性たち «Никорай-до то Мэйдзи-но дзёсэйтати», первое крупное историческое исследование на интересующую нас тему. В 2003 г. вышла в свет книга «Женщины Николай-до» («ニコライ堂の明治の女性たち») [12]. То, что исследование известного учёного, написанное в соавторстве с женой, скромно подписывавшей статьи: «Накамура Эцуко, домохозяйка», сначала было представлено на страницах «Мадо» — знаковое явление. Для настоящей статьи

принципиально рассмотрение журнальных публикаций по двум соображениям:

1) Статьи рассчитаны на массового японского читателя, а не на специалистов, и представляют тот материал, который может заинтересовать сегодня японцев и является актуальным для них, по мнению авторов.

2) Сами журналы можно рассматривать как феномен того же процесса культурного взаимодействия наших стран, частью которого является влияние русской духовной культуры на «женский мир» эпохи Мэйдзи, поэтому публикации данных изданий имеют особую ценность при рассмотрении данной проблемы.

На примере того воздействия, которое оказала просветительская деятельность Миссии на женское окружение Николай-До (так до сих пор японцы называют собор Воскресения Христова в Токио), можно судить о его особенностях и о том, как оно могло отразиться на женской культуре того времени. Статьи из данного цикла посвящены судьбам семи женщин, которые непосредственно участвовали в работе Миссии: Елена Сакаи, Тэкуса Сакаи, Феодора Китагава, Ямасита Рин, Елена Сэнума, Надежда Такахаси, Варвара Накаи. Мало кто помнит сегодня эти имена.

1. Елена Сакаи — первая крещёная свт. Николаем женщина, помогавшая в работе церкви в Хакодате.

2. Тэкуса Сакаи — дочь Анны Сакаи и о. Иоанна, учительница, инспектриса в Токийской школе.

3. Феодора Китагава — основательница и директриса сиротского приюта при Миссии, посвятившая всю жизнь спасению и духовному воспитанию детей.

4. Ирина Ямасита Рин — знаменитая иконописица, стажировавшаяся в России.

5. Елена Сэнума — жена ректора Токийской Православной Семинарии Сэнума К., переводчица русской литературы, впервые перевела почти все основные произведения А. П. Чехова на японский язык, выпускница, а затем учительница православной женской школы.

6. Надежда Такахаси, директриса женской школы в Киото, учительница.

7. Варвара Накаи — сестра помощника свт. Николая, Павла Накаи, учительница, внёсшая большой вклад в развитие женского образования.

В рамках данной статьи мы не сможем подробно остановиться на судьбах каждой из них, но, если обобщить приведенный авторами обширный исторический материал, то можно выделить три сферы влияния Русской Духовной Миссии на «женский мир» того времени:

1. Образование.
2. Духовно-нравственная сфера.
3. Социальная сфера.

1. Образование

В 1872 г., когда правительством была объявлена политика «цивилизованности и просвещения», японским женщинам разрешили посещать уроки в школе, но только с 1890 г. родители стали отправлять в школу всех девочек. Первые женские школы в Японии были открыты христианскими миссионерами. В 1873 г., одной из первых после снятия запрета, открылась женская школа при Русской Духовной Миссии на 100 учениц, где преподавали Закон божий, церковное пение, арифметику, японскую и всеобщую географию, домоводство. Позднее открылась ещё одна школа в Киото. Следует отметить, что введение пения в школе было сделано на 30 лет раньше, чем в японских светских школах и способствовало не только знакомству с русской музыкальной культурой, но и развитию музыкальной культуры Японии. Отличительными особенностями женской школы при Православной Миссии были следующие:

- Возможность учиться в школе для всех желающих, не исключая «язычников». Их численность составляла до половины всех учащихся [1, 5 т., с. 18].
- Руководство и преподавание вели образованные выпускницы школы: Надежда Такахаси (1866–1929), Варвара Накаи (1877–1955), Тэкуса Сакаи (1867–1905) и др. Н. Такахаси ру-

ководила женской православной школой в Киото, Т. Сакаи была инспектрисой в Токийской женской школе, Варвара Накаи, по мнению Э. Накамура, самая образованная из женщин, преподавала историю в различных женских школах, открыла частную женскую школу у себя дома, где преподавала, кроме грамоты, «сочинение» и «стихосложение» [7, 8].

- Знакомство учащихся с русской культурой, русским языком, литературой.

Свт. Николай пишет в Дневнике 17/30 марта 1902 г.: «Ещё четыре молодые учительницы просили позволения учиться по-русски. Что ж, пусть учатся! Дал книги и сказал Иссаку Кимура, чтобы и их учил. От него узнал, что инспектриса, вдова Тэкуса Кимура, тоже принялась за изучение русского языка, а Накаи сказал, что и его сестра, Варвара, тоже учительница, но постарше, хочет учиться. Итак, русский язык заполонил женскую школу, то есть учёный персонал её. В добрый час! Коли дойдут до понимания русской книги, то будет польза и им, и школе, да и Церкви» [1, т. 4, с. 608]. Все они, прекрасно овладев русским языком, в дальнейшем преподавали его, развивали интерес к русской культуре и литературе у своих учениц. Преподавание русского языка продолжалось и во время русско-японской войны. Вызывает восхищение то, с каким мужеством продолжала свою работу в православной женской школе Киото Н. Такахаси, несмотря на то, что брат был посажен в тюрьму как русский шпион [9]. В Дневнике Свт. Николая 4/17 марта 1904 г. есть запись: «В Женской школе в Киото продолжают углубляться в русский язык. Надежда Такахаси, начальница, просит прислать 15 экземпляров русского Нового Завета для чтения ученицам» [1, 5 т., с. 43] В то время такое служение выбранному делу требовало большой смелости.

Выпускница женской православной школы Елена Сэnuma стала первой в Японии женщиной-переводчицей русской литературы. Она переводила Достоевского, Толстого, но больше всего прославилась как переводчица Чехова. Русская литература стала ещё одним духовным наставником для женщин. Нравственные модели поведения переходили из русской литературы в японскую действительность.

2. Духовно-нравственная сфера

Влияние русской литературы на женскую культуру заслуживает отдельного исследования, выходящего за рамки данной статьи. Мы затронем лишь некоторые аспекты данной проблемы.

Значение, которое придавалось знакомству женщин с русской литературой, подчеркивает содержание женского журнала «Уранисики» («Подкладка из парчи»), печатного органа женской православной школы, который издавался с 1892 по 1907 г. при Миссии. В журнале наряду с духовно-нравственными наставлениями печатались статьи о русской литературе, переводы произведений Пушкина (в частности, был опубликован впервые «Борис Годунов»), стихи Кольцова, Некрасова и других русских писателей. Название журнала связано с конфуцианскими представлениями о скрытой добродетели. Дорогая парчовая ткань символизирует душу, о внутренней чистоте которой надлежало заботиться в первую очередь, пренебрегая мирской суетой. Парчу принято было прятать под слоем тонкого шёлка, отсюда и название, по сути близкое к понятию «сокровенная добродетель», что не противоречит христианскому учению. Выбор такого названия доказывает терпимое отношение Миссии к местным верованиям и в то же время говорит о том, что женщинам той эпохи конфуцианские образы были понятнее. Конфуцианские нормы морали обязывали женщин повиноваться родителям в детстве, мужу в браке и детям в старости. Брак считался долгом перед обществом, связанным с продолжением рода, и заключался не по любви, которая считалась чем-то внесемейным, а по сговору родителей, право на более свободное поведение имели только мужчины. Конфуцианские представления в начале эпохи Мэйдзи ещё продолжали доминировать в японском обществе, хотя и смягчались постепенно под воздействием социальных и культурных реформ, феминистских идей с Запада и, как мы считаем, русской литературы, знакомство с которой происходило одновременно с распространением православия.

В рамках данной статьи мы остановимся на двух, на наш взгляд, наиболее значимых аспектах влияния русской литературы:

Формирование новых нравственных моделей

Героини произведений русской литературы являлись для японских женщин образцами новых форм поведения и взаимоотношений. Литература XIX в. создала, как пишет Ю. М. Лотман, «три стереотипа женских образов, которые из поэзии вошли в девичьи идеалы и реальные биографии, а затем — в эпоху Некрасова — из жизни вернулись в поэзию» [2, с. 65]. Он выделяет следующие типы: 1) Нежно любящая женщина, наделённая поэтичностью натуры, душевной тонкостью, жизнь и чувства которой разбиты жестокостью общества. Покорная судьбе героиня погибает; 2) «Демоническая» женщина, идеал романтической эпохи, поставившая себя вне условностей поведения и морали; 3) Женщина-героиня, часто противопоставляемая духовно слабому мужчине. Каждый тип женщины, по выражению Ю. М. Лотмана, «литературно-бытовой образ эпохи» [2, с. 72]. Образы русской литературы «вошли в биографии» женщин из окружения Российской Миссии. В судьбах многих из них можно найти примеры действий и поступков, вдохновлённых русской классикой. Особенно ярко это проявилось в жизни Елены Сэнума (1875–1915), которая была по складу характера ближе, как нам кажется, ко второму типу в сочетании с первым. Она стремилась к независимости, личной свободе, участвовала в женском либеральном движении, но в личной жизни явилась примером «женщины, чьи чувства разбиты». Елена Сэнума стала героиней скандала. Оставив пятерых детей и мужа ради любовника, русского студента-стажера, она выехала за ним в Санкт-Петербург с четырёхмесячной дочкой, но так и не нашла счастья в этой довольно литературной любовной истории. В интервью газете «Ёмиури» она назвала своими любимыми героинями Неточку Незванову (героиню повести Ф. М. Достоевского) и Любовь Андреевну из «Вишневого сада» А. П. Чехова [10, с. 47]. Некоторые сюжетные линии этих произведений перекликаются с судьбой Е. Сэнума. Её муж К. Сэнума, ректор Токийской Православной Семинарии, первым перевёл на японский язык «Анну Каренину» Л. Н. Толстого, сам в жизни оказавшись в роли Каренина.

«Женский вопрос» в контексте произведений русской классики стал предметом исследования учёных-русистов. Статьи М. Оно

в журнале «Муза»: «Мужчина и женщина у Льва Толстого» [6], «Шитьё и вязание, или Лиза и Наташа» (героини романа «Война и мир») [5]; Н. Мацуока «Трагедия Маши в пьесе А. П. Чехова “Три сестры”» [13], Т. Ватанабэ «Сострадание — “очарование грусти”» [14] и др. представляют интерес для изучения гендерных проблем общества, особенностей восприятия произведений русской литературы в Японии.

Формирование женской интеллигенции

Нравственные и духовные ценности, которые были почерпнуты из православного учения и произведений русской классики оказали воздействие на формированию нравственных идеалов японской интеллигенции в русском понимании этого слова. По нашему мнению, героини статей из цикла «Храм Николая и женщины эпохи Мэйдзи» являются представительницами японской интеллигенции «русского типа». Всем им присущи самоотверженность, верность высоким идеалам, стремление служить на благо общества. Газета «Ёмиури» называла их «новыми женщинами (あたらしい女)» [10]. Социальное поведение этих женщин имело ряд особенностей, о которых речь пойдет ниже.

3. Социальная сфера

Под воздействием проводившихся реформ, развития женского образования происходили изменения в социальной жизни женщин, не связанные с деятельностью Миссии непосредственно, но совпадающие по направлению: расширение социальных горизонтов, более активное участие в жизни общества, и т. д. Особенности социального поведения представительниц японской интеллигенции из окружения Миссии стало освоение новых, главным образом, интеллектуальных и творческих профессий, а также новая социальная роль — «общественный деятель, просветитель». Другими словами, Миссия оказала влияние на следующие процессы:

- Появление новых женских профессий, расширение участия женщин в культурной, образовательной, научной сферах деятельности.
- Вовлечение женщин в педагогическую, переводческую, издательскую, художественно-оформительскую работу Миссии расширило возможности самореализации и сформировало новые виды профессиональной деятельности для женщин: педагог и руководитель в сфере образования («начальница школы», «инспектриса»), художник-иконописец, переводчик русской литературы, учёный-русист, и т. д. Профессиональное изучение русского языка и литературы скоро стало светской специальностью, начала развиваться японская русистика. Как отмечает исследователь Э. Б. Саблина, «Японская Православная Церковь, вырастив не одно поколение глубоких знатоков русского языка и России, внесла большой вклад в развитие и взаимодействие культурных связей двух стран» [4, с. 418]. Многие авторы публикаций в журналах «Мадо» и «Муза» — женщины, что является результатом тех изменений, которые произошли тогда в японском обществе, в том числе под влиянием просветительской деятельности свт. Николая.
- Формирование новой женской социальной роли — «общественный деятель, просветитель».

Среди героинь цикла статей трудно найти соответствие женскому идеалу Эпохи Мэйдзи — «рёсайкэмбо» («良妻賢母», «хорошая жена и мудрая мать»). Большинство из них посвятили всю жизнь просветительской и воспитательной работе, ставя общественные интересы выше личных. Ярким примером является Феодора Китагава (1856–1938), которая в 1896 г., при поддержке и участии свт. Николая, основала первый в Токио и один из первых в Японии сиротский приют Икусэйэн (東京育成園 [3]). Деньги на его содержание поступали, в основном, в виде пожертвований, но, несмотря на постоянную их нехватку и многочисленные трудности, благодаря её усилиям было спасено 350 детей. Своих детей она не имела, с мужем была разведена [11]. Некоторые сподвижницы Православной Миссии участвовали в женском либеральном

движении (Е. Сэнума, В. Накаи). Таким образом, Миссия внесла заметный вклад в социальное и культурное развитие японского общества.

Рассмотрев различные аспекты влияния Русской Духовной Миссии на женскую культуру того времени, можно сделать следующие выводы:

1. Православная Миссия внесла большой вклад в образование и просвещение женщин, познакомила их с русской культурой, литературой, искусством. Важным фактором воздействия на женскую культуру стала русская классическая литература.

2. Просветительская работа Миссии способствовала формированию в Японии женской интеллигенции, вовлечению женщин в творческую духовную сферу занятости.

3. Духовная Миссия свт. Николая оказала влияние на японскую культуру в целом. Как пишет Протоиерей Прокл Ясуо Усимару, профессор Токийской Православной Семинарии, «нет сомнений в том, что широкая публика вокруг новоучрежденного им (свт. Николая. — *Прим. авт.*) православного присутствия находилась под влиянием его духовности. Это влияние не было ограничено узкой сферой, но распространилось во всём японском обществе, где оно сохраняется и по сей день» [3]. Его слова подтверждает самоотверженный труд японских русистов — авторов статей в «Мадо» и «Музе».

Литература

1. Дневники Святого Николая Японского в 5 т. СПб: Гиперион, 2004..

2. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII– начало XIX века). СПб.: Искусство, 1994.

3. Протоиерей Прокл Ясуо Усимару. Японское православие и культура периода “Мейдзи”//портал credo.ru [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.portal-credo/site/index.php?act=lib&id=1540>.

4. Саблина Э. Б. Из истории периодической печати Японской Православной церкви//Япония, Ежегодник. 2012. №41. С. 413–422..
5. Оно М. Сисю: то амэмоно мата вар ри:дза то ната:ся小野理子 刺繍と編物 または リーザとナターシャ// むうざ. 1984. № 1. С. 121–122.
6. Оно М. Рэфу Торусутои-ниокэру отоко то онна 小野理子 レフ・トルストイにおける男と女// むうざ. 1986. № 4. С. 6–22.
7. Накамура Э. Варувара Накаи Сюко 中村悦子ワルワラ中井終子 (その一) // 窓. 2001. №117. С. 40–47.
8. Накамура Э. Варувара Накаи Сюко 中村悦子ワルワラ中井終子 (その二) // 窓. 2001. №118. С. 50–57.
9. Накамура Э. Надэдзида Такахаси Ину 中村悦子ナデジダ高橋五子 (その二) // 窓. 2000. №115. С. 50–56.
10. Накамура К. Эрэна Сэнума Икуко. 中村健之介 エレナ瀬沼郁子 (その五) // 窓. 1998. №104. С. 45–51.
- 11.. Накамура К. .Феодора Китагава Хацу 中村健之介 フェオドラ北川波津. //窓. 1998. №10. С. 48–54.
12. Накамура К., Накамура Э. Никораи-до-но дзэсэйтати 中村健之介 中村悦子 ニコライ堂の明治の女性たち. 教文官. 2003.
13. Мацуока Н. «Санин симай»-ни окэру Ма:ся но хирэн 松岡紀子 三人姉妹におけるマーシャの悲恋 // むうざ. 1986. №4. С. 119–127.
14. Ватанабэ Т. Сострадание — «сондзай-но аварэ» 渡辺聡子 Сострадание — «存在の哀» // むうざ. 1987. №6. С. 98–103.

Болтач Юлия Владимировна,
кандидат исторических наук
старший научный сотрудник отдела Дальнего Востока
Института восточных рукописей РАН
julia.boltach@gmail.com

**«Деяния [людей] Трёх государств»
о первом проповеднике буддизма
в Корее — монахе Шунь-дао**

Тезисы доклада

1. В первые века новой эры на Корейском полуострове начали складываться три основных государственных образования: на севере — Когурё (37 г. до н. э. – 668 г.), на юго-западе — Пэкче (18 г. н. э. – 660 г.), на юго-востоке — Силла (57 г. до н. э. – 935 г.). Становление этих государств происходило в условиях сильного культурного влияния со стороны соседнего Китая.

2. Буддийское учение проникло в Когурё (а позднее — в два других корейских государства) из Китая. Отношение власти к буддизму строилось по китайской модели — как к вспомогательному средству государственного управления.

3. Буддизм получил распространение среди когурёсцев не позже первой половины IV в. [2, с. 58–61], но в традиционной историографии «началом» этого учения в Когурё считаются следующие события:

- прибытие китайского посольства и с ним монаха Шунь-дао (372 г.);
- прибытие монаха Адо (374 г.);
- строительство монастырей Чхомун-са / Сонмун-са и Ибуллан-са (375 г.).

4. Информация об этих событиях зафиксирована в трёх источниках эпохи Корё (918–1392):

- «Исторические записи Трёх государств» (*Самгук саги*) — официальная история государств Когурё, Пэкче и Силла, созданная в 1145 г. сановником Ким Пусиком¹;
- «Жизнеописания достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря» (*Хэдон косын чон*) — сборник биографий выдающихся корейских буддистов, написанный около 1215–1220 гг. монахом Какхуном²;
- «Деяния [людей] Трёх государств» (*Самгук юса*) — собрание материалов по истории древней и средневековой Кореи, составленное в 1285 г. монахом Ирёном³.

5. Задачи Ирёна:

- представить возможно более полную подборку материалов по ранней истории Кореи;
- дать предварительный логический анализ собранных данных.

6. Основные источники, использованные Ирёном:

1) «Исторические записи Трёх государств»:

- Ирён цитирует исходный текст очень точно, добавляя только технический комментарий (расшифровку дат, локализацию топонимов и т. д.).

2) «Жизнеописания достойных монахов [Страны], [что к] востоку [от] моря»:

- Ирён отсекает кажущуюся ему сомнительной информацию (не приводит биографии троих монахов — преемников Шунь-дао, мотивируя это тем, что в древних преданиях нет упоминаний об этих людях [1, с. 986а, стк. 5–6]);
- допускает две грубые ошибки цитирования, приписывая Какхуну утверждения:

¹ Полный русский перевод этого памятника см. [3], [4], [5]. Сообщение о прибытии Шунь-дао, Адо и строительстве монастырей см. [3, с. 79–80; факс., с. 53, л. 506, стк. 9–л. 507, стк. 5].

² Полный русский перевод этого памятника см. [2]. Жизнеописание Шунь-дао и славословие см. [2, с. 55–58, 61].

³ Полный русский перевод этого памятника пока не опубликован. Посвящённый Шунь-дао параграф, перевод которого приводится ниже, см. [1, с. 986а, стк. 5–18].

(а) что «оба До» (Шунь-дао и Адо) прибыли из Вэй [1, с. 986а, стк. 12], хотя сам Какхун ассоциирует данную информацию только с Адо и при этом очень осторожно относится к подобной точке зрения, дистанцируясь от неё ссылкой на некий «древний текст» [2, с. 57];

(б) что монастыри Чхомун-са = Хынгук-са и Ибуллан-са = Хынбок-са находятся в городе Сон-гён = Кэ-гён¹ [1, с. 986а, стк. 13–14], хотя Какхун не мог не знать, что этот город не только никогда не был столицей Когурё, но и принадлежал во времена Шунь-дао не когурёсцам, а пэкчесцам.

На проблеме расположения действительной столицы Когурё — места, куда прибыли Шунь-дао и Адо и где были основаны первые официальные корейские монастыри, — следует остановиться чуть подробнее.

• Ирён считает столицей Когурё в указанную эпоху «город Анси-сон, [по] другому названию — Анчжонхоль, [который] располагался [к] северу [от] реки Ё-су — [по] другому названию река Ё-су [именовалась] Амнок, ныне [она] называется рекой Анмин-ган» [1, с. 986а, стк. 14–16]. На основании этой цитаты, однако, локализовать Анси-сон сложно, поскольку Амнок-кан и Ё-су (Ляо-шуй) — это, по крайней мере, в наши дни, названия разных рек: первая протекает по китайско-корейской границе, а вторая — на полуострове Ляодун.

• Если обратиться за дополнительной информацией к сочинению Ким Пусика, то город Анси-сон упомянут там дважды: как место боевых действий между Китаем и Когурё на полуострове Ляодун в середине VII в. [3, с. 117 и след.; факс., с. 93, л. 584, стк. 10 и след.] и как одна из «одиннадцати ещё не покорённых крепостей к северу от реки Амнок-су» [5, с. 91; факс., с. 67, л. 1216, стк. 6].

• Важно заметить, что Ким Пусик ничего не говорит о столичном статусе Анси-сона. Перечисляя последовательно сменявшие друг друга столицы Когурё, Ким Пусик упоминает всего три города: Чольбон Хыльсынголь-сон (до 3 г.), Куннэ-сон (до 427 г.) и Пхёнъян [5, с. 84–85; факс., с. 54, л. 1190,

¹ Ныне город Кэ-сон.

стк. 5–с. 55, л. 1192, стк. 3], дополнительно указывая при этом, что «город Пхёнъян Тонхван-сон», отождествляемый им с Со-гён¹ на р. Тэдон-ган¹, возможно, был столицей Когурё уже с 343 г. [5, с. 85; факс., с. 55, л. 1192, стк. 5–7]. Эта датировка подтверждается записью под 343 г. о переносе столицы в «Пхёнъян Тонхван-сон», прямо идентифицируемый как Со-гён [3, с. 78; факс., с. 52, л. 504, стк. 9].

• Таким образом, можно предположить, что торжественная встреча Шунь-дао, Адо и последующее строительство монастырей произошли не в Анси-соне, а в Пхёнъяне, поскольку именно этот город, вероятнее всего, был в то время столицей Когурё. Более того, Какхун упоминает в своём сочинении о том, что он «сам посетил [те храмы], что назывались Хынгук-[са] [и] Хынбок-[са]» [2, с. 61], — следовательно, эти монастыри должны были находиться на территории государства Корё, а из двух упомянутых городов этому условию соответствует только Пхёнъян, поскольку Анси-сон располагался где-то севернее реки Амнок-кан, то есть, далеко за пределами Корё.

7. Ирён не допускает эмоциональных интерполяций в цитируемые тексты (кроме стихотворной «оценки» в конце параграфа).

Перевод текста

Шунь-дао начинает [распространение буддизма в Когурё]

(Вслед [за] достопочтенным [Шунь]-дао ещё жили Попсим, Ыйён, Тамом [и другие люди того же] рода, [которые] преемствовали друг другу и возвышали Учение. [В] древних преданиях, однако, нет записей [об их деяниях]. [Поэтому] сейчас [я] тоже не осмеливаюсь излагать далее [этого]. Подробнее смотри «Жизнеописания [достойных] монахов [Страны], [что к востоку от моря]»²).

¹ Со-гён (Западная столица) — название города Пхёнъян в эпоху Корё.

² В сохранившейся до наших дней части этого памятника имеется только биография Ыйёна [2, с. 62–70].

[В] «Основных записях Ко[гу]рё»¹ говорится, [что на] второй год [со дня] вступления [на] трон государя Сосурим-вана, [в год] воды-обезьяны — [это] был второй год [правления под девизом] Сянь-ань [династии] Восточная Цзинь, год вступления [на] трон императора Сяо-у-ди [372] — [государь] Ранней Цинь [по имени] Фу Цзянь отправил [в Когурё] посла и монаха Шунь-дао передать изображение Будды [и] канонические тексты. ([В то] время столица [Фу] Цзяня [находилась в] Гуаньчжуне². Это [и есть нынешняя] Чанъань³). Также [говорится], [что на] четвёртый год [правления государя Сосурим-вана], [в год] дерева-собаки [374], Адо пришёл из Цзинь. [На] следующий год, [в год] дерева-свиньи, [во] втором месяце [март–апрель 375], [когурёсцы] построили монастырь Чхомун-са, чтобы поселить [там] Шунь-дао. Ещё построили монастырь Ибуллан-са, чтобы поселить [там] Адо. Это [было] началом [распространения] Закона Будды [в] Ко[гу]рё.

[В] «Жизнеописаниях [достойных] монахов [Страны], [что к востоку от моря]» написано: «Оба До⁴ прибыли из Вэй». [Это] ошибка. [В] действительности [они], наоборот, пришли из Ранней Цинь. Ещё сказано: «Монастырь Чхомун-са — [это] нынешний [монастырь] Хынгук-[са], [а] монастырь Ибуллан-са — [это] нынешний [монастырь] Хынбок-[са]». [Это] тоже ошибка. Поскольку [в] эпоху [Когу]рё столицей [был] город Анси-сон, [по] другому названию — Анчжонхоль, [который] располагался [к] северу [от] реки Ё-су — [по] другому названию река Ё-су [именовалась] Амнок⁵, ныне [она] называется рекой Анмин-ган — [то] разве [может

¹ Имеется в виду раздел «Основные анналы Когурё» «Исторических записей Трёх государств» (иероглифы «записи» и «анналы» различаются лишь детерминативом).

² Гуаньчжун — область, приблизительно соответствующая современной провинции Шэньси.

³ Чанъань (современный город Сиань провинции Шэньси) — столица Китая при династии Тан (618–906).

⁴ То есть Шунь-дао и Адо. Имена обоих монахов кончатся на иероглиф дао (в кореизированном произношении — *то/до*).

⁵ Амнок-кан (кит. Ялу-цзян) — река, по которой ныне проходит граница Кореи и Китая, в древности — территория государства Когурё. Ё-су (кит. Ляо-шуй), или Ё-ха (кит. Ляо-хэ), — в наши дни название реки, протекающей на полуострове Ляодун.

это] быть название монастыря Хынгук-са, [находящегося в] столице Сон-гён?

Оценивая [деяния Шунь-дао], скажу:

[У вод] Амнок-[кан] [на] исходе весны [по] отмелям травы свежи.

[На] белом песке рядом [с] чайкою аист спокойно [глаза он] смежил.

Вдруг [птицы] встревожились — чьё-то весло чуть [слышно] плеснуло вдали:

[На] утлой лодчонке [в] тумане [то] странник плывёт [из] далёкой земли.

Литература

1. [Ирэн 一然]. Самгук юса 三國遺事 (Деяния [людей] Трёх государств) / Тайсё синсю дайджокё 大正新修大藏經 (Трипитака, вновь отредактированная [в годы] Тайсё). Токио 東京: Тайсё синсю дайджокё канко кай 大正新修大藏經刊行會, 1960–1979. Т. 49, № 2039. С. 953с–1019а.

2. *Какхун*. Жизнеописания достойных монахов Страны, что к востоку от моря (Хэдон косын чон) / Исслед., пер. с ханмуна, коммент. и указат. Ю. В. Болтач. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2007.

3. *Ким Бусик*. Самгук саги. Летописи Когурё. Летописи Пэкче. Хронологические таблицы / Изд. текста, пер., вступит. ст. и коммент. М. Н. Пака. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1995 (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия. I, 2).

4. *Ким Бусик*. Самгук саги. Летописи Сила / Изд. текста, пер., вступит. ст. и коммент. М. Н. Пака. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001 (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия. I, 1).

5. *Ким Бусик*. Самгук саги. Разные описания. Биографии / Изд. текста, пер., вступит. ст., коммент., прилож. под общ. ред. М. Н. Пака и Л. Р. Концевича. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2002 (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия. I, 3).

*Валеев Рамиль Миргасимович
доктор исторических наук, профессор
Казанского (Приволжского) федерального университета
valeev200655@mail.ru*

*Колесова Елена Владимировна
кандидат исторических наук, доцент
Марийского государственного университета*

*Хабибуллин Марс Забирович
кандидат исторических наук, доцент
Института Татарской энциклопедии
Академии наук Республики Татарстан
kazanmars@rambler.ru*

Миссионерское востоковедение в Казани: события и судьбы (XIX – начало XX вв.)¹

В XVIII – первой половине XIX в. формируется система преподавания и изучения восточных языков — арабского, татарского, калмыцкого, монгольского и финно-угорских в православных духовных учебных заведениях, в частности в Казанской семинарии и академии. Изучение восточных языков народов России преследовало практические интересы и обслуживало потребности внутривосточной и социокультурной деятельности самодержавия.

История российского востоковедения XVIII – начала XX вв. ярко отражает позицию русской православной церкви и духовенства. Это

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательских проектов РГНФ («Народы Татарстана: социально-политические и этнокультурные аспекты взаимодействия и взаимовлияния (2-я половина XVI – начало XXI вв.)»), проект № 13-11-16008 а/В/ 2014 и «Державный (имперский) дискурс по национальному образованию народов Поволжья и Приуралья в конце XIX – начале XX вв.»), проект № 14-11-16015 а/В/ 2014.

прослеживается в создании духовных миссий на Востоке, изучении восточных языков в синодальных учреждениях, появлении миссионерских центров в азиатских регионах Российской империи и т. д. В XIX – начале XX в. Казань стала официальным центром империи в осуществлении практики и идеологии православного миссионерства и русификации народов Поволжья, Приуралья и Сибири.

Указ Павла I от 31 мая 1800 г. об учреждении в Казанской духовной академии (в 1797 г. преобразована из духовной семинарии) «особого класса татарского языка» положил начало официальному преподаванию восточных языков. Преподавание татарского языка в духовной семинарии г. Казани было связано с желанием духовного начальства открыть «классы татарского языка» в учебных заведениях Казанского духовно-учебного округа — Астраханской, Нижегородской, Пермской, Пензенской, Тамбовской, Оренбургской, Тобольской епархиях. Именно в 40-х гг. XIX в. активизируется изучение восточных языков в духовной академии, которая во второй XIX в. стала ключевым центром миссионерской идеологии и практики в Российской империи. Основное внимание было уделено изучению восточных языков — арабского, татарского, калмыцкого и монгольского [1, вып. II, с. 5].

Важное значение имело образование в январе 1845 г. в составе духовной академии двух восточных разрядов (кафедр) — монгольско-калмыцкого и турецко-татарского (арабского), просуществовавших до 1854 г. [2, л. 40]. В середине 40-х гг. XIX в. постановка преподавания восточных языков в академии связана с именами известных профессоров восточного разряда университета А. К. Казем-Бека и А. В. Попова. В 1844–1845 гг. студенты духовной академии были допущены к слушанию в Казанском университете лекций по восточным языкам — татарскому, монгольскому и калмыцкому. С середины 40-х гг. XIX в. в академии формируется свой круг преподавателей восточных языков. Среди них первые выпускники академии — Н. Ильминский и А. Бобровников [3, с. 740]. Истоки традиции востоковедения в православных учебных заведениях г. Казани справедливо связываются с деятельностью А. А. Бобровникова (1821–1865), Н. И. Ильминского (1822–1891) и г. С. Саблукова (1804–1880). В 1854 г. Указ Синода ликвидировал

в духовной академии восточные разряды и открыл миссионерские отделения, где были представлены язык и этнография татар, монгольский и калмыцкий языки, а также языки и этнография языческих народов России. Указ положил начало новому этапу в истории казанского миссионерского востоковедения второй половины XIX – начала XX вв. [4, л. 96–97об].

Казанские востоковеды-миссионеры тесно сотрудничали с православными обществами и миссиями и были связаны учебной и научной деятельностью со многими российскими академическими и университетскими центрами и ориенталистами. В 1854–55 гг. в противомусульманском и противобуддистском отделениях духовной академии открываются должности практикантов восточных языков — монгольского и татарского, которые сохранились и расширились во второй половине XIX – первых десятилетиях XX вв.

История, этнография и языки народов Сибири и Дальнего Востока в разные периоды времени изучались на противобуддистском отделении и на монгольском отделе Казанской духовной академии, а с 1889 г. — на Казанских двухгодичных миссионерских курсах при Казанской духовной академии. Так, здесь изучались история и этнография монголов, бурят, калмыков, остяков, самоедов, якутов, чукчей, тунгусов, маньчжур, корейцев, гольдов, гиляков, коряков и др. Занятия вели И. И. Ястребов, иеромонах Гурий (Степанов), священник И. Попов, Иеромонах Амфилохий, А. П. Межуев, И. И. Шаракшинов и др.

Отличительной чертой казанского миссионерского востоковедения стала подготовка преподавателей восточных языков и направление их в регионы, населенные азиатскими народами империи и зарубежный Восток. На мусульманский Восток был направлен выпускник Казанской духовной академии М. А. Машанов, посетивший Джидду и Каир в 1885–1887 гг. [4. с. 158–160]. В 1909–1910 гг. лектор французского языка и практикант арабского языка «кафедры арабского языка и обличения мухамеданства» академии П. К. Жузе находился с научной целью на Арабском Востоке. В 1912–1914 гг. в Монголию в научную командировку был отправлен исполнявший должность доцента академии иеромонах Амфилохий с целью изучения монгольского и тибетского языков, а также буддизма и ламаизма [5].

В результате многочисленных командировок преподавателями Казанской духовной академии были составлены научные отчеты и накоплено большое количество документальных источников, книг и других предметов, отражающих культуру, быт, обычаи, национальные праздники многих народов России. Большинство этих ценных вещей были собраны в миссионерском историко-этнографическом музее Казанской духовной академии, организованном в сентябре–октябре 1912 г. при фундаментальной академической библиотеке.

Большое значение для комплектования фондов имели пожертвования преподавателей академии. Многие из них имели многолетний опыт миссионерской деятельности. Так, доцент академии по кафедре калмыцкого языка архиепископ Иннокентий (Илья Иванович Ястребов; 1867–1928) в течение 14-летней миссионерской деятельности несколько раз бывал в калмыцких улусах Астраханской губернии с целью изучения языка, быта и религиозных верований калмыцкого народа, путешествовал по Сибири, совершенствуя опыт миссионерской деятельности и изучая язык сибирских монголов [6]. Ученый-востоковед, профессор академии по кафедре миссионерских предметов, архиепископ Суздальский Гурий (Алексей Иванович Степанов; 1880–1938) пожертвовал музею ценные коллекции буддийских, монгольских, калмыцких и бурятских идолов и другие предметы домашнего быта монголов, калмыков и бурят [7].

Коллекцию из более ста предметов, привезенных из Монголии, преподнес в дар музею специалист по ламаизму иеромонах Амфилохий (Скворцов Александр Яковлевич; 1885–1937; впоследствии епископ Енисейский и Красноярский). В их числе были изображения буддистских богов и богинь на полотне, из терракоты, бронзы, дерева и папье-маше, ксилографические доски для печатания молитв, принадлежности шаманского культа, четки, китайские монеты и многое другое [8, с. 134–137]. После возвращения в 1914 г. из двухлетней командировки в Монголию он, помимо научной и преподавательской деятельности, он принимал самое активное участие в судьбе музея, будучи помощником директора [9].

Во второй половине XIX – первых десятилетиях XX вв. происходят существенные изменения в преподавании восточных языков и миссионерских востоковедческих предметов или курсов.

Формируется и развивается система подготовки православных миссионеров, знающих восточные языки, историю ислама и буддизма. Казанские миссионеры-востоковеды духовной академии активно занимаются вопросами идеологии и практики православной миссионерской деятельности в России, в частности в Поволжье и Приуралье, Сибири, на Дальнем Востоке и Кавказе.

Закрытие Казанской духовной академии в 1919–1920 учебном году прервало традицию миссионерского востоковедения в России.

Литература

1. Знаменский П. В. История Казанской духовной академии за I (дореформенный) период ее существования. 1842–1870. Казань, 1891–1892. Вып. I–II. С. 5; Валеев Р. М. Из истории казанского востоковедения середины – второй половины XIX в.: Гордий Семенович Саблуков – тюрколог и исламовед. Казань, 1993; Валеев Р. М. Казанское востоковедение: истоки и развитие (XIX в. – 20-е гг. XX в.). Казань, 1998.

2. НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 463. Л. 1; Д. 827. Л. 40;

3. Харлампович К. В. Казанская духовная академия (1842–1907 гг.). Исторический очерк // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1907. Т. VIII. С. 740;

4. НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 827. Л. 39; Д. 1324. Л. 96–97об.

5. Хабибуллин М. З., Кострюков М. А. Казанское востоковедение XIX – первой половины XX вв.: П. К. Жузе. Казань, 2012.

6. Протоколы заседаний Совета Казанской духовной академии за 1890 г. Казань, 1891.

7. НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11358.

8. Успенский В. Л. Поездка иеромонаха Амфилохия в Монголию в 1912–1914 гг. // Письменные памятники Востока, 2006. №1 (4). С. 137–134.

9. Дамаскин (Орловский), иеромонах. Мученики, исповедники и подвижники благочестия РПЦ XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 6. Тверь, 2002.

*Валеев Рамиль Миргасимович,
доктор исторических наук, профессор
Казанского (Приволжского) федерального университета
valeev200655@mail.ru*

*Валеева Роза Закариевна,
кандидат педагогических наук, доцент
Казанского государственного университета
культуры и искусства*

*Федорченко Руслан Геннадьевич,
соискатель Казанского (Приволжского)
федерального университета*

В. П. Васильев в XII Пекинской духовной миссии: архивные материалы (1840–1850 гг.)¹

В XVIII–XX вв. в России формируется и развивается синология — актуальная научная дисциплина и направление мирового востоковедения. Истоки развития университетской синологии в России связаны с Казанью. Разнообразные опубликованные и архивные материалы свидетельствуют о том, что изучение Китая и китайского языка занимало важное место в деятельности Первой Казанской гимназии и Восточного разряда Казанского университета в первой половине XIX в.

История академического и университетского отечественного китаеведения XIX в. представлена именами ярких и выдающихся ученых-синологов и их бесценным наследием, посвященным истории и культуре великого соседа России — Китая. Среди них особо

¹ Исследование выполнено в рамках проектов РГНФ № 13–11–16008 а/В/2013 и № 14–11–16015 а/В 2014.

выделяются Н. Я. Бичурин (1777–1853), П. И. Каменский (1765–1845), С. В. Липовцев (1770–1841), П. И. Кафаров (1817–1878) и В. П. Васильев (1818–1900). Все они в разные годы жили и учились в Казани, и их тернистый путь в науку о Китае был связан с Российской духовной миссией в Пекине. Жизнь и наследие Бичурина, Кафарова и Васильева составили эпоху в российском китаеведении XIX в. — науке о Востоке, изучающей Китай, его народ, язык, историю и культуру. Их биографии и судьбы тесно сплетены и в целом раскрывают величие и трагедию научного творчества и поиска первых российских ученых-китаеведов, заложивших основы классической синологии в России [1].

Истоки православной миссии в Китае связаны с первым (1700) и последующими Указами Петра I. В 1712 г. цинский император Сюаньэ (1654–1722) разрешил приезд духовной миссии в Пекин [2].

Первая духовная миссия прибыла в Пекин в 1715 г. для осуществления религиозной деятельности среди пленных албазинцев, проживавших в Китае. С начала действия миссии Поднебесную посетили десятки учеников, был накоплен огромный опыт, служивший не только монахам, но и Синоду, Министерству иностранных дел, Академии наук и российским университетам. Духовная миссия являлась единственным зарубежным гуманитарным центром подготовки российских исследователей истории и культуры народов Дальнего Востока.

Особенно с Девятой миссии начинался ряд нововведений, принесших в дальнейшем ощутимую пользу российскому и европейскому китаеведению. Во-первых, членов миссии предварительно обучали основам китайского и маньчжурского языков: с будущими членами миссии проводили занятия такие опытные переводчики Азиатского департамента Коллегии иностранных дел, как Н. Я. Бичурин, С. В. Липовцев, М. Д. Сипаков.

Во-вторых, важным нововведением было составление предписаний руководителю миссии, имеющих целью поставить ясные и четкие ориентиры будущей работы в Китае. Одним из таких программных документов была инструкция Я. И. Шмидта (1779–1847), составленная для руководителя Десятой духовной миссии и озаглавленная «Инструкция для отправления в Китай путешествен-

ников по части восточного языкоучения, истории и литературы». Инструкция в русском переводе представляет собой рукописный документ, датированный 3 декабря 1829 г. [3]. Говоря о предметах, которыми, по мнению Шмидта, должны заниматься члены миссии, — он выделяет три направления: история и физика предметов; восточные языки и литература; этнография Китая и соседствующих стран.

Монголовед и тибетолог Я. И. Шмидт, характеризуя современное состояние Китайской империи, указывает необходимость изучения истории и культуры Поднебесной: «Китайская же империя, особенно при ныне царствующей династии, так распространилась и получила такое влияние, которому за исключением разве среднего периода Монгольского владычества, мало находится примеров в прежней их истории <...> Нужно ли распространяться о том, какое же необозримое поле открывается во всех отраслях познаний» [4]. Автор настаивает на необходимости более тщательного изучения китайских древностей и литературы. В пример он ставит западноевропейских ученых, показывающих «в своих познаниях о китайской истории и литературе основательность, вполне заслуживающую даже удивления и благодарную признательность».

Формирование отечественного университетского Китаеведения в Казани связано со следующими событиями и именами. 11 мая 1837 г. впервые в России была открыта кафедра китайского языка и словесности, в 1844 г. преобразованная в китайско-маньчжурскую кафедру. Первым профессором китайского языка в Казанском университете стал архимандрит Даниил (Д. П. Сивиллов, 1798–1871), который преподавал в 1837–1844 гг. Преемником архимандрита Даниила в Казанском университете стал И. П. Войцеховский (1793–1850), заложивший основы научного маньчжуроведения в Казани в 1844–1850 гг. В 1851–1855 гг. кафедру возглавлял В. П. Васильев (1818–1900), который только что приехал из Пекина [5].

Большой интерес представляет комплекс неопубликованных или фрагментарно известных документов российских архивных центров (Санкт-Петербург, Москва, Казань и др.), позволяющих углубить изучение историко-научных событий, биографии, фор-

мирования рукописных фондов, китайского языка, в целом развития исследовательских направлений научного, практического и просветительского изучения истории и культуры народов Китая в России.

Истоки отечественного университетского китаеведения связаны с основными участниками и целенаправленной подготовкой выпускников университета в Пекинской духовной миссии.

14 марта 1838 г. профессор китайского языка архимандрит Даниил получил от попечителя Казанского учебного округа письмо, в котором тот просил оценить знания студента С. Рушко. Аналогичное письмо, касающееся кандидата В. Васильева и студента М. Навроцкого, было получено профессором монгольского языка О. Ковалевским. Попечитель М. Н. Мусин-Пушкин (1795–1862, попечитель КУО, 1827–1845) просил оценить знания студентов, намереваясь впоследствии отправить Рушко «в Пекин для усовершенствования в языке китайском», Васильева — для «усовершенствования в языке тибетском», а студента Навроцкого — «для усовершенствования в языке монгольском, изучения языка маньчжурского» [6].

Планировалось отправить студентов университета в Китай в составе духовной миссии, представлявшей на тот момент одну из немногих официальных возможностей посетить Среднюю империю. С XVII в. миссия являлась единственным в России центром для подготовки знатоков китайского и маньчжурского языков. В задачи членов Пекинской духовной миссии входило изучение маньчжурского, китайского и монгольского языков, а также истории, культуры и религии народов Цинской империи. До 60-х гг. XIX в. миссия была одним из важнейших историко-культурных центров, поставлявшим для правительства разнообразную информацию о положении дел в Средней империи.

В ответных письмах в марте 1838 г. преподаватели китайского и монгольского языков — архимандрит Даниил и Осип Ковалевский положительно оценили успехи вышеупомянутых студентов и согласились, что отправление их на стажировку за границу «послужит единственным средством доставить им все возможные способы к приобретению основательных познаний в восточных

языках». Касаясь изучения тибетского языка, ординарный профессор Осип Ковалевский, посетивший в 1831 г. Пекин в составе XI Пекинской духовной миссии, отметил, что «в Китайской столице, сколько мне известно, находятся тысячи лам из природных Тибетцев, а в том числе и таких, которые знают язык Санскритский и разные Индийские наречия».

Получив от преподавателей положительные отзывы о студентах, М. Н. Мусин-Пушкин отправил в Министерство народного просвещения запрос с просьбой включить их в число казеннокоштных студентов XII духовной миссии в Пекин, планируемой к отправке из Москвы в 1840 г. Однако ограниченное количество мест, выделенных для светских членов миссии (всего 5 человек), не позволило включить всех предложенных студентов Казанского университета.

В связи с предполагаемым открытием при Казанском университете кафедры тибетского языка, было принято решение направить в Пекин в составе духовной миссии В. Васильева, выдержавшего испытание на степень магистра [8]. По поручению Совета университета профессором О. М. Ковалевским в июне 1839 г. была составлена инструкция для студента Казанского университета, направляемого в Пекин. Программа была представлена министру народного просвещения, который направил ее на рассмотрение конференции Академии наук (август 1839 г.).

Сохранилось интересное авторское донесение на немецком и в русском переводе академика Я. И. Шмидта с оценкой положений «образцовой инструкции» профессора О. М. Ковалевского, датированное 10 октября 1839 г. Он писал: «В этой инструкции содержится все, что только можно дать в напутствие на ученое его поприще молодому человеку, уже отметившемуся в университете и подающему свою ревностью к науке самые прекрасные надежды...» [8].

Санкт-Петербургская академия наук, одобрив ее инструкцию, просила у министра народного просвещения разрешения о назначении В. Васильева своим корреспондентом и выделила в его распоряжение 2200 руб. для приобретения в Пекине книг.

Данное «Руководительное наставление» О. М. Ковалевского для основных направлений занятий В. П. Васильева в Пекине

стало оригинальной университетской образовательной и научной программой комплексной подготовки востоковеда-синолога, тибетолога, буддолога и маньчжуроведа [9].

В программе занятий основное внимание обращалось на изучение тибетского и санскритского языков, «истории Тибета, его литературы и древностей», сбор сведений о Китае, Индии и Монголии, приобретение книг и рукописей и др. Будущий ординарный академик В. П. Васильев был назначен агентом-корреспондентом Академии наук с целью приобретения тибетских и монгольских книг, а также для выполнения других академических научных поручений. В дополнение к наставлению университета и Академии наук попечитель распорядился, чтобы были даны дополнительные задания по сбору для Казанского университета редких предметов для обогащения зоологического музея, гербария и т. д. [10].

В инструкции отмечалось, что Казанский университет, отправляя В. П. Васильева в Пекин при Российской духовной миссии сроком на десять лет, надеется со временем приобрести в его лице отличного преподавателя тибетского языка и глубокого исследователя географии, истории, религии и древностей народов, населяющих «восточную полосу Азии». Подчеркивалось обязательное тщательное изучение тибетского языка, а также его наречий, что являлось первым и главнейшим занятием и основной целью будущего ученого. Для этого В. П. Васильеву предлагалось обратить внимание на составление «лексикона» на основе тибетских сочинений разных периодов.

После изучения языка и составления учебных пособий основное внимание должно было быть уделено изучению истории Тибета, его литературы и древностей наравне с историей, литературой и древностями народов, имевших влияние на судьбу Тибета или находившихся с ним в контакте. Отмечалось, что «Индия, Китай, Монголия и другие страны должны необходимо войти в круг любознательности г. Васильева».

При изучении истории необходимо было «определить индийско-тибетскую и китайскую хронологию, равно как и географическое положение государства в разные периоды <...> жизни, не придерживаясь тех систем, придуманных некоторыми ориен-

талистами, оставив в стороне доводы и догадки ученых европейцев». В. Васильеву было поручено «стараться самому изыскивать истинное значение географических наименований», не обращая внимания на системы, придуманные «некоторыми ориенталистами». Предполагалось, что он, получив в университете достаточные сведения о буддизме, ламской иерархии и философии буддизма, сумеет в Пекине «пополнить и совершенствовать приобретенные познания».

Важным предметом наблюдений Васильева должна была стать экономика страны пребывания. «Земли и жители, как основание силы государства <...> государственные постановления и управление; предметы народного хозяйства и народная образованность во всех отношениях», по мнению О. В. Ковалевского, должны занимать внимание г. Васильева. Китайский язык и литература не являлись главным занятием, однако считались важнейшим средством достижения цели [11]. В обязанности В. Васильева также входило приобретение для университетской библиотеки книг на санскритском, китайском, тибетском и монгольском языках. В качестве пожелания высказывались мысли о необходимости иметь собрание тибетских и монгольских летописей, «о которых Европа чрезвычайно мало имеет сведений».

Он был обязан писать донесения и вести подробный дневник о своих занятиях и наблюдениях, как в пути, так и во время всего периода пребывания в Пекине. В дневнике предполагалось помещать ежедневные записи о происшествиях в китайской столице, постановления правительства «и все, что знаменует характер места и народа».

В одном из своих первых писем (от 7 марта 1840 г.) В. П. Васильев писал О. М. Ковалевскому: «Спешу донести Вашему Превосходительству, что по выезде моем из Казани 20-го числа генваря этого года вместе с прочими членами Пекинской духовной миссии прибыл я в Троицкосавск 2-го марта. Этот продолжительный путь доставил приобрести расположение Начальника Миссии и по возможности общаться с моими будущими товарищами. В Иркутск прибыли мы 20-го февраля и провели здесь 9 дней; этим временем воспользовался я осмотреть собрание монгольских и маньчжур-

ских книг, находящихся в семинарии и гимназии; познакомился с учителем монгольского языка Ореховым в первой, — обращал внимание на преподавание этого языка здесь, которое ограничивается только сообразно назначению учащихся <...> переводом Священного Писания» [12].

Во время нахождения в пути и в Пекине Васильев вел обстоятельный дневник. В который, как отмечал В. П. Васильев, были внесены в основном официальные известия, почерпнутые из пекинской газеты, нежели собственные впечатления и переживания.

Другим важным оригинальным источником об этой научной командировке являются его письма, направляемые М. Н. Мусину-Пушкину. В частности, из них мы можем узнать о сложностях, которые возникли с обучением тибетскому языку. Например, В. П. Васильев писал, что учителя из местных лам плохо владели языком и с трудом могли обучить ученика чему-либо новому, кроме изученного им в университете. Прежде чем удалось найти подходящего наставника, Васильеву несколько месяцев пришлось заниматься самостоятельно [13]. Вернувшись в Казань, в отчете для Совета университета, Васильев отмечал: «Напрасно многие ожидают больших успехов от пользования природными учителями. Если учащиеся не знакомятся нисколько наперед с методом, по которому он должен заниматься известным языком востока, то уроженцы приведут его к познанию языка в такие лабиринты, что он долго будет блуждать, напрасно тратя время... Можно сказать, что сведущий профессор в Европе научит ему (языку — Р. В., Р. В., Р. Ф.) гораздо скорее, нежели самый ученый китаец природного происхождения» [14].

«Краткий отчет во время десятилетнего пребывания в Пекине магистра Васильева» позволяет оценить предмет и цели его научных и учебных занятий. «Изучая историю и культуру восточных стран, — писал Васильев, — я никогда не почитал занятий собственно китайским языком делом для меня второстепенным» [15].

Важной частью отчета В. П. Васильева является информация о его письменных работах. Автор отмечал, что «отчет о моих письменных трудах покажется не совсем удовлетворительным»: Васильев обращал больше внимания на сбор разнообразного матери-

ала для дальнейшей обработки по возвращении в Россию, также Васильев больше времени уделял поиску редких книг и общению с ламами. На основе архивных материалов следует отметить, что в Пекине В. Васильев составил письменные конспекты по следующим направлениям: тибетская грамматика, история буддизма в Индии, география Тибета, литература буддизма, географические карты и др. [16].

В своей автобиографической записке профессор Санкт-Петербургского университета с горечью отмечал о своем унижительном положении и тяжелом душевном состоянии в Пекинской духовной миссии: «там все попавшие находились в полной зависимости от ее начальника»; «меня, конечно, тут уже не секли, не били, но бывает нечто худшее: притеснения, унижения!»; «и вот я десять лет горел внутренним огнем, меня все жгло, а нужно было казаться беззаботным, веселым... От усиленных занятий языками многие из состава миссии болели, даже сам лекарь миссии долгое время пролежал и был безнадежен».

Во многом благодаря более поздней оценке реалий периода пребывания в Пекине в 1883 г. В. П. Васильев пишет: «Можно положительно утверждать, что Китай имеет все данные, чтоб достигнуть самой высшей точки умственного, промышленного и вместе политического прогресса. Его принцип глубокого уважения к науке, стремление всего народа учиться с необыкновенным напряжением, не стесняясь количеством лет, показывает, что там может вырасти нация самая образованная в свете, что она может создать ученых, которые могут не только разрабатывать науку сообща с остальным миром, но даже не остановятся на общем уровне» [17].

Трудно переоценить значение 10-летия «самоотверженного труда, сбора и изучения материалов по истории буддизма в Тибете и сопредельных с ним странах, настойчивых поисков и обработки данных китайских источников, раскрывающих сложные взаимосвязи китайской империи с соседними народами и племенами, скрупулезной работы над созданием исторических карт Китая со времен глубокой древности до позднего Средневековья, плодотворного усвоения образцов китайской классической литературы

и маньчжурской филологии» молодого китаевода в истории мирового китаеведения [18].

«Был я в другой школе», — так кратко и емко оценил В. П. Васильев годы, проведенные им в Пекинской духовной миссии.

Исследования Китая и стран Центральной и Восточной Азии, начатые им во время пребывания в составе Духовной миссии, получили свое развитие в периоды научно-педагогической работы в Казанском (1851–1855) и Санкт-Петербургском университетах (1855–1900).

Значимым итогом научной командировки в Пекин стало пополнение библиотеки Казанского университета китайскими, маньчжурскими, тибетскими, монгольскими книгами и рукописями. В 1850 г. В. П. Васильев привез собрание дальневосточных восточных фолиантов [19]. Собрания сочинений, прибывшие в Казань в пятьдесят одном ящике, охватывали все отрасли знаний: богословие, философия, правоведение, библиография и филология, история и география, изящная литература в стихах и прозе, земледелие и промышленность, астрономия и медицина [20]. Благодаря этой уникальной коллекции к середине XIX в. библиотека Казанского университета стала обладательницей «таких истинно редких произведений и собраний, которым, по справедливости, могло бы позавидовать любое книгохранилище в Европе» [21].

Осенью 1850 г. Васильев представил в историко-филологический факультет университета подробный отчет о своей деятельности в Китае [22].

Он добросовестно выполнил все указы ученых университета, добившись исследовательских результатов, неустанно работал над совершенствованием своих знаний в монгольском, тибетском, китайском и маньчжурском языках, собрал ценный материал по истории, литературе, этнографии, географии, философии и религиям Китая и других стран Дальнего Востока и выполнил огромную работу по изучению феномена дальневосточной цивилизации.

Выдающийся советский китаевед, академик В. М. Алексеев, оценивая пекинский период жизни ученого, отметил: «В. П. Васильев как ученик и эмиссар О. М. Ковалевского выполнил миссию

в Китае честно и самым лучшим образом, гениально». Преподавательское, научное и просветительское наследие ученого-синолога продемонстрировало вершину влияния гуманистических и исследовательских традиций Пекинской духовной миссии в истории российско-китайских гуманитарных связей и российского и мирового китаеведения XVIII – XX вв.

В целом научно-преподавательская и общественная деятельность В. П. Васильева показывает, как разрозненные знания и наука о Китае и окружающих его народах и обществах стали представлять сложное и многоплановое научное и социокультурное явление. Особенно его наследие раскрывает процесс интеграции направлений знаний о народах Центральной и Восточной Азии в целостно-познавательную научную и просветительскую систему. Исследовательское творчество Васильева было связано с языковедением, историей, литературоведением, философией, географией, эпиграфикой, этнографией народов и цивилизаций Центральной и Восточной Азии. Исследования ученого в этих областях свидетельствуют о прогрессе в развитии приемов, методов и форм познания истории и культуры народов Дальнего Востока.

Литература

1. Скачков П. Е. Очерки истории русского китаеведения. М., 1977.
2. Дацышен В. Г. История Российской духовной миссии в Китае. Гонконг — Братство Святых Первоверховных Апостолов Петра и Павла, 2010. С. 82–83.
3. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 201. Оп. 1839. Д. 12. Л. 15–23.
4. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 201. Оп. 1839. Д. 12. Л. 17.
5. Российский государственный исторический архив. Ф. 733. Оп. 42. Д. 5. «Дела об учреждении в ун-те кафедры китайского языка, приобретении китайских книг и рукописей, назначении архимандрита Даниила проф. китайского яз., увольнении его и назна-

чений на его место И. П. Войцеховского. 5 марта 1837–17 ноября 1844 г.». 70 лл.

6. НА РТ. Ф. 92 . Оп.1. Д. 4814. Л. 1–3 об.

7. НА РТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 4814. Л. 14.

8. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 201. Оп. 1839. Д. 13. Л.19.

9. НА РТ. Ф. 977. Оп. Совета. Д. 8453. Л. 6–10.

10. НА РТ. Ф. 977. Оп. Совета. Д. 8453. Л. 5.

11. НА РТ. Ф. 977. Оп. Совета. Д. 8453. Л. 10.

12. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 775. Оп. 1. Д. 257. Л. 10.

13. НА РТ. Ф. 977. Оп. Совет. Д. 2283. Л. 47–49.

14. НА РТ. Ф. 977. Оп. Совет. Д. 2283. Л. 61 об.

15. НА РТ. Ф. 977. Оп. Совет. Д. 2283. Л. 60.

16. НА РТ. Ф. 977. Оп. Совет. Д. 2283. Л. 75–79.

17. Васильев В. П. Современное положение Азии — китайский прогресс. СПб., 1883. С. 22.

18. Хохлов А. Н. В. П. Васильев в Нижнем Новгороде и Казани // История и культура Китая (сборник памяти академика В. П. Васильева). М., 1974. С. 44-45.

19. Фойгт К. К. Обзорение хода и успехов преподавания азиатских языков в Казанском университете за десятилетие с 1842 по 1852 год. Казань, 1852. С. 61.

20. НА РТ. Ф. 92. Оп. 1. Д. 4814. Л. 300–301.

21. Фойгт К. К. Обзорение хода и успехов преподавания азиатских языков в Казанском университете за десятилетие с 1842 по 1852 год. Казань, 1852. С. 57.

22. НА РТ. Ф. 977. Оп. 1. Д. 8453. Л. 59–88.

*Даньшин Александр Владимирович,
кандидат юридических наук, доцент
Российского экономического университета
им. Г. В. Плеханова, Кемеровский институт (филиал)
danhin@kemcity.ru*

Участник тринадцатой российской духовной миссии в Китае М. Д. Храповицкий и его вклад в изучение дальневосточного права

Весной 1859 г. в Санкт-Петербург возвратились члены тринадцатой российской духовной миссии в Китае (1850-1858), среди которых был М. Д. Храповицкий, известный как официальный переводчик на китайский и маньчжурский языки российско-китайского Тяньцзиньского договора 1858 г. К настоящему времени об этом участнике миссии почти ничего не известно. В редких упоминаниях о нём неверно указываются даже годы его жизни. В то же время, ещё в 70-х гг. прошлого века П. Е. Скачков в «Очерках истории русского китаеведения» обратил внимание на то, что М. Д. Храповицкий оставил после себя большое рукописное наследие, публикация которого, по его мнению, «принесла бы большую пользу» [1].

Наши поиски в архивах Москвы, Санкт-Петербурга и Великого Новгорода позволили выяснить некоторые факты его личной жизни и научной деятельности. Родился Михаил Данилович в 1823 г. в семье потомственного священника Даниила Яковлева, служившего в церкви села (погоста) Язвищи Крестецкого уезда Новгородской губернии [2]. После обучения в Новгородской духовной семинарии Михаил поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию, незадолго до окончания которой был включён в состав очередной духовной миссии в Китае [3]. В течение полу-

тора лет будущий миссионер изучал китайский и маньчжурский языки, основы которого ему некоторое время преподавал даже Н. Я. Бичурин. Находясь уже в Китае, М. Д. Храповицкий свои знания языков довел до такого совершенства, что ему доверили быть переводчиком на российско-китайских переговорах графа Е. В. Путятина с цинским правительством. Выполняя свои миссионерские обязанности, М. Д. Храповицкий перевёл на маньчжурский язык «Записки об Амурской области», а также два тома сочинений профессора Санкт-Петербургского университета Н. Г. Устрялова, посвящённых периодам царствования Петра I и Николая I.

По официальному поручению руководителя миссии архимандрита Палладия, основная работа М. Д. Храповицкого заключалась в изучении китайского законодательства [4]. В связи с тяжёлой болезнью и смертью М. Д. Храповицкого через год после возвращения из Китая, опубликовать удалось только одну его статью, однако оставшиеся рукописи были сохранены его товарищем по совместной работе в миссии К. А. Скачковым. Самым большим трудом М. Д. Храповицкого, занимающим пятую часть его рукописного наследия, являются «Материалы для истории уголовного законодательства в Китае» [5], представляющие собой перевод всех «Трактатов о наказаниях» (刑法志, «Син фа чжи»), содержащихся в официальных династийных хрониках. Поскольку в современной синологии существуют переводы лишь нескольких таких разделов, публикация этой рукописи М. Д. Храповицкого предоставит исследователям уникальный материал по истории дальневосточного права.

Литература

1. Скачков П. Е. Очерки истории русского китаеведения. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1977. С. 157.
2. Новгородская Духовная Консисто́рия. Церковные ведомости г. Кресцы и его уезда. 1872 г. // ГАНУ (Гос. арх. Новгородской обл.). Ф. 480. Оп. 1. Ед. хр. 3309. Л. 179.
3. Об избрании кандидатов в Пекинскую Миссию. 1848 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 129. Ед. хр. 268. Л. 36.

4. Китайский благовестник: [Орган Российской духовной миссии в Китае]. Год XII. Вып. 9/12. Пекин: Тип. Успенского монастыря при Русской Духовной Миссии, 1916. С. 19.

5. Храповицкий М. Д. Материалы для истории уголовного законодательства в Китае (Сборник сочинений о Китае членов Российской миссии в Пекине на основании китайских источников и на переводах с китайского) // НИОР РГБ. Ф. 273 (К. А. Скачков). № 2891. Карт. 22. Ед. хр. 3. Папка 1/2. Л. 35–169 (с об.).

Российская духовная миссия в Китае в сравнении с инославными миссиями: причины неуспеха

История православия в Китае насчитывает более 300 лет, истоки ее относятся к 1685 г., когда 300 казаков Албазинской крепости были взяты в плен и прибыли в Пекин. В их числе был и священник Максим Леонтьев. По мнению Ксении Кепинг, сами члены Российской духовной миссии именно этот год считали точкой отсчета истории духовной миссии в Китае [4].

История католической церкви в Китае начинается с XIII в., а именно — с приезда Джованни Монтекорвино (1246–1328), который в 1294 г. прибыл в Ханбалык (Пекин). История же протестантских церквей в Китае куда короче: за точку отсчета принято считать 1807 г., когда в Китай прибыл Роберт Моррисон (1782–1834).

Несмотря на вековую историю и традиционно благосклонное отношение императоров к Российской духовной миссии, успехи православных миссионеров были куда скромней представителей католической и протестантских церквей, а после культурной революции православие в Китае и вовсе находилось в кризисном состоянии, из которого, по сути, не вышло до сих пор.

В данном исследовании автор попытается выявить причины неуспеха проповеди православия в Китае, укажет на определенные ошибки, допущенные миссионерами, что особенно заметно в сравнении с действиями западных миссионеров. Особый акцент будет сделан на важность переводов Священного Писания и свя-

тоотеческой литературы в целом, как важнейшего фундамента для проповеди христианства. Уже здесь очевидно явное упущение со стороны православных миссионеров, т. к. впервые Новый Завет был издан лишь в 1864 г., о чем подробнее будет сказано в докладе.

Автор убежден, что выявление причин неудачи поможет современным миссионерам избежать ошибок в будущем, что, безусловно, предельно актуально, учитывая современное положение Китайской Православной Церкви (предстоятелем которой временно является патриарх Московский и Всея Руси), которая до сих пор пребывает в кризисном состоянии и, по сути, не является единой, а состоит из нескольких приходов, не связанных между собой, и не имеет пастырей.

Можно указать следующие факторы, влияющие на успех проповеди: заинтересованность высшего священноначалия в успехе миссии, из чего следует финансовое обеспечение. По мнению автора, у начальства, которое направило Российскую духовную миссию в Китай, не было интереса к проповеди как таковой, также миссия испытывала финансовые трудности. Сами члены миссии чаще воспринимали пребывание в Китае как ссылку. Среди них было крайне мало ярких проповедников, к числу ярких личностей можно отнести архим. Петра (Каменского), свт. Гурия (Карпова), митр. Иннокентия (Фигуровского), еп. Виктора (Святина) [1, 2, 3]. Также нужно отметить тот факт, что вплоть до 1858 г. официально миссионеры не имели права вести проповедь среди китайцев, а были призваны лишь духовно окормлять потомков албазинцев. В свою очередь, как католические, так и протестантские миссионеры не боялись проповедовать даже тогда, когда проповедь официально была запрещена [5, 6, 7]. Спустя менее 20 лет после начала проповеди протестантские миссионеры полностью перевели Библию, став первыми из представителей трех конфессий, кому удалось осуществить это важное дело. Православные же миссионеры мало внимания уделяли переводам Священного Писания, катехизаторской литературы и творений святых отцов, что нельзя не признать за фундаментальную ошибку [8].

Литература

1. Адоратский Николай, иеромонах. Православная миссия в Китае за 200 лет ее существования. Глава XII. Православный собеседник. Казань, Изд. Казанской духовной академии. Ноябрь, 1887.
2. Дацышен В. Г. История Российской духовной миссии в Китае. Гонконг, 2010.
3. Дацышен В. Г. Митрополит Иннокентий Пекинский. Гонконг, 2011.
4. Кепинг Ксения. Последние статьи и документы. СПб., 2003.
5. Ломанов А. В. Христианство и китайская культура. М., Восточная литература, 2002.
6. Тихвинский С. Л., Мясников В. С. История Российской духовной миссии в Китае. Сборник статей. М., Изд. Свято-Владимирского братства, 1997.

На английском:

7. Camps, Arnulf. Studies in Asian Mission History, 1956-1998. Leiden: Brill, 2000.

Интернет-ресурсы:

8. Иванов Петр. Православные переводы Нового Завета на китайский язык. Китайский благовестник. Ссылка: <http://www.pravoslavie.ru/cgi-bin/sykon/client/display.pl?sid=842&did=621>

*Захарова Ирина Михайловна,
кандидат исторических наук
Государственный Эрмитаж
zakharovairina@mail.ru*

Итоги изучения Сибири и Монголии участниками посольства Ю. А. Головкина

Весной 1805 г. из России в Китай отправилось чрезвычайное посольство под руководством графа Ю. А. Головкина. Перед посольством, которому придавалось огромное значение, были поставлены серьезные задачи в плане налаживания внешнеэкономических и политических связей между двумя крупнейшими государствами. Поскольку в XVIII–XIX вв. отправка посольства в Китай была сложной дипломатической и экономической акцией, то российское правительство стремилось получить максимальные во всех отношениях результаты и выгоды. Именно поэтому по Высочайшему повелению в состав посольской свиты были включены ученые Императорской Академии наук: сначала астроном академик Ф. И. Шуберт и натуралист адъютант М. И. Адамс, позднее — адъютанты ботаник И. И. Редовский и лингвист Ю. Г. Клапрот [4].

Отправляющимся ученым Академией наук были даны обширные инструкции, составленные на основе переработанных инструкций для кругосветной экспедиции и путешествия в Тибет [5]. Так, академику Ф. И. Шуберту предписывалось делать физические и астрономические наблюдения по всему маршруту следования посольства. Для этих целей он был снабжен необходимыми инструментами, как из академической обсерватории, так и специально приобретенными для этого путешествия [6].

Адъютант М. И. Адамс должен был составить описание фауны регионов, через которые пролегал путь посольства, приобрести для

музея Академии чучела рыб, птиц и зверей, а также собирать костные останки животных, фиксируя при этом глубину их залегания. Для осуществления этих задач М. И. Адамсу предполагалось дать в помощь егеря, обладавшего таксидермическими навыками [7].

И. И. Редовскому было предписано собирать образцы растительного мира на пути следования посольства, а также составлять их описания и зарисовки. [8].

Ю. Г. Клапрот должен был заниматься сбором этнографического и лингвистического материала о народах Сибири и покупкой восточных рукописей для библиотеки Академии наук [11].

В связи с возникшими между послом Ю. А. Головкиным и китайскими властями разногласиями, посольство, не доехав далее Урги, отправилось обратно в Россию. Однако эта дипломатическая неудача не отразилась на результатах научных исследований. Во-первых, на пути следования посольства по территории Сибири учеными были сделаны интересные наблюдения. Так, астрономом Ф. И. Шубертом были определены географические координаты ряда населенных пунктов Сибири, а также выявлены «две отрасли линии без отклонения магнитной стрелки» [3]. И. И. Редовский отправил из Троицкосавска в Санкт-Петербург собранные им растения [9].

Во-вторых, ученые получили возможность отправиться в самостоятельные экспедиции с научными целями.

М. И. Адамс в 1806–1807 гг. предпринял увенчавшуюся успехом экспедицию к устью реки Лены с целью естественно-исторических наблюдений, сбора растений и обнаружения останков мамонта [1].

Ю. Г. Клапрот, будучи синологом, представил в Академию наук план пятилетней лингвистической экспедиции в Китай, которая не была одобрена. Тогда Клапрот предпринял поездку по течению Иртыша с целью сбора сведений о языках киргизов, башкир, якутов и тунгусов. В ходе экспедиции Клапрот изучал монгольский и маньчжурский языки и приобретал книги [12].

И. И. Редовский, по составленному им трехлетнему плану изучения неизвестных ранее областей Северо-Восточной Сибири, отправился в 1806 г. из Иркутска с намерением изучить земли Камчатки, Курильских и Шантарских островов. Программа исследова-

ний включала сбор историко-статистических, экономических, этнографических сведений о городах и населении Сибири, образцов растений и животных [10]. К сожалению, И. И. Редовский не сумел полностью реализовать свои научные планы, так как скончался в Гижигинске в 1807 г. [2].

Таким образом, к числу научных результатов посольства Ю. А. Головкина относятся интересные наблюдения ученых о природе, языках народов Сибири, собранные коллекции минералов, образцы флоры и фауны, приобретенные восточные рукописи и книги. Немаловажным итогом посольства стал опыт организации самостоятельных лингвистических, натуралистических и ботанических экспедиций, обогативших отечественную и зарубежную науку целым рядом открытий.

Литература

1. Гнучева В. Ф. Материалы для истории экспедиций Академии наук в XVIII–XIX веках. Труды Архива. Вып. 4. М., 1940. С. 156.
2. Летопись Российской Академии наук: 1803–1860. СПб., 2002. Т. 2. С. 58.
3. Навроцкий Н. О жизни и сочинениях г. академика, действительного статского советника и кавалера Федора Ивановича Шуберта. СПб., 1827. С. 5.
4. ПФА РАН. Ф. 4. Оп. 2 – 1805. Д. 526. Л. 82 об.
5. ПФА РАН. Ф. 4. Оп. 2 – 1805. Д. 526. Л. 3.
6. ПФА РАН. Ф. 4. Оп. 2 – 1805. Д. 526. Л. 3, 57 об., 70.
7. ПФА РАН. Ф. 4. Оп. 2 – 1805. Д. 526. Л. 8.
8. ПФА РАН. Ф. 4. Оп. 2 – 1805. Д. 526. Л. 82 об.
9. ПФА РАН. Ф. 4. Оп. 2 – 1805. Д. 526. Л. 140
10. ПФА РАН. Ф. 37. Оп. 1. Д. 10. Л. 75–79 об.
11. Ширина Д. А. Летопись экспедиций Академии наук на северо-восток Азии в дореволюционный период. Новосибирск, 1983. С. 61.
12. Walravens H. Julius Klapproth (1783–1835): Leben und Werk. Wiesbaden, 1999. S. 15–16.

**Об одном эпизоде из жизни патриарха
японской школы Тэндай Эннина
(по материалам сборника
«Удзи сюи моногатари», XIII в.)**

В сборнике коротких назидательных рассказов жанра сэцува «Удзи сюи моногатари» (宇治拾遺物語 — «Рассказы, собранные в Удзи», XIII в.) содержится одна любопытная история: «Про то, как Великий Учитель Дзикаку отправился в крепость-красильню». Великий Учитель Дзикаку — никто иной, как Эннин 圓仁 (794–864), будущий патриарх школы Тэндай, возглавивший в Японии храм Энрякудзи. Эннин — это прижизненное имя будущего патриарха, родившегося в 794 г. в Симоцукэ, местности, соответствующей современной префектуре Тотиги. В четырнадцать лет он постригся в монахи в храме Энрякудзи на горе Хиэй, став впоследствии учеником самого основателя школы Тэндай, великого патриарха Сайтё. В 838 г. Эннин, молодой буддийский монах, решается на поездку в танский Китай для углубленного изучения буддийской веры, где проводит девять с половиной лет. В путешествии он ведет дневник, который известен под названием «Записи паломничества в Китай в поисках Закона» (入唐求法巡礼行記, Нитто: гухо: дзюнрэй ко:ки). Дневник Эннина состоит из четырех частей, существует его перевод на английский язык, выполненный проф. Гарвардского университета Эдвином Рейшауэром, под названием *Ennin's Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law* и монография, посвященная этому дневнику: *Ennin's*

Travels in T'ang China (изданы в двух томах в издательстве Ronald Press, New York, 1955).

Дневниковые записи молодого монаха, отправившегося в Китай в составе дипломатической миссии, являются первым историческим документом о танском Китае и пребывании там чужеземца. Этот дневник по праву считается лучшим японским источником, описывающим нравы и обычаи танского Китая, уклад жизни местных монастырей, народный буддизм и местные китайские верования. Помимо всего прочего, Эннин фиксирует в своем дневнике свое пребывание в монастыре Утайшань, где он провел большую часть времени, а также свои наблюдения и переживания по поводу масштабных гонений на буддизм во времена правления императора У-цзун 唐武宗 (840–846).

Интересующий нас рассказ из сборника «Удзи сюи моногатари» как раз освещает те драматические события в жизни китайской сангхи, которые приключились на седьмой год пребывания тогда еще молодого монаха Эннина в танском Китае.

*Перевод рассказа «Про то, как Великий Учитель
Дзикаку отправился в крепость-красильню»
(«Удзи сюи моногатари». Св. 13, р. 10):*

«Это случилось давно, в самый разгар гонений на вероучение во времена правления танского императора У-цзуна в период Хуэйчан². В то время Великий Учитель Дзикаку проходил обучение в Китае. В стране царил великий хаос: по приказу государя рушили молельни и пагоды, монахов и монахинь арестовывали и убивали, а удалившихся в монастырь заставляли вернуться к мирской жизни. Великого Учителя тоже собирались арестовать, но он успел сбежать и укрыться в некоем храме. Пока прислужники императора обыскивали молельню, Учитель

¹ Перевод осуществлен автором данной статьи, на русском языке публикуется впервые.

² Период Хуэйчан 会昌(841–846) — период Третьих гонений на буддизм в танском Китае.

в отчаянии, творя молитву Защитнику Закона Фудо-мёо, поспешил спрятаться среди статуй бодхисаттв. В поисках беглеца преследователи обнаружили среди прочих изваяний совсем новую фигуру Фудо-мёо. Поражённые, они стащили статую на землю и принялись ее осматривать. И в этот самый миг статуя превратилась в Учителя Дзикаку! Перепугались прислужники и поспешили доложить государю об этом происшествии, на что тот молвил: «Это святой человек из чужеземной страны. Отпустить его!» — после чего Дзикаку был освобожден.

Радости монаха не было предела, и он поспешил в самую дальнюю провинцию. Там, за грядой высоких гор виднелась чья-то усадьба, обнесённая высокой стеной с одними воротами. Преисполнившись радости, Дзикаку спросил привратника, охранявшего те ворота, о том, куда же он попал. Привратник отвечал ему: «Это поместье принадлежит одному богатому человеку. А ты кто такой?» Дзикаку отвечал: «Я монах из Японии, прибывший в Тан для постижения Закона, но произошли ужасные события и я бы желал найти временное укрытие». Привратник сурово отвечал: «Сюда обычным людям нельзя. Но ты можешь остаться тут ненадолго, пока беспорядки не поутихнут, а затем отправишься вновь изучать буддийское вероучение!» Радостный Дзикаку прошел внутрь, а страж, плотно заперев на засов ворота, направился вглубь двора. Дзикаку следовал за ним, осматриваясь вокруг: разномастные жилые постройки так и лепились одна к другой, а от множества людей самой разной наружности исходил небывалый шум. Монаха поселили рядом с теми домами, но там не было ни условий для буддийских практик, ни места для статуй и хранения сутр.

Позади тех строений, неподалеку от горы, виднелось жилище. Приблизившись к нему, Эннин услышал человеческие стоны. Ему открылась ужасающая картина: через ограду были видны подвешенные за ноги люди, к ним были привязаны кувшины, в которые стекала кровь... Поразившись такому зрелищу, Дзикаку попытался расспросить несчастных, но ответов не последовало. Желая узнать причину происходящего, он направился в другое место, но и там услышал одни лишь стоны. Присмотревшись, монах увидел

грудю иссохших и посиневших человеческих тел. Дзикаку привлёк внимание одного из этих еле живых людей: «И, все же, что тут происходит? Как вы все оказались в такой беде?» — вопрошал он. Тот нашел на земле палочку и стал ею выводить слова на песке: «Это замок-красильня. Всем, попавшим сюда, пока дают зелье, от которого отнимается речь, а после такое зелье, от которого пухнут. Затем подвешивают высоко-высоко, на теле делают несколько надразов и пускают кровь. Этой кровью окрашивают полотно на продажу. Если бы я только знал, что окажусь в такой беде! В еду подмешивают черные зернышки, вроде кунжута. Как увидишь в пище такие, то делай вид, что жуешь, а сам выплюнь! А как начнут тебе вопросы задавать, то не отвечай, а мычи! Как только появится возможность сбежать — сбегай! Правда, ворота заперты крепко-накрепко, сбежать будет непросто». Узнав всю правду, Дзикаку вернулся в свою лачугу.

Через некоторое время ему принесли еды. Как и предупреждал тот несчастный, в миске с едой обнаружили странные зернышки. Дзикаку сделал вид, что проглотил пищу, а сам спрятал ее за пазуху и затем выбросил. Когда к нему пришли с расспросами, он лишь мычал, не проронив ни слова. Злодеи обрадовались, решив на сей раз дать еду с зельем, от которого пухнут, однако монах вновь сумел одурочить их. Однажды, когда Дзикаку остался без надзора, он поспешил на северо-восток, приговаривая: «Да помогут мне Три сокровища родной горы Хиэй!» Не успел он сложить руки в молитвенном жесте, как за рукав его схватил огромный пёс, возникший словно из пустоты. «Должно быть, тому есть объяснение», — подумал монах и послушно последовал за псом. Но тут внезапно пёс вытянул Дзикаку из сточной канавы, которая оказалась на их пути. Как только они выбрались за пределы крепостной стены, пса и след простыл.

Решив, что все обошлось, бедный монах пустился бежать изо всех сил куда глаза глядят. Долго бежал он среди гор, пока впереди не показалась деревушка. Местные жители обступили его с расспросами, откуда же он так бежит? Дзикаку поведал им свою историю, на что ему отвечали: «Это чудесно! Из тех мест живым еще никто не возвращался! Несомненно, сам Будда спас тебя, иначе бы

ты не выбрался! Ах, должно быть, ты и сам святой!» — не переставали они приговаривать и кланяться Дзикаку.

Прошло время, и наконец-то монаху удалось покинуть те места, добравшись до столицы Чанъань, где он и укрылся. Тем временем на шестой год периода Хуэйчан император У-цзун отошел в мир иной, а на следующий год, в первый год нового правления Тачан, на троне воцарился император Сюан-цзун, при котором гонения на буддизм прекратились.

Таким образом, Дзикаку пробыл в Китае для изучения Закона лет десять, после чего вернулся в Японию и стал распространять учение Сингон» [1, 417–421].

В единственном рассказе об этой выдающейся для японского буддизма личности, как раз описан период пребывания Дзикаку в Китае династии Тан, а точнее, самый разгар драматических событий — гонений на буддизм. Буддизм в Китае за всю свою историю существования претерпел т. н. «Три гонения У», названных так по компоненту, иероглифу 武 (бу), который входил в написание посмертных, или храмовых, имен всех трех правителей. Основной причиной гонений считалась как несовместимость буддийского понятия о монашестве с конфуцианской моралью, так и растущая экономическая мощь монастырей. Танские императоры были фанатичные последователи даосизма с его снадобьями и эликсирами бессмертия, даосские советники-врачеватели пользовались абсолютным доверием и влиянием при дворе. Конфуцианство с даосизмом не хотели признавать «варварскую» религию — четко структурированный буддизм с его текстами, систематизированными практиками, дисциплинированной сангхой. Буддизм нарушал привычную гармонию и уклад жизни китайского общества: отречение от семьи и уход в монастырь же рассматривались как преступление против семьи, увиливание от государственной службы и, попросту, безделье. Несмотря на то, что своего расцвета китайский буддизм достиг именно в эпоху Тан, это же время можно считать периодом его упадка, когда он оказался на грани исчезновения. Идеологом начала борьбы против буддизма выступил танский конфуцианец, крупнейший поэт, философ и ученый

Хань Юй, который в своем сочинении «Юань-дао» («О дао») положил начало дискуссиям и спорам вокруг ложных догм «варварской религии». Благодаря большому почитанию со стороны двора, призыв этого влиятельного конфуцианца без труда вызвал антибуддийские настроения в правительстве и обществе.

Последствия этих волнений были уничтожительными для буддийской сангхи и верующих — Третье гонение, начавшееся в 845 г. во времена правления императора У-цзун считается наикрупнейшим. По приказу императора, фанатика даосизма, по всей стране было уничтожено 4600 буддийских монастырей со статуями, храмовое имущество же было конфисковано государством. Более 260 тысяч монахов и монахинь насильно вынудили вернуться к мирской жизни — работать и создать семьи. Тем не менее, лишь двум монастырям было оставлено право на существование в городах Чанъань и Лоян, в провинциях было оставлено по одному храму. Насельников должно было оставаться не более двадцати... Третье гонение, будучи самым крупномасштабным, настолько ослабило китайскую сангху, что былой мощи она так и не сумела достигнуть [2, 349–352].

Из дневника Эннина можно узнать подробности о том, по какому принципу происходил отбор монахов и монахинь, ведь расстригали не всех, хоть и большинство. Танский двор внимательно рассматривал документы, имеющиеся при каждом монахе: проводились сравнения и уточнения имен, даты рождения, проверялись монашеские дипломы. В случае обнаружения несоответствий в именах, годе поступления на службу или каких-либо, даже малейших, недочетов, опечаток в дипломах, монаха принуждали вернуться к мирской жизни, отнимали личных рабов и насильственно возвращали в родные края. Лишь немногим самым образованным, имевшим идеальные документы, монахам и монахиням разрешалось оставаться при монастырях. Ежедневно отсылались пока по сорок, а затем по пятьдесят монахов и монахинь [3, 358–361].

Что ожидало самого Эннина, молодого японца, не завершившего свое обучение, соответственно, без диплома или какого-либо иного, «правильного», на взгляд чиновников, документа? У Эннина, как у некоторых других японских и корейских монахов, не было специальных документов от китайского Отдела жертво-

приношений. В дневнике есть запись, выражающая опасения молодого монаха, очевидца случаев, когда при отказе возвращаться к мирской жизни монаху выносили смертный приговор. Эннин пишет, что ему пришлось срочно собрать все свои пожитки: дневниковые записи, скопированные сутры, мандалу — всего четыре корзины. На имевшиеся деньги он купил трех ослов, но двинуться в путь не мог, так как ожидал принятия решения по поводу своего пребывания в Китае. Эннин пишет в своем дневнике: «Я не сожалею о своем возвращении к мирской жизни. Я просто жалею о том, что не могу взять с собой скопированные мной священные тексты. Буддизм запрещен по указу императора, поэтому я боюсь, что будь сутры со мной, в пути меня станут обыскивать многочисленные чиновники и гвардейцы и, обнаружив правду, обвинят меня в неповиновении высочайшему указу» [3, 363].

Среди 39 монахов с неправильными документами, были и двое японцев. По вердикту, чужеземных монахов решено было проводить в далекий город Бяньцзин (совр. Кайфэн), лежащий в 1400 ли от столицы, в пути их сопровождал китайский монах-расстрига. Он просил своих попутчиков сохранять спокойствие и всячески утешал и напутствовал их. Монахам были вручены дары — сандаловый короб и изображение буддийского божества. Переодевшись в одежды мирян, японские монахи продолжали свой путь в сопровождении семи образованных китайцев, которые добились новых документов для права следовать в две провинции. Что касается права возвращения на родину, то тут Эннину пришлось нелегко — много раз он обращался через влиятельных лиц в ведомство, но сумел получить нужное разрешение лишь после того, как научился пускаться на всякие ухищрения и давать взятки. Ситуация сыграла беднякам на руку, — благодаря чему они добились позволения вернуться на родину. Вся эта бюрократическая волокита заняла у Эннина два года. По дневниковым записям видно, как помогали японским монахам в прохождении границ провинций китайские чиновники и настоятели монастырей. Так, к примеру, один высший чиновник принес Эннину пять собственноручно написанных документов и обращений к знакомым чиновникам, которые следовало отдать на разных заставах.

В истории из сборника *сэцува* «Удзи сюи моногатари» Эннину пришлось бежать и скрываться от преследователей сначала в заброшенной молельне среди статуй будд и бодхисаттв, затем же искать убежища в дальней провинции. Безусловно, понимая исторические корни жанра *сэцува*, его фольклорную составляющую, приходится сопоставлять данные *сэцува* с историческими источниками. В дневнике Эннина нет таких эпизодов, но есть информация, которую народная молва могла переиначить, домыслить и выдать в том виде, в котором до нас дошел рассказ в сборнике «Удзи сюи моногатари». Записи того времени, когда путешествие по заставам и провинциям подошло к концу, содержат сведения о конечном пункте следования — портовой провинции, расположенной в местности реки Хуайхэ с ее многочисленными протоками. Местных жителей путешественники охарактеризовали как злых и мутных, словно воды реки, из которой они пьют; они крайне недоверчивы к чужестранцам и ничему не верят. Далее встречается характеристика жителей другой местности, которые добры и приветливы, открыты для общения и сострадательны. Следующее описание вновь дает сведения о жестоких и злых жителях местности. В последующих записях Эннина чередуются лаконичные характеристики жителей той или иной местности — то как злых и нелюбимых, то как вежливых и добрых. Замок-красильня, расположенная в дальней провинции высоко в горах, вполне может рассматриваться как аллегория, собирательный образ всех тех застав и провинций с их бессердечными и злыми жителями, которые встречались на пути монаха.

Из дневниковых записей известно, что невзгодам Эннина и его попутчиков не было предела, — когда они дошли до вожделенного порта с кораблями, отправлявшимися в Японию, их ждала досадная новость об истечении срока действия документов, без которых им нельзя было сесть на корабль. По совету местного чиновника, они направились через заставы и провинции туда, где им могли бы помочь. Именно об этом пути через горы Эннин пишет как о самом тяжелом, — будь то злые местные жители или узкие горные тропы, по которым было страшно идти. Даже в самых дальних северных провинциях царил полный хаос — руины храмов, переплавленные

колокола и статуи будд, нищие монахи-расстриги, лишившиеся пропитания и одежды, вынужденные воровать. Монашеские одеяния сжигались, золото со статуй соскабливалось, остальное храмовое добро шло в императорскую казну. Эннин с болью пишет о сожжении почитаемых мандал и сутр. С одной стороны — ужасные картины беспорядков и разрухи в стране, с другой — сложнейшая бюрократическая система танского Китая, усложняющая жизнь простым монахам вроде Эннина и его спутников.

Данный рассказ можно отнести к жанру несказочной прозы и назвать идеальным «сырьем» для жанра *сэцува*. Однако сложно назвать эту историю преданием, несмотря на достоверные исторические события и эпизод из жизни реальной личности. Тут мы сталкиваемся с проблемой разграничения жанров несказочной прозы из-за ее гибкости, текучести и способности к адаптации к местным условиям. Будучи изначально преданием (на что указывают такие факторы, как реальное историческое лицо, недавно произошедшие исторические события, невымышленная страна и правитель), эта история про злоключения Эннина обросла небылицами и домыслами рассказчиков. Один сюжет мог принимать самые разные формы — от былички и предания до сказки [4, 170].

Таким образом, перед нами предание, обрамленное в рамки закона жанра *сэцува*, поэтому встает вопрос: где правда, а где вымысел? Фольклорист А. А. Гончарова упоминает в своей статье замечание известного исследователя камчатского фольклора И. С. Вдовина о жанровых признаках предания, которые являются препятствием для безоговорочного использования его в качестве научного источника. По словам исследователя, «в них нет точно фиксированных указаний на время, а вместо этого стереотипная фраза: «Это было давно». Кроме того, — справедливо замечает ученый, — «реальная основа преданий часто обволакивается фантастическими добавлениями» [5, 45].

Как известно, каждый рассказ сборника *сэцува* начинается с неперемного зачина: «Это было давно», «И это было давно», «Давным-давно» и т. п. Интересно выяснить, для чего эпизод из жизни известного религиозного деятеля был дополнен таким

фантастическим сюжетом, выражением каких эмоций послужило описание злоключений Эннина в замке-красильне?

Сказочно-фантастическая часть этого рассказа отсылает читателя к древней мифологической традиции: «самая дальняя провинция», куда направился монах, высокие горы, через которые он шел, — обладает семантикой долгого, нелегкого пути для последующего испытания героя (попадание в крепость-красильню), возможной помощи от встречного (привратник). Сама дорога может служить маркером «своего» и «чужого», а также пути души в загробный мир, нечистое место, что особенно усиливается на развилках дорог, пересечениях ими ворот, границ, мостов. «Наконец, почти все запредельные земли, куда лежит путь эпического и сказочного героя, в той или иной степени обладают признаками потустороннего мира, в этом смысле дорога и здесь соединяет «свое» и «чужое» (именно в мифологическом плане)» [6].

Таким образом, фантастическая составляющая рассказа — ряд символов, указывающих на новые опасности и злоключения на пути молодого монаха, и без того находящегося на чужбине. Еще одним негативным символом служит жилище, где не видно хозяев. Поместье, судя по высокой крепостной стене, привратнику и уйме содержащихся там людей, должно принадлежать зажиточному человеку, однако наш герой ни разу не видит владельца, а только привратника и надзирателя, присматривающего за узником, охраняющего и подающего время от времени пищу с подмешанным зельем. В мифологической традиции невидимый хозяин жилища обретает образ демона. Неклюдов пишет о том, что сказочный образ пустого дома и повествование о его посещении живым человеком может трактоваться как посещение потустороннего мира [7].

В данном случае дом богатого владельца кажется пустым, да и хозяина не видно, кроме как обслуги и множества людей: как живых, галдящих, деловито снующих по двору, так и молчаливых, мучимых, иссохших, находящихся на грани смерти. Эти две категории людей, которые содержатся в разных концах пространства крепости, отделены друг от друга высокой оградой. Казалось бы, кроме Эннина никто из живых ими не интересуется, как человек из посюсторонней жизни не имеет возможности заглянуть в мир

потусторонний. Эти две крайности человеческого существования напоминают буддийский ад, по какой-то причине воцарившийся на земле. Описание невероятных, полуфантастических манипуляций с живыми людьми — маркер адских мучений, картин ада на земле в этой, посюсторонней жизни для наиболее эффективной передачи реальных исторических событий, полных трагизма, хаоса, агрессии и кровопролития.

Так же сказочен мотив побега монаха при помощи внезапно возникшей большой собаки, которая вцепилась в его рукав и тащила в правильном направлении, пока не вывела бедолагу за пределы крепости-красильни. Собака в Японии издревле считалась охранителем, а также проводником в потусторонний мир. Образ собаки как мистического защитника возник от популярных в Китае скульптурных изображений львов-охранителей буддийских храмов. Уже в эпоху Хэйан этот образ льва трансформировался в образ собаки и надежно прижился в качестве внешнего оберега храмов. В «Удзи сюи моногатари» встречается еще одна история, в которой большой белый пёс назван «священным животным, наделенным божественной силой». Таким образом, собака послужила проводником из потустороннего мира в посюсторонний для Эннина, угодившего в «ад на земле».

Возвращаясь к самому началу рассказа, нельзя пренебречь довольно занимательной сценой в молельне, когда Эннин прячется среди статуй от своих преследователей, при этом вознося молитву Защитнику Закона царю Фудо-мёо — одному из главных божеств тантрического буддизма. Как мы помним, преследователи обнаруживают еще одну новую статую Фудо-мёо, которой прежде не было, но не беглеца. Уже при осмотре статуи она превращается в Эннина, чем повергает чиновников в ужас. Что бы могло послужить толчком к описанию такой невероятной сцены с участием божества и статуй? И вновь идет череда — правда-вымысел, так характеризующая жанр *сэцува*. Однако, на первый взгляд фантастический, эпизод из жизни Великого учителя Тэндай не так и прост. Одним таким кратким эпизодом можно передать слушателю и читателю важную информацию о реальном персонаже: известно, что Эннин занимался углубленным изучением тантрического буддиз-

ма, его текстов и практик. Тантрический буддизм, называемый по-японски *миккё* (тайное учение), привнес в Японию пантеон многочисленных будд и бодхисаттв, тайные практики, передаваемые от учителя к ученику, особые ритуалы, граничащие с магией. За главное божество почитается Нерушимый царь, защитник Закона Фудо-мёо, изображаемый крайне свирепым и страшным. Более того, концовка рассказа о том, что Эннин, вернувшись в Японию, стал распространять учение Сингон, хоть он и относился к буддизму тэндайского толка, напоминает нам о тантрической составляющей школы Сингон и том, что Эннин успешно освоил практики тантрического буддизма.

В *миккё* существует вера в Фудо-мёо как в защитника от всех бед — недаром Эннин обращается именно к этому божеству. Однако есть в ритуальной практике школы Сингон техника трансформации в божество. Эта техника базируется на ритуале «безмолвных возможностей» *кадзи* и йогической практике. Поначалу практик *миккё* представляет себе знак санскритского алфавита, который обычно закреплен за каждым божеством эзотерического буддизма, затем священный атрибут, с которым обычно ассоциируется божество (меч, ваджра, лассо и т. п.). Далее идет визуализация всего облика в каноническом виде, а напоследок практик должен достичь проекции божества на себя, таким образом, он входит в божество, а оно в практика. Все происходит так, как мы видим свое отражение в зеркале, но одновременно представляя и себя в теле божества, и божество в своем теле [8, 154–156].

Вполне возможно, что либо народная молва, очарованная ритуальной практикой монахов *миккё*, либо автор-составитель сборника наполнил эту историю такой основной символикой тантрического буддизма, как царь Фудо-мёо, многочисленные статуи, волшебное слияние монаха с почитаемым божеством. Заодно таким способом в истории показано высочайшее мастерство и глубокие познания молодого монаха. По возвращении на родину Эннина приближают к императорскому двору, чем он возвышается над монахами школы Сингон, на которых обычно лежала ответственность за моления и ритуалы государственного значения. Благодаря знаниям, полученным в Китае в монастыре на священ-

ной горе Утай-шань, карьера Эннина стремительно растет: он учреждает особые ритуалы и обряды, собственный напев молитвы будде Амиде, основывает храм Ёкава на горе Хиэй. Таким образом, Эннин сохранял и китайские традиции школы Тянтай, и создавал собственные.

С Эннина также начинается традиция наречения великих патриархов буддизма посмертными именами. После своей кончины в 866 г. он получает посмертное имя Дзикаку-дайси — Великий учитель, сострадательный и просветленный.

Литература

1. Удзи сию моногатари 宇治拾遺物語 (Рассказы, собранные [в] Удзи) // Кобаяси Кадзухару, Масуко Кадзуко котю, яку 小林保治 増子和子 校注・訳 (Коммент. [и] пер. [со старояп.] Кобаяси Кадзухару, Масуко Кадзуко). Токио 東京: Сёгаккан 小学館, 1996 (Синхэн Нихон котэн бунгаку дзэнсю 新編日本古典文学全集 (Вновь составленное полное собрание классической литературы Японии)). Т. 50.

2. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001.

3. Ennin's Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law. Trsl. by E. O. Reischauer. New York: Ronald Press, 1955.

4. Зуева Т. В., Кирдан Б. П. Русский фольклор. М., 2002.

5. Гончарова А. А. Предания в сказочной прозе ительменов (камчадалов) и коряков / Вестник КРАУНЦ. Гуманитарные науки. Вып. 2 (20). 2012.

6. Неклюдов С. Ю. Движение и дорога в фольклоре. Электронный ресурс <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov26.htm>

7. Неклюдов С. Ю. Человек в чужом доме. Электронный ресурс <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov57.htm>

8. Taiko Yamasaki. Shingon. Japanese Esoteric Buddhism. Boston, London: Shambala Ed., 1988.

*Климов Вадим Юрьевич,
кандидат исторических наук
старший научный сотрудник отдела Дальнего Востока
Института восточных рукописей РАН
заведующий кафедрой восточных языков и культуры РХГА
klimovvadim@rambler.ru*

**Христианство в Японии
во 2-й половине XVI – начале XVII вв.:
миссионеры, христианские
даймё, источники (краткий обзор)**

По одним данным, в 1542 г., по другим — в 1543 г. у южных берегов Японии (остров Танэгасима) появились первые европейцы. Это были португальцы во главе с Мендос Пинто (Fernao Mendes Pinto) (1509?–1583). Его корабль, потерявший управление, прибило к берегу южного острова Танэгасима. Это произошло то ли в 1542 г., то ли в 1543 г. В японском письменном источнике «Повествование об огнестрельном оружии» («Тэппо:ки», 「鉄砲記」) сообщается об этом событии следующее: Нампо Бунси 南浦文之 (?–?) монах-конфуцианец храма Тайрю:дзи 大龍寺 в провинции Сацума 薩摩国 по просьбе Танэгасима Хисатоки 種子島久, под управлением которого находился остров Танэгасима 種子島, изложил на бумаге историю того, как в руки Танэгасима Токитака 種子島時堯 (1528–1579) попало первое огнестрельное оружие в количестве двух штук от португальцев, судно которых выбросило на берег в 1543 г. Не исключено, что несколько преувеличена роль князя Танэгасима Токитака в распространении и производстве огнестрельного оружия в Японии. Обращает на себя внимание, что Нампо Бунси написал это «повествование» в 1606 г., то есть через 60 лет после прибытия португальцев. Вероятно, он пользовался теми разрозненными записями, которые ему передал Танэгасима Хисатоки [8].

За португальцами последовали испанцы в 1585 г., голландцы в 1600 г., англичане в 1613 г. [3, с. 251]. В скором времени, в 1549 г.,

на территории нынешнего города Кагосима, клан Сацума, высадился христианский миссионер Франциск Ксавье (Francis Xavier, английская версия написания фамилии и имени, по-испански: Francisco de Javier; по-японски: Дзабиэру, ザビエル, 1506–1552) в сопровождении двух помощников. Он представлял Орден иезуитов. Ксавье родился в области Басков в Испании, учился в университете в Париже, стал одним из основателей Ордена иезуитов. На него была возложена миссия нести христианство народам Азии. В 1541 г. он покинул Европу, проповедовал в Индии, Малакке, где встретил японца по имени Андзиро:. Его рассказы пробудили желание начать проповедь в Японии. 15 августа 1549 г. в сопровождении Андзиро: (アンジロウ, 1512/1513–?), выполнявшего роль переводчика, и двух помощников высадился в Кагосима, где сейчас предположительно на месте их высадки возведен памятник. Андзиро, по-видимому, был первым христианином-католиком среди японцев. Есть версии, что его звали Ядзиро: (ヤジロウ) или Андзэро: (アンゼロウ). Был купцом, уроженцем города Кагосима. Есть также предположение, что Андзиро: служил моряком на военном корабле клана Сацума. Поскольку совершил убийство, то, скрываясь от правосудия, бежал в Юго-Восточную Азию. На португальском корабле перебрался в Малакку, где и встретился с Ксавье. В 1547 г. в течение года учился в христианской школе Святого Павла в Гоа, прошел обряд крещения, получил христианское имя Павел де Санта Фе (Османов Е. М. пишет, что известен он «под именем Пауло де Санта Фе, или Павел») [2, с. 56]. 15 августа 1549 г., сопровождая Ксавье, высадился на берег в Кагосима. Оказывал всевозможную помощь в миссионерской деятельности Ксавье: устроил ему встречу с Симадзу Такахиса 島津貴久 (1514–1571), даймё клана Сацума, обучал его японскому языку, по всей видимости, сацумскому диалекту японского языка, делал переводы фрагментов священных текстов. Обратил свою семью, родственников, друзей в католическую веру. Но энтузиазма хватило ненадолго, в начале 1551 г. он перебрался в Китай, в порт Нимпо 寧波, где был убит разбойником. Ксавье тоже пробыл в Японии недолго, до 1551 г. Ему удалось обратить в католичество около 100 японцев. В 1550 г. Ксавье посетил Хирадо 平戸

и Ямагути 山口. Желая получить официальное разрешение вести проповеди по всей территории Японии, отправился в Киото, пытался безуспешно встретиться с императором Гонара 後奈良天皇 (1496–1557, правил 1526–1557, 105-й император Японии). Ксавье не скупился на подарки, встречаясь с людьми, власть предержавшими. Так, иезуит Бернар (Bernard) приводит подробный список подарков, преподнесенных Ксавье даймё О:ути Ёситака 大内義隆 (1507–1551), владевшему юго-западной частью страны (а точнее, семью провинциями: Суо 周防国, Нагато 長門国, Будзэн 豊前国, Тикудзэн 筑前国, Аки 安芸国, Ивами 石見国, Бинго 備後国), в качестве благодарности за полученное разрешение вести беспрепятственно миссионерскую деятельность в его землях. «Среди них были такие диковинные для японца того времени вещи, как часы, манекордио или шпинет — род старинного музыкального инструмента о семидесяти струнах, кремневая пицаль с тремя стволами, целый кусок парчовой материи, флаконы из хрусталя, зеркала, очки, португальская одежда и тому подобные вещи. Подобного рода подарки преподнесли сёгуну миссионеры Organtino и Luis Frois» [3, с. 251]. В 1551 г. Ксавье вернулся в Индию. Затем он решил вести миссионерскую деятельность в Китае, но по пути туда умер 3 декабря 1552 г. После Ксавье европейские миссионеры добились заметных успехов в миссионерской деятельности на территории острова Кюсю, и прежде всего в портовом городе Нагасаки, куда с 1571 г. ежегодно заходило португальское торговое судно.

В то время в Японии не было центральной власти, могущей эффективно контролировать территорию всей страны. В стране шла междоусобная война, известная в японской историографии под названием «сражающиеся провинции» (сэнгоку дзидай, 戦国時代), когда, практически, все воевали против всех. Поэтому князья (даймё:) располагали всеми властными полномочиями и свободой принятия решения на подвластных им территориях, в том числе и создании условий для распространения христианства. По этой причине миссионеры стремились прежде всего обратиться в христианскую веру даймё. Заручившись поддержкой последних христианские священнослужители могли беспрепятственно вести миссионерскую деятельность. Этим и объясняется стремитель-

ный рост количества христиан в стране, и особенно на острове Кюсю. Достаточно отметить, что в 1549–1560 гг. было около 6000 верующих, в 1560 г. — 18000–20000 чел., в 1579 г. — 130 000 чел., в 1587 г. — 200 000 чел., в 1592 г. — 217 500 чел., в 1601 г. — 300 000 чел., в 1614 г. — 370 000 чел. [7, с. 68]. Поэтому попытаемся, по возможности, перечислить поименно всех влиятельных князей, принявших христианство. Это позволит нам более объективно судить, насколько глубоко проникло христианство в Японии и насколько влиятельные политические фигуры того времени приняли христианство.

Из провинции Хидзэн 肥前 (ныне вошла частично в префектуру Сага 佐賀県, частично — в префектуру Нагасаки 長崎県, остров Кюсю) стал христианином О:мура Сумитада 大村純忠 в 1563 и получил имя при крещении Дон Барталамео (Dom Bartolomeu). Под его контролем находился район Соноги в провинции Хидзэн. Побудительным мотивом принятия христианства стало обещание иезуитов захода португальских судов в гавани его владения и расширение торговли с португальцами. В 1580 г. он даже выделил землю в Нагасаки для миссионеров-иезуитов. Стоит отметить, что его старший брат Арима Ёсисада 有馬義貞 (?–1576) в 1576 г. прошел обряд крещения, стал христианином, но вскоре в конце того же года скончался.

В 1563 г. в столичном районе Кинай 畿内 военачальник Икэда Танго-но ками Норимаса (Икэда — фамилия, Танго-но ками — титул, имя — Норимаса) стал новообращенным христианином. На следующий, 1564 г. в центральной части страны в провинции Ямато 大和国 (ныне префектура Нара 奈良県) Такаяма Укон 高山右近 (1552?–1615) стал христианином, при крещении получил имя Дон Юсто (Dom Justo). Он был старшим сыном Такаяма Хида-но ками (Хида-но ками - титул, который условно можно перевести как «Повелитель провинции Харима», на самом деле он не владел этой провинцией; настоящее имя Ёритэру 頼照) (?–?). Его отец раньше него принял христианство, известен под христианским именем Санчо サンチヨ, на японский лад звали его Санга 三ヶ. Так что Укон стал вторым в роду христианином и выбор этот сделал, по-видимому, осознанно. Он оказал влияние на Гамо: Удзи-

сато 蒲生氏郷 (1556–1595), и последний принял христианство без участия Укон. При крещении Гамо: получил христианское имя Дон Лео (Dom Leao). Позже они вдвоем (Такаяма и Гамо:) убедили Курода Ёситака 黒田孝高 (1546–1604) (также он известен в истории Японии под именем Курода Дзёсуй 如水) стать христианином в 1585 г., при крещении он получил христианское имя Симеон (Dom Simeao). Курода был даймё в провинции Харима 播磨国 (ныне часть префектуры Хё:го 兵庫県). Принятие им христианства во многом было продиктовано тем, что Тоётоми Хидэёси 豊臣秀吉 (1537–1598) и Токугава Иэясу 徳川家康, которым он служил, первоначально положительно относились к христианству. В 1589 г. он ушел на покой, поставив во главе дома сына Курода Нагамаса 黒田長政 (1568–1623). Нагамаса, следуя примеру отца, стал христианином, при крещении был назван Дамиан (Damiao) [8].

О:томо Ёсисигэ 大友義鎮 (1530–1587) в 1562 г. стал буддийским монахом в миру (ню:до:, 入道) и принял буддийское имя Со:рин 相隣, в 1578 г. принял христианство, при крещении получил имя Дон Франциско (Dom Francisco). Несколько раньше его близкий родственник Итидзё: Канэсада 一条兼定 (?-?) стал новообращенным христианином. О:томо Со:рин контролировал провинцию Бунго 豊後国 на острове Кюсю (сейчас это часть префектуры О:ита 大分県) и был одним из самых могущественных даймё на Кюсю. Он принял христианство после нескольких лет общения с миссионерами, и, по-видимому, его решение было обдуманно и лишено ожиданий прямых каких-то выгод от этого.

Кониси Рю:са 小西隆佐 (?-1592) был близким вассалом Тоётоми Хидэёси, исполнял обязанности губернатора города Сакаи (Сакаи бугё, 堺奉行), принял христианство, после этого его стали звать христианским именем Дзё:тин 常珍. Его сын Кониси Дзёсэй 小西女如清 больше известен под именем Юкинага 行長 (?-1600) тоже стал христианином, при крещении его именовали Августином (アゴスチーニヨ; アウグスチヌス). После смерти Тоётоми Хидэёси он поддержал Исида Мицунари 石田三成, который потерпел поражение в 1600 г. в битве при Сэкигахара. Кониси Юкинага после этого был казнен через отсечение головы в Киото на песчаной отмели реки рядом с улицей Рокудзё: (Кё:то Рокудзё: кавара, 京都六条河原) [8].

Наибольшее количество князей, принявших христианство, приходится на время с так называемого инцидента в буддийском храме Хоннодзи 本能寺 (предательское нападение на Ода Нобунага, первого объединителя Японии, и его самоубийство) в 1582 г. до окончания строительства замка в О:сака (О:сакадзэ:, 大坂城) Тоётоми Хидэёси, вторым объединителем страны. Именно в это время наиболее могущественные даймё приняли христианство: Гамо: Удзисато, Курода Ёситака. Большую роль в распространении христианства в ближайшем окружении Тоётоми сыграл Такаяма Укон. Он едва не убедил еще одного видного военачальника того времени Хосокава Тадаоки 細川忠興 (?-?) принять христианство. Однако его жена прошла обряд крещения и стала христианкой, получила имя Гарася ガラシヤ.

1 марта 1587 г. Тоётоми Хидэёси отправился покорять Кюсю. Пребывая на острове, он, столкнувшись с некоторыми тревожащими его последствиями христианизации Кюсю, сформулировал кратко пять вопросов, адресованных Коэлхо, руководителю миссионеров. В частности, 1) почему японцев силой заставляют принимать христианство; 2) почему подверглись уничтожению на некоторых территориях острова буддийские храмы и синтоистские святилища; 3) почему подвергаются преследованию буддийские священнослужители; 4) почему христиане много употребляют мясо; и, наконец, одно из серьезных обвинений — 5) почему миссионеры попустительствуют продаже японцев в рабство. Коэлхо на последний вопрос ответил, что святые отцы не в состоянии воспрепятствовать работорговле и вывозу японцев в Португальскую Индию и другие места, и что необходимо издать указ, запрещающий иностранцам (речь в данном случае шла о португальцах) заниматься работорговлей. Ответы Коэлхо не удовлетворили Тоётоми [1, с. 205–207], и он в июле 1587 г. издал в городе Хаката 博多 на Кюсю указ, ставящий вне закона христианство. Этот законодательный акт получил название «Указ о запрете христианства» («Кириситан кинрэй» キリシタン禁令), или же «Указ о запрете годов Тэнсё:»¹ («Тэнсё: кинрэй» 天正禁令). Это был первый зако-

¹ Эра годов Тэнсё: охватывает временной промежуток времени с 25 августа 1573 г. по 10 января 1593 г.

нодательный акт в долгой череде указов, преследующих христиан. Первый же указ принят был 24 июля 1587 г., или в 19-й день 6-й луны эры годов Тэнсё:¹ и состоял из пяти пунктов:

[1] Япония — страна богов, запрещается распространение христианства.

[2] Карается за разрушение буддийских храмов. Нельзя жертвовать земли [христианским] церквям.

[3] Иностранцы миссионеры должны покинуть пределы страны в течение 20 дней.

[4] Разрешается свободное прибытие португальским судам с торговыми намерениями.

[5] Разрешается прибытие кораблей из христианских государств, если они не создают препятствий для Учения Будды».

Нельзя не отметить, что Тоётоми Хидэёси, в отличие от Ода Нобунага 織田信長 (1534–1582), вернулся к системе традиционных ценностей и в первом же пункте возвращается к привычной для японцев того времени аргументации: «Япония — страна богов», а потому никаких иноземных религий и не надобно.

Первоначально Тоётоми Хидэёси хотел разделить христианство и торговлю с европейскими государствами, подданные которых были христианами. В 1590 г. Тоётоми Хидэёси перешел к системе лицензирования внешней торговли (сюинсэн бо:эки, 朱印船貿易). До этого Китай с 1547 г. запретил японским торговым судам заходить в китайские порты. Им ничего не оставалось, как вести торговлю с Филиппинами и странами Юго-Восточной Азии. Тоётоми Хидэёси, а вслед за ним и Токугава Иэясу, стремясь сосредоточить в своих руках всю полноту власти в стране, взял под свой контроль и внешнюю торговлю. К примеру, из 350 лицензий с красными печатями (сюиндзё:, 朱印状)², выданных военным правительством

¹ А. А. Искендеров ошибочно указывает дату 19 июня 1587 г. Он не перевел дату, указанную по японскому лунно-солнечному календарю, на европейский календарь, а это будет 24 июля 1587 г.

² Первое повеление, скрепленное красным оттиском печати, восходит к 1512 г. Такого рода письменные распоряжения в японском источниковедении относятся к «документам, скрепленным печатью» (имбандзё: или импандзё:, 印判状), а не к документам, скрепленным подписью в виде анаграммы (као:, 花押). Ода Нобунага, первый объединитель страны, использовал документы с красным от-

Токугава, большинство было передано купцам, 37 — даймё, 10 — самураям и 38 — европейским торговцам. В 1608 г. экипаж двух торговых судов христианского даймё Арима Харунобу участвовал в драке в португальском порту Макао. Губернатор Андре Песоа (Andre' Pessoa) силой подавил вспыхнувшие беспорядки, один из зачинщиков, японец, был казнен. Когда же в 1609 г. Песоа в качестве капитана судна «Мадре де Деус» («Madre de Deus») (это судно также известно под названием «Носа Сеньора де Граса», «Nossa Senhora de Graca») прибыл в Нагасаки, с него взяли объяснения по случившемуся инциденту в Макао. Сначала и местные власти, и военное правительство было удовлетворено полученными разъяснениями. Но затем даймё Арима, защищая своих людей, выступил с протестом, и Токугава Иэясу, формально отошедший от дел и находившийся в своей резиденции в Сумпу 駿府 (ныне это город Сидзуока 静岡), отдал приказ задержать Песоа. Однако последний, ночью 6 января 1610 г., предпочел взорвать судно, но не сдаваться. Этот инцидент получил название в японской историографии «Инцидент с судном “Мадре де Деус”» (Ма:дорэ-дэ-Дэусу-го: дзикэн, マードレ・デ・デウス号事件). После произошедшего инцидента торговля с португальским Макао была прервана, но возобновлена в 1611 г. [8].

В немалой степени внутривластное положение в стране, борьба за верховную власть определяли отношение к миссионерам и японским христианам. После того, как Токугава Иэясу стал сёгуном в 1603 г., в скором времени подросток Тоётоми Хидэёри, сын второго объединителя страны, стремящийся занять место отца. Хидэёри поддерживал христиан и миссионеров на западе страны, на территориях, которые он контролировал. Соответственно, Токугава не мог без подозрения относиться к проповеднической деятельности святых отцов. После победы над Хидэёри и устрани-

тиском печати в случае предоставления прав владения на земли, феодал (андо, 安堵), в случае рассылки мобилизационных предписаний своим вассалам, в случае предоставления льгот при уплате налогов (киндзэй, 禁制), а также при переписке с другими даймё. Кроме того, были еще письменные повеления, скрепленные черным оттиском печати (кокуиндзё, 黒印状), отдаваемые военным правителем (сё:гун, 將軍) князьям (даймё, 大名) и прямым вассалам военного правителя (хатамото, 旗本).

ния его с политической арены Токугава Иэясу постепенно переходит к политике преследования христиан.

После инцидента с судном «Мадре де Деус», или, скорее, в связи с этим инцидентом, военное правительство Токугава 1 февраля 1614 г. издало указ об изгнании из страны католических миссионеров (в документе был использован термин «падре» — «батэрэн» バテレン — заимствование из португальского языка). Примечательно, что проект указа был подготовлен советником правителя Токугава Иэясу, буддийским священнослужителем Исин Су:дэн 以心崇伝 (1569–1633) (поскольку он был одним из высоких иерархов буддийского храма Нандзэндзи 南禅寺 в Киото, головного храма направления риндзай 臨濟宗 школы дзэн 禅宗, и проживал в обители Контиин 金地院 на территории храма, то часто его называют «Су:дэн из обители Контиин» — Контиин Су:дэн 金地院崇伝). Также он известен под именем Хонко: Кокуси 本光国師. На него была возложена обязанность составлять проекты документов, имеющих отношение к дипломатическим связям с иностранными государствами. За свое влияние на сёгуна он получил прозвище «канцлер в черной рясе» (кокуэ-но сайсё:, 黒依の宰相). Су:дэн, в частности, готовил законодательные своды законов, регулирующих деятельность императорского двора, а также аристократических домов (кинтю:-нараби-ни кугэ сёхатто, 禁中並公家諸法度) и военных домов (букэ сёхатто, 武家諸法度)¹. После него остались важные письменные источники, имеющие также отношение к настоящей теме: «Журнал [документов] по иноземным государствам» (Икоку никки, 異国日記) и «Дневник Хонко: Кокуси» (Хонко: Кокуси никки, 本光国師日記). Дневник охватывает промежуток времени с 1610 по 1633 г. и состоит из 47 тетрадей. Именно Су:дэну было поручено подготовить проект указа об изгнании католических миссионеров (батэрэн цуйхо:рэй, 伴天連追放令). Многие уехали в Макао, Манилу. И, тем не менее, несмотря на этот указ, в стране остались продолжать миссионерскую дея-

¹ На русском языке не так много исследований, посвященных законодательным актам Японии с полным переводом источников и комментарием. Хочется привести в этой связи монографию А. В. Филиппова, посвященную «Стостатейным установлениям Токугава» и «Кодексу из ста статей» [4, с. 3–180].

тельность около 40 священников, в их число входило небольшое количество японцев.

Началось жестокое преследование христиан. В 1622 г. в Нагасаки был казнен 51 верующий. Двамя годами позже в Эдо заживо было сожжено 50 христиан. С 1616 по 1629 гг. было казнено около 750 последователей христианства [2, с. 55].

В 1633 г. было казнено 30 миссионеров. Жестокое подавление Симабарского восстания под христианскими лозунгами в 1637–1638 гг. подвело некую черту успешного распространения христианства на Японских островах. Помимо иезуитов активное участие в миссионерской деятельности с 1582 до 1632 гг. принимали францисканцы (фурансисуко кайси, フランシスコ会士). Общее их количество доходило до 60 человек, 29 из них приняли мученическую смерть. Орден францисканцев был основан 1207–1209 гг. в Италии Франциском Ассизским (лат. Franciscus Assisiensis) (1181/1182?–1226). Орден же иезуитов (по-японски: иэдзусу-кай, イエズス会) был основан в 1534 г. в Париже Игнатиусом Лойолой (Ignatius of Loyola). Одним из его основателей был Фрациск Ксавье (Francis Xavier). Хочется отметить, хотя к заявленной теме их деятельность непосредственно не имеет отношения, однако после возвращения Ордена иезуитов в Японию после падения сёгуната Токугава, они основали в Токио в 1913 г. хорошо известный сейчас университет София дайгаку (ソフィア大学) (другое название Дзё:ти дайгаку, 上智大学), в Хиросиме открыли музыкальную консерваторию Елизаветы (Эридзабэто онгаку дайгаку, エリザベト音楽大学), а также 4 полных средних школы в разных городах страны [8].

К тому времени, когда начались преследования христиан, в начале правителем Тоётоми Хидэёси, а через некоторое время и сёгунами из династии Токугава, и О:томо Со:рин, и Кё:гоку Такаёси 京極高吉 (?-?), Итидзё: Канэсада уже умерли. Только Такаяма Укон воспротивился воле фактического правителя страны и отказался покинуть лоно христианской церкви. Его феодал Акаси 明石 конфисковали, лишили звания даймё. Остальные предпочли открыто не перечить правителю. Его гнев не коснулся таких известных христианских князей, внешне продемонстрировавших покорность, как Кониси Рю:са, Кониси Юкинага, Курода Ёсита-

ка, Аи Рё:са 安威良佐 (?-?), Арима Харунобу 有馬晴信 (?-?), Гамо: Удзисато, О:мура Ёсиаки 大村喜前 (?-?), Кобаякава Хидэканэ 小早川秀包 (?-?), Ито: Сукэтакэ 伊東祐兵 (?-?). И в последние годы правления Тоётоми Хидэёси мы можем обнаружить, что ряд видных деятелей продолжали относить себя к христианам или, во всяком случае, их причисляли к таковым: Кё:гоку Такацугу 京極高次 (?-?), Кёгоку Такатоми 京極高知 (?-?), Тэрасава Хиротака 寺沢広高 (?-?), Со: Ёситомо 宗義智 (?-?), Ода Хидэнобу 織田秀信 (?-?), внук первого объединителя страны Ода Нобунага. В любом случае вскоре после последовавших запретов относительно христианства и христиан все они отказались, в конечном счете, от христианской веры. Исключение составляет Кониси Юкинага, который был формально казнен в 1600 г. за принадлежность к христианству, но фактически по политическим мотивам, потому что выступил против Токугава Иэясу в битве при Сэкигахара в 1600 г. Единственный из них Такаяма Укон до конца твердо держался веры, не отказался от нее, вынужден был в 1614 г. уехать, а точнее, был сослан на Филиппины в Манилу, где и умер на следующий год [8].

Следует особо отметить миссионерскую и культурную деятельность Валиньяни. В 1574 г. итальянский иезуит Алессандро Валиньяни (Alessandro Valignano; по-японски Бариня:но, バリニャーノ) (1539–1606) прибыл в Японию. Он в 1566 г. вступил в иезуитское общество в Риме, в нем быстро обнаружились недюжинные таланты администратора, и в 34 года Валиньяни уже был назначен инспектором, то есть ответственным за иезуитские миссии в Азии, за исключением Филиппин. Японию он посещал трижды: 1579–1582 гг., 1590–1592 гг. и 1598–1603 гг. Он был лично знаком со многими христианскими даймё и объединителями страны. Благодаря его усилиям были основаны монастырь в Усуки (ныне находится на территории префектуры О:ита 大分県 на острове Кюсю), две школы для мальчиков в Фунаи 府内 (после незавершенной буржуазной революции Мэйдзи был переименован и стал называться город О:ита 大分市) и Адзути 安土 (ныне соответственно префектуры О:ита на Кюсю и Сига 滋賀県 близ Киото, на восточном берегу озера Бива). Он поощрял изучение японского языка, истории и культуры страны. Прибыв в Японию, он провел значительные

реформы, которые затрагивали многие сферы деятельности. Отныне миссионеры были обязаны хорошо изучить японский язык, знать историю страны пребывания, привычки и обычаи японцев, приспособиться к образу их жизни, быть как можно ближе к своей пастве, чтобы создать и поддерживать доверительные отношения. И на этом пути им под руководством Валиньяни удалось много добиться. Испанцы, посетившие Японию в 1596 г., сообщали о христианских миссионерах, которые, казалось, растворились среди местного населения, ничем не выделяясь: носили те же одежды, ели такую же еду, не пользовались европейскими столами, накрытыми скатертями, салфетками, ели палочками, ходили как японцы в японской обуви [9, р. 4–6].

В своей деятельности Валиньяни столкнулся с множеством трудностей. Он выделил три наиболее значимые.

1. Недостаточное финансирование для успешной миссионерской деятельности. В частности, много денег уходило на подношение подарков князьям и местной знати. Так, если 30 раз в год приходилось посещать даймё, и от таких визитов невозможно было уклониться, глава миссии должен был каждый раз преподнести дорогой подарок. Валиньяни удалось поначалу договориться с даймё, принявшими христианство, отказаться от подобной практики, но договоренность недолго просуществовала. Он подробно в своих отчетах описывает виды подношений, которые иезуиты преподносили знатым японцам различного социального уровня. Валиньяни в своих отчетах подчеркивал, что миссия не в состоянии перейти на самофинансирование и изыскать в Японии источники финансирования для дальнейшего развития. Князья, принявшие христианство, по его наблюдениям, люди богатые, но, практически, если не все, то наибольшая часть поступлений в их казну уходила на материальную и финансовую поддержку своих вассалов и сторонников, чтобы удержать власть в непрекращающейся междоусобной войне. Нескончаемые подношения князьям и знати, от расположения которых зависит их успешная деятельность, истощают казну миссии. Япония географически очень удалена от Европы, и обещанная финансовая помощь далеко не всегда вовремя доходит до миссии в Японии. Другие же миссии в ази-

атских государствах, в отличие от Японии, колонизированных испанцами и португальцами, могут рассчитывать на поддержку колониальных властей. В Японии же миссионеры лишены такого источника финансирования.

2. Ко второй проблеме Валиньяни относил несовпадение, если можно так сказать, в целом культурологического кода европейцев и японцев. Это выражалось и в манере поведения, и в образе жизни. Европейцы, носители европоцентрических идей, рассматривавшие народы Азии в целом и, в частности, японцев, как нижестоящих в общественном развитии, считали своей миссией ввести в лоно христианской цивилизации отсталые народы. В своей миссионерской деятельности европейцы сталкивались с непониманием, а порой и неприятием их «благих поступков». Миссионеры достаточно быстро поняли, что японцы гордились и своей страной, и своей культурой, и историей, а иностранцев, в частности португальцев и испанцев, считали «южными варварами». Для европейцев, полагавших, естественно, что Европа — центр мира, цивилизации и религии, это было неприятным открытием. Еще Франциск Ксавье, первый из христианских миссионеров, прибывших в Кагосима в южной части Кюсю, отмечал, что японцы высокого мнения о себе и своей стране, они полагают, что ни одна нация не может выдержать сравнения с ними по части воинской доблести и мужества, и смотрят на иностранцев свысока. Сам же Валиньяни писал, что, по мнению многих японцев, европейцы бежали в Японию от нищенской жизни в европейских странах в поисках лучшей жизни, оправдывая свое пребывание проповедями о Христе. Поэтому рассказы миссионеров о процветающей Европе, ее высокой культуре и христианстве воспринимались с подозрением и недоверием. Поэтому для Валиньяни важно было найти средство, которое бы убедило подозрительных японцев в превосходстве европейской цивилизации. Отправка в Европу делегации молодых японцев, принявших христианство, наилучшим образом отвечала этим целям. И Европа лучше бы познакомилась с Японией, и японцы, ее правители после возвращения посольства могли бы в личной беседе с вернувшимися молодыми людьми убедиться в неправоте своих представлений о Европе. А юноши, побывав-

шие в Европе, стали бы ревностно исполнять свой христианский долг и стать в будущем священнослужителями новых католических церквей и обращать все большее количество «язычников» в истово верующих католиков.

3. Противоречия, имевшие место быть между иезуитами и другими орденами католической церкви. Исторически сложилось, что иезуиты в лице Франциска Ксавье и сопровождавших его священнослужителей первыми в 1549 г. прибыли на японскую землю. Они были испанцами. Но во многом в своей деятельности зависели от Португалии. Миссионеры отправлялись на Дальний Восток из Лиссабона на португальских торговых судах. По пути в Японию они останавливались в португальских владениях: Гоа (Индия) и Макао (Китай). По мере увеличения верующих японцев возникла проблема нехватки священнослужителей и монахов. Францисканцы, обосновавшиеся на Филиппинах, узнав об успехах иезуитов, также захотели принять активное участие в миссионерской деятельности. В других странах, как правило, бок о бок, взаимодействуя, работали различные католические ордена, хотя и не всегда в полном согласии. Но Валиньяни придерживался мнения, что, несмотря на нехватку священнослужителей-иезуитов, не привлекать представителей других орденов. По его мнению, многие монахи, работавшие в Латинской Америке или на Филиппинах, имеют опыт обращения язычников в христиан, который может сыграть негативную роль в Японии, которая резко отличается от стран их пребывания более высоким культурным и общественным уровнем развития. Иезуиты уже приобрели ценный опыт работы в японских условиях. В то время как вновь прибывшие представители других орденов могли бы внести сумятицу в ряды новообращенных японцев и посеять сомнения в их умах. Конечно же, францисканцы придерживались прямо противоположного мнения. И это породило в дальнейшем немало проблем [9, р. 611].

Благодаря стараниям Валиньяни в Европу было отправлена делегация юношей-христиан. Посольство [японских христиан] в Европу эры годов Тэнсё: (Тэнсё: кэнъо: сисэцу, 天正遣欧使節) отправилось в феврале 1582 г. и вернулось в Японию в июле 1590 г. Инициатива принадлежит иезуитскому миссионеру Алес-

сандро Валиньяни, она была поддержана тремя христианскими даймё с Кю:сю: О:томо Со:рин (Франциско), Арима Харунобу (Протасио) и О:мура Сумитада (Бартоломео). Четыре подростка Ито: Манчо (Mancio, 伊東マンシヨ), Тидзива Мигуэль (Miguel, 千々石ミゲル), Накаура Джюлио (Juliao, 中浦ジュリアン) и Хара Мартино (Martinho, 原マルチノ) были приняты испанским королем Филиппом II и папой римским Григорием XIII. Ито: Манчо, японское имя — Сукэмасу (1570–1612), внук военачальника Ито: Ёсисукэ (1513–1585), близкий родственник христианского даймё О:томо Со:рин. В 10 лет Сукэмасу прошел обряд крещения и учился в христианской семинарии в Арима. Тидзива Мигуэль (1570–?), японское имя — Сэйдзамон, вассал Арима Харунобу и О:мура Сумитада, финансово поддерживавшие посольство японских юных христиан в Европу. Накаура родился в местности с таким же названием (по-видимому, фамилия возникла от топонима) во владении даймё О:мура (ныне это префектура Нагасаки), учился в семинарии в Арима. После возвращения из Европы вступил в общество иезуитов, в 1608 г. был возведен в сан и стал священнослужителем. Несмотря на преследования христиан со стороны светских властей военного правительства (бакуфу, 幕府) Токугава продолжал миссионерскую деятельность и принял мученическую смерть в октябре 1633 г., когда одновременно было казнено 30 миссионеров. Хара Марутино (1570–1629), японское имя — ?, родился в местности Хасами во владении даймё О:мура (ныне часть префектуры Нагасаки), учился в иезуитской семинарии в Арима. В Гоа в 1588 г. опубликовал книгу под названием «Oratio Habita A Fara D. Martino», в которой с искренне благоговейным пиететом отзывался об Алессандро Валиньяни. После возвращения на родину в 1591 г. вступил в общество иезуитов, стал священником. После того, как светские власти Японии перешли к открытому преследованию христиан в 1614 г., Хара переехал в Макао в 1614 г., где преподавал японский язык в иезуитском колледже и помог Родригесу Чузу (Fr. Rodrigues Tcuzzu) написать книгу «Historia da Igreja do Japao (1620–1634)». Умер в Макао 23 октября 1629 г. [8].

Несмотря на то, что Тоётоми уже издал указ о преследовании христиан, он принял посольство, вернувшееся из Европы, 3 мар-

та 1591 г. во дворце Дзюракутэй 聚楽第. Церемония была торжественно обставлена. Дорогие подарки были лично преподнесены правителю Японии. Во дворце Валиньяни приветствовал Тоётоми Хидэцугу, племянника Хидэёси. Затем делегация проследовала в зал приемов, где восседал на возвышении кампаку-доно Тоётоми Хидэёси. Валиньяни, посольство и их сопровождавшие португальцы три раза низко поклонились. Затем последовала церемония «сакадзуки», в которой обменивались чашечками сакэ, а за ней непродолжительная беседа. Японские юноши сыграли на европейских музыкальных инструментах и спели европейские песни. После приема у Тоётоми Хидэёси молодые люди отправились в Нагасаки во владения Арима Харунобу и О:мура Ёсидзаки. Миссия посольства была успешно завершена [9, p. 152–159].

В 1590 г. Валиньяни привез в Японию печатный станок с наборным шрифтом, вначале начали печатать в местечке Кадзуса 加津佐版 на южной оконечности полуострова Симабара, провинция Хидзэн (ныне префектура Нагасаки) и в Амакуса 天草版 провинции Хиго (ныне префектура Кумамото), а затем в Киото 京都版. В 1598 г. начали печатать в Нагасаки 長崎, но когда стали изгонять из Японии миссионеров в 1614 г., то печатный станок перевезли в Макао. Печатная продукция этих типографий получила название «Христианское издательство» (кириситан-бан, キリシタン版). На протяжении почти четверти столетия были отпечатаны книги и памфлеты религиозного содержания: пособия по литургии, катехизисы, духовная литература, напечатанная латинскими буквами японские слова (ро:мадзи, ローマ字) или же японской слоговой азбукой с небольшим включением иероглифики. Около 30 наименований книг дошло до наших дней. Хранятся они в университетах Японии и Европы. Среди них хочется отметить словарь на трех языках — латинский, португальский, японский — (Рапонити дзитэн, 「羅葡日辞典」), изданный в типографии Амакуса в 1595 г. на 30 000 слов, 908 страниц. За основу был взят латинский словарь, впервые изданный в 1502 г. В этой же типографии были изданы наборным шрифтом литературные произведения из японской классики — «Повесть о доме Тайра. Книга [издательства] Амакуса» («Амакусабан. Хэйкэ моногатари, 「天草本平家物

語]), европейской классики — «Басни Эзопа. Книга [издательства] Амакуса» («Амакуса-бон Исопо моногатари», 「天草本イソポ物語」), имя Эзопа писали и слоговой японской азбукой (каной) — Исопо, イソポ, и иероглификой — Исопо, 伊曾保. В этом случае название полностью писалось иероглификой 「伊曾保物語」) [8].

Что касается различия в традициях и поведенческих установок, то одним из ярких примеров может служить рассказ Луиша Фройша (1532–1597) (Luis Frois; по-японски: Руису Фуройсу ルイス・フロイス), христианского миссионера, прибывшего в Японию в 1563 г. и умершего в Нагасаки, об обычае избавляться от новорожденных у бедных семей. Фройш отмечает, что в то время очень часто женщины прибегали к аборту. Одни из-за крайней нужды, другие из-за того, что в семье было много дочерей, третьи из-за того, что не смогли бы при рождении продолжать исполнять в полной мере роль прислуги у состоятельных людей и остались бы без средств существования. И это не осуждалось, не считалось проступком, виной (тога 咎) или грехом. Родившихся нежеланных младенцев убивали. Луиш Фройш, совершая утренний или вечерний моцион по побережью, не раз видел таких убитых младенцев. Некоторые матери, не решаясь убить родившегося ребенка собственными руками, оставляли их на берегу, и воды прилива убивали их; либо же оставляли их в дренажных канавах, где их съедали голодные псы. Однажды вечером в городе Сакаи обнаружили плачущего младенца в лодке, к которой уже спешили 2–3 собаки. Об этом сообщили падре Луишу, который спас девочку, крестил, назвав ее Изабелла, став ее крестным отцом, отдал ее на воспитание в семью рыбака и взял на себя расходы по содержанию и воспитанию [6, с. 276–277].

Несколько слов стоит сказать о самом Луишу Фройшу. Родился он в Лиссабоне. 16 лет от роду стал членом иезуитского ордена, отправился в Индию. В Гоа встретился с Валиньяни и первым японским католиком Ядзиро:, уроженцем города Кагосима. Сразу же по прибытию в Японию в 1563 г., был отправлен в столичный район для ведения миссионерской деятельности. Был назначен главой священников-иезуитов. Встречался с Ода Нобунага, первым объединителем страны, Тоётоми Хидэёси, вторым объединителем. Дол-

гое время пробыл в центральной части Японии, имел обширные связи. Поэтому посылаемые им отчеты о своей деятельности в Европу с интересом все читали. В 1577 г. переехал на южный остров Кюсю. В 1883 г. Фройш получил задание от главы ордена написать «Историю распространения христианства в Японии» («Нихон-но фукэ:си», 「日本の布教史」). Обобщив все данные, собранные представителями ордена, а также собственные ежегодные отчеты, написал сочинение под названием «История Японии» («Нихонси», 「日本史」). С 1592 г., почти три года, он жил в Макао, затем, вернувшись в Нагасаки, продолжил монументальный труд над «Историей Японии». Планировал его завершить в ближайшее время, но умер от болезни в возрасте 65 лет 8 июля 1597 г. Письма и отчеты Фройша после его смерти были вскоре изданы в Европе и переведены на многие европейские языки. Рукопись под названием «История Японии» на долгие годы была похоронена в хранилище конгрегации в Макао, но потом стала переписываться и распространяться в виде копий с оригинала. В XIX в. в результате пожара рукопись была утрачена. Но копии ее сохранились. В 1926 г., впервые на европейском (немецком) языке, в Лейпциге благодаря усилиям г. Шурхаммера была издана часть рукописи Фройша, куда вошли события с 1549 по 1578 гг. [1, с. 182]. В 1977 г. в Португалии была издана наборным шрифтом на португальском языке вся рукопись. В Японии рукопись была издана в переводе на японский язык с 1977 по 1980 гг. [8; 5, т. 1, с. 1–12, 321–345].

Пребывание европейцев на японской земле способствовало развитию новых направлений в изобразительном искусстве, в музыке, в различных областях культурной жизни. В 1583 г. в Японию прибыл из Италии иезуитский миссионер Джованни Николо Giovanni Niccolò, который сумел организовать в школе для мальчиков на Кюсю преподавание курса европейской живописи. Ученики и японские художники в основном писали копии с известных европейских картин по религиозной тематике. Иезуитские миссионеры в большом количестве привозили предметы религиозного культа для украшения церквей и в качестве подарков, предназначенных для подношения знатным людям. Малая часть этих предметов дошла до наших дней. Прибытие европейцев в Японию

породило новое направление в японской живописи, известное под названием «искусство южных варваров» (намбан бидзюцу, 南蛮美術). В широком смысле под этим термином понимались не только произведения японских художников, стремившихся писать в европейском стиле, чаще всего к этому сводят понимание этого направления живописи, но и ввезенные европейские предметы искусства. Широко известны традиционно изготовленные японские ширмы, на которых изображены европейцы так, как их видели японцы в то время. Обычно они изготавливались парой. Описано и каталогизировано около 60 таких шестистворчатых ширм. Многие из них были написаны художниками, принадлежащими к японской школе Кано (Кано-ха, 狩野派), основателем которой является Кано Масанобу 狩野正信 (1434–1530). Привезенные в Японию в 1590 г. делегацией японских юношей-христиан подаренные им в Европе портреты, атласы, иллюстрированные книги в дальнейшем послужили источником вдохновения японских художников [8].

Христианство, на первых порах бурно развиваясь, не закрепились на Японских островах. Христианские даймё охотно покупали огнестрельное оружие, готовы были развивать торговлю с Португалией и другими европейскими державами, и ради этого, как оказалось, принимали христианство. Но, столкнувшись с жестоким преследованием властей, подавляющее большинство из них предпочло ради сохранения власти отказаться от христианской веры. И причиной тому были несколько факторов. Объединители страны перестали нуждаться в «заморской религии» в их борьбе за власть. Более того, они усмотрели в ней потенциальную опасность для своей личной власти и независимости страны на том этапе исторического развития. Японцы, в целом, склонны к толерантности, но, можно сказать, что политические и социальные мотивы при принятии решения превалируют над религиозными. Христианство, в той форме, которой проповедовалось, претендовало на исключительность, что не давало возможности сосуществования с другими религиями (различными буддийскими школами и синтоизмом) и вызывало неприятие в определенных религиозных и социальных кругах. Более того, часть общества воспринимала

миссионеров и новообращенных христиан как «пятую колонну», которая при определенных условиях могла бы способствовать колонизации страны. При этом представители властей военного правительства Токугава предполагали, видимо, что христиане могут сыграть роль катализатора. Христианство, отдавая предпочтение индивидуальному, ставя духовную власть выше светской, могло сыграть в неблагоприятных условиях разрушительную роль. В японском же обществе придавалось большое значение безусловному подчинению вышестоящим, отдавался приоритет интересам государства, отдельным группам лиц, социальным объединениям, а не индивидуальным интересам. Вместе с тем за довольно короткий срок христианство оказало большое влияние на культуру и искусство Японии.

Литература

1. Искендеров А. А. Тоётоми Хидэёси. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984.

2. Османов Е. М. Христианское столетие» в Японии как переходный этап к новой внешней и внутренней политике государства // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. СПб, 2009. Серия 13, вып. 2. С. 43–57.

3. Радуль-Затуловский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013.

4. Филиппов А. В. «Стостатейные установления Токугава» 1616 г. и «Кодекс из ста статей» 1742 г. Право, общество и идеология Японии первой половины эпохи Эдо. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1998.

5. Канъяку. Фуройсу Нихонси. Мацуда Киити, Кавасаки Момота (完訳フロイス日本史. 松田毅一、川崎桃太訳 = Полный перевод истории Японии, написанный Фройшу. Перевод Мацуда Киити, Кавасаки Момота. В 12 тт. Токио: Тю:о: ко:рон синся 中央公論新社, 2000.

6. Миура Кэйити 三浦圭一. Тю:сэй минсю: сэйкакуси-но кэнкю: (世民衆生活史の研究, Исследования по истории жизни на-

родных масс в средние века). Киото: Сибункаку сюппан 思文閣出版, 1982.

7. Сирё: кара: рэкиси (資料カラー歴史, Иллюстрированная история в документах) // Сирё: кацүё: тэ:ма 38 (資料活用テーマ 38, Документы к теме 38). Нагоя名古屋: Хамасима сётэн 浜島書店, 1991.

8. Сё:гакукан. Су:па:-Ниппоника, Нихон дайхякка дзэнсё, Мультимедийная энциклопедия «Super Nipponica CD ROM» (4 CD ROM), версия 1.0. [Б.м.]: Сё:гакукан, 1998. 「小学館スーパー・ニッポニカ」, 日本大百科全書. Ver. 1.0. [No place:] 小学館, 1998年, 12月.

9. Cooper, Michael. The Japanese Mission to Europe, 1582–1590. The journey of four samurai boys through Portugal, Spain and Italy. Kent: Global Oriental, 2005.

Лапин Павел Андреевич,
кандидат исторических наук,
второй секретарь Первого департамента Азии
МИД России
wajijao2000@mail.ru

Первый опыт организации православного образования в Китае во время династии Цин: к истории Албазинского мужского училища (первая четверть – конец XIX в.)

После прибытия в 1716 г. в Пекин Первой российской духовной миссии (РДМ) русская община, начавшая там свое формирование еще в конце XVII в., стала важным объектом влияния российских властей¹. Долгие годы жизни в Китае отдалили наших бывших соотечественников от их прежнего отечества. Они оказались «не очень стойкими приверженцами православной веры», «и стали постепенно “окитаиваться”» [23. С. 14–15]: «говорят одним языком, то есть китайским, одинаковую с ними (китайскими подданными. — П. Л.) носят одежду, и в самом образе жизни приняли все правила бедного, празднующего маньчжурского солдата, суеверного поклонника закону шаманскому» [14. С. 71].

С целью укрепления православного духа в среде наших бывших соотечественников российские власти принимают решение

¹ Появление в китайской столице русской диаспоры было связано с активной политикой Российского государства по освоению дальневосточных рубежей. В середине – конце XVII в. происходило сближение границ России и Цинской империи. Многочисленные стычки между российскими казаками и маньчжурской конницей нередко заканчивались взятием россиян в плен и их отправкой в Пекин (большая их часть была защитниками пограничной крепости Албазин — албазинцы), где они определялись на службу в специально образованную «русскую роту» маньчжурской армии (подробнее о российско-китайском пограничном конфликте и российской диаспоре в Пекине см., например: [2. С. 57–71; 6. С. 266–269; 16. С. 26–28, 30–32; 17. С. 55–73; 38. С. 125–132; 37. С. 83–84; 39. С. 42]).

открыть при Пекинской миссии церковное училище для мальчиков-албазинцев.¹ Его учреждение, по мнению организаторов, позволило бы не только на регулярной основе знакомить потомков россиян с православной культурой и русским языком, но и в долгосрочной перспективе дало бы возможность создать в Китае прослойку людей, лояльно настроенных к России и испытывавших доброе чувство к своему бывшему отечеству, что было весьма кстати в период установления тесных контактов между двумя империями.

Первые попытки наладить образовательно-проповедническую деятельность среди потомков проживавших в Пекине россиян наши миссионеры предприняли еще в первой половине XVIII в. В 1736 г. иеромонах Лаврентий создал «хор певчих албазинцев и выучил христианина-китайца славянскому чтению, образовав его в дьячка» [34. С. 8]. Такие случаи, правда, были единичными, и успехи предпринимаемых усилий во многом зависели от личных инициатив служителей духовного учреждения и конкретных обстоятельств. Было понятно, что без открытия учебного заведения, где специальные знания давались бы на системной основе, проведение успешной пасторской деятельности было невозможным.

Активную работу на этом направлении начал проводить начальник Десятой РДМ в Пекине архимандрит Петр (Каменский). В инструкции, подготовленной Азиатским департаментом МИД в 1818 г. еще до отправки настоятеля в Китай, указывалось, в частности, на необходимость «содержать при миссии нескольких маль-

¹ Создание в Пекине по линии иностранных религиозных организаций учебных заведений не было новым для китайской традиции гуманитарных контактов с внешним миром. Еще в 1305 г. находившийся в китайской столице миссионер-иезуит Корвино (Joannes de Monte Corvino) в письме другому иезуиту Газарню (Gazaria) упоминал о принятии к себе для обучения латинскому и греческому языкам 158 мальчиков в возрасте от 7 до 11 лет [35. С. 9]. Если эти слова соответствуют действительности, то иезуит, видимо, действовавший с уведомления столичных властей, организовал самую большую на тот момент в Китае группу по изучению иностранных языков. В минские времена преподавание латинского языка в Китае продолжилось. Во многих городах Китая иезуиты организовывали приходы, где прихожанам преподавали этот язык [35. С. 9–11]. А для знакомства их с основами христианского учения, для чего, собственно, эти приходы и создавались, с согласия императора Ваньли в 1614 г. с латыни на китайский язык была переведена Библия [35. С. 9].

чиков албазинского рода и обучать их на всем российском иждивении. Иеромонахи и дьяконы должны обучать их русской грамоте¹ и Закону Божьему, а вы (настоятель миссии. — П. Л.) будете стараться об образовании их нравственном» [26. Л. 10а; 5. С. 633].

После получения соответствующего разрешения миссия начала работу по организации училища. Учебное заведение разместили в доме, находившемся около Успенской церкви на территории северного подворья. Там было выделено несколько комнат: одна «была ученикам для занятий, а другая для спальни» [4. Л. 4об], в «небольшой со стеклянными дверьми комнате» было также предусмотрено жилое помещение для учителя [8. С. 30]. Для приема учеников все было готово, и в сентябре 1822 г. «по исправлении собранием молельни божьей открыто было для албазинских детей училище» [29. Л. 2об], «в которое поступило на первый раз семь учеников» [4. Л. 1об].

Об открытии учебного заведения архимандрит Петр доложил в МИД, который счел необходимым направить доклад на имя императора Николая I, поднесенный монарху в Москве 29 июня 1826 г. [27. Л. 1 об].

Несмотря на появление в китайской столице православного учебного заведения, российские власти пока воздерживались от масштабных действий по его развитию. Хотя Российская духовная миссия не ставила себе задачу обращения Китая в православие (в отличие от, например, служителей католических орденов), а всего лишь желала привлечь бывших своих соотечественников — албазинцев и часть лояльно настроенных к российскому духовному учреждению китайцев к православной традиции и русскому языку, она, тем не менее, испытывала на себе определенное давление со стороны китайских властей, подчас совсем неоправданное. Понимая это, Азиатский департамент вскоре после открытия училища направил в Пекин депешу, указывая начальнику миссии, что «укоренение христианского учения между малым числом албазинцев, конечно, полезно, но сие же не должно отнюдь завлекать миссию

¹ Это имелось в виду делать по той причине, что «природные албазинцы не токмо христианскую веру, но и российский язык давно забыли» [1. С. 328], который, как указывалось, «заменили китайским» [34. С. 11].

нашу в обширное поприще, которое рано или поздно может породить подозрение в китайцах и произвести невыгодные для нас на умы их впечатления» [33. Л. 10б].

Набору слушателей Албазинского училища уделялось большое внимание, так как от эффективного решения этого вопроса зависела стабильность всего учебного процесса. Как указывалось, наши бывшие соотечественники к тому времени практически полностью растворилась в китайском обществе, забыли русский язык, ввиду чего призывы российских священнослужителей жить в соответствии с православной традицией и устоями были им во многом чужды и непонятны. В этой связи миссионерам приходилось тратить много времени и средств, чтобы разъяснить албазинцам преимущества от поступления их детей в русское училище. С учетом специфики российской общины от прямого завлечения учеников пришлось отказаться и больше рассчитывать на часто возникавшие возможности задобрить старших албазинцев, заинтересовать их и склонить на свою сторону. «Угощали их как дорогих гостей и обедами, и ужинами, позволяли им у себя в комнатах пировать, шуметь и даже оставаться на ночь. Оказывали им помощи как вельможам, а чаще всего давали им в долг по большому количеству сумм» [33. Л. 16а].

Постепенно работа в российской диаспоре начала давать свои результаты. После первого набора семерых учащихся, к 1824 г. в учебное заведение были записаны 14 человек, что даже «тесная комната для училища, на первых порах для малого числа учеников отделенная, с трудом вмещала уже увеличившееся число оных» [4. Л. 6а]. Отдавая своих детей в миссию, албазинцы, однако, «не опускали случая показать, что этим они делают большую услугу и одолжение вследствие усиленных просьб со стороны русских» [33. Л. 17об].

Стоит сказать, что такой способ привлечения детей албазинцев в училище в итоге оказался малоэффективным. Явной заинтересованности у родителей учеников не было, и их желание направить подростка в училище напрямую зависело от степени «внимания» к ним со стороны священнослужителей. Если «благодарности» в какой-то момент «поступать» переставали, родители детей «на

всяком шагу выражали неудобовыносимые, неудобовыразимые, самые невежественные досады» [12. С. 14]. Некоторые из них, возможно, также испытывали опасения за чрезмерные контакты с иностранными служителями культа, поэтому «отдавая [детей], как будто пробуют, и все же обратно берут» [12. С. 14].

В итоге, в 1830 г. количество учеников сократилось до 10 человек [33. Л. 17об]. Однако к этому моменту также относят факт первого приема на учебу первых двух китайских воспитанников, зачисленных в учебное заведение не позднее лета 1831 г. [32. Л. 11 об]. Несмотря на трудности, работа миссионеров в русской диаспоре продолжилась, и уже в 1836 г. большинство родителей выразили желание вернуть своих детей за парты. Священнослужители выставили ряд условий их повторного зачисления, после удовлетворения которых обучающиеся были возвращены в миссию.¹

После того, как конфликт, как казалось, был разрешен, возникли новые затруднения, вновь закончившиеся уходом слушателей из училища². Такой поворот событий заставил служителей миссии прибегнуть к более серьезным мерам: было принято решение впредь зачислять в училище «не иначе как взяв подписку с их отцов, также ротного старшины и ротного *фындэ-бошко* (ротный командир. — П. Л.) в том, что они (родители учеников. — П. Л.) отнюдь не будут выводить их [детей] из училища без нашего (миссионеров. — П. Л.) согласия, а однажды выведенных более уже не принимают» [33. Л. 21об]. Несмотря на то, что в будущем миссионеры продолжали испытывать трудности с набором учеников³,

¹ Миссионеры требовали, чтобы «никто ни в каком случае не уводил их (детей. — П. Л.) из училища без нашего (священнослужителей. — П. Л.) позволения; чтобы никто не препятствовал нам обучать детей такими предметами, которые нами будут назначены; чтобы никто не оскорблялся, если за шалости их и за неспособность к учению мы будем исключать детей из училища» [33. Л. 19а].

² При миссионерах остались лишь «два мальчика, кроме того четыре мальчика из посторонних христиан: сын маньчжура Терентия и три сына китайца Павла» [33. Л. 21а].

³ «В два года мальчики (албазинцы. — П. Л.) привыкли читать и петь в церкви, — в частности, писал в 1844 г. в Россию иеродьякон Двенадцатой миссии Гурий (Карпов), — мне удалось им растолковать, и они поняли и разбирали партитуру, но как-то нужно было их наказать, и я лишил их обыкновенной праздничной

ситуация с привлечением новых слушателей в училище в целом стабилизировалась¹.

Возраст учеников регламентирован, видимо, не был. В учебное заведение миссионеры были готовы принимать всех, кто приходил: «Малютка — круглый сирота, у него ни отца, ни матери. Дядя его месяца за два отдал его в наше албазинское училище» [7. С. 96]. Основной же костяк обучавшихся составляли мальчишки в возрасте 13–21 годов [12. С. 6–7].

Содержание обучения было весьма разнообразным. В связи с тем, что учебное заведение носило религиозный характер, там велось толкование базовых православных писаний и преподавались основы христианской этики: Старый и Новый Заветы, православные молитвы и заповеди, Евангелие, детей также обучали церковному пению. Для наиболее одаренных слушателей было предусмотрено изучение маньчжурского и китайского языков, арифметики, всеобщей истории и географии. Уделялось внимание и преподаванию основ китайской традиционной и философской мысли: ученикам разъяснялись канонические произведения — «четырекнижье» и «пятикнижье», и делалось это исключительно для того, чтобы «избавить наших воспитанников от нареkania глупцов и чтобы посторонние язычники не считали наше образование ничтожеством» [33. Л. 18а]. Во второй половине дня учащиеся «практиковались стрельянием из лука» [30. Л. 2а].

Важное место занимало преподавание русского языка, причем как современного (по тем меркам), так и староцерковного. Стоит сказать, что обучение ему было инициировано самими же родителями детей-учеников, которые во время одной из служб, прово-

награды, а они постарались вознаградить себя и обокрали церковь. С этих пор училище закрыто и кажется надолго, если не навсегда» [13. С. 658].

¹ В 1850 г. «училище существовало на таких же условиях в учебном и нравственном положении, на которых оно было оставлено прежней миссией»: в ученики были записаны 10 человек [30. Л. 10б]. На следующий год количество слушателей возросло до 20 человек, в связи с чем было принято решение открыть в училище два отделения — старшее и младшее. На старшем учились 13 человек, на младшем — 7 человек [31. Л. 2а]. В середине 50-х гг. XIX в. общее количество учащихся несколько понизилось и составляло 15 человек [30. Л. 2а], столько же учеников посещали учебное заведение и в 60-х гг. XIX в. [9. С. 375]. В 90-е гг. XIX в. количество слушателей составляло более 25 человек [14. С. 84].

дившейся в 1821 г. начальником Десятой РДМ Петром, выразили желание, чтобы русский язык во время молебна «был господствующим, дабы священнослужение для них нисколько не отличалось от совершаемого в России» [34. С. 11]. Преподавался письменный и устный русский язык, в помощь ученикам миссионеры составляли «русско-китайские разговоры», а с наиболее успешными из них читали русские книги [30. Л. 2а; 31. Л. 2об].

Предпринимавшиеся усилия давали результаты: «Вообще, успехи детей по училищу, — писал иеромонах Павел Цветков настоятелю миссии Палладию в 1851 г., — судя по степени их способности и прилежанию довольно удовлетворительные» [30. Л. 2а]. Некоторые ученики настолько преуспели в изучении русского языка, что вполне могли служить переводчиками при Российской миссии, оказывали помощь священнослужителям в работе по церкви: один из них, Кассиан, в течение 15 лет занимался составлением православного календаря по русским книгам. Выпускники училища также приглашались для преподавания китайского языка нашим же миссионерам [9. С. 376; 34. С. 11]. Обсуждались даже возможности командирования наиболее успешных китайских учеников в Россию для продолжения обучения в церковных учебных заведениях [31. Л. 2об].

Однако столь преуспевавших воспитанников училища было совсем не много. В своем большинстве ученики не желали старательно заниматься русским языком и постигать основы православия: «Русский же язык идет безусловно плохо. Процесс чтения и писания производится вполне машинально, без всякого смысла и понимания» [14. С. 85]. Столь посредственные успехи в обучении лишали выпускников возможности оказаться востребованными при построении контактов с Россией: «Они могли несколько понимать разговор наш, но все это не доставляло нам никакой существенной пользы», — писали миссионеры [33. Л. 18а]. И это притом, что, овладев русским языком, молодые албазинцы-китайцы, по мнению священнослужителей, имели реальные возможности трудоустройства как по церковной, так и по гражданской части¹.

¹ Суммировав опыты контактов с Россией, миссионеры полагали, что: «...они (выпускники училища. — П. Л.), образовавшись, могут предпочтительно употребляемы в учителях в Албазинском училище; будут способны руководить

Преподавателями училища чаще всего выступали сами члены духовной миссии. Вскоре после образования учебного заведения последовала инструкция настоятелю миссии с указанием: «Для обучения их (албазинцев. — П. Л.) Закону Божьему и русскому языку, чего ради для отправления служб в Успенской церкви, при коей находится училище, отправить туда на жительство одного иеромонаха,¹ придав ему в помощь иеродьякона» [25. С. 18].² С тем, чтобы снизить нагрузку на членов миссии, в училище в качестве преподавателей также приглашались албазинцы [30. Л. 20б]. На такие предложения наши бывшие соотечественники отзывались весьма охотно, так как это давало им возможность иметь постоянный доход и место жительства в миссии, что весьма ценилось. Кроме албазинцев, в училище также приглашали преподавать представителей других религиозных конфессий.³

миссионерами в изучении китайского и маньчжурского языков; [могут быть определены] по русской словесности в дворянском пекинском училище (Школа русского языка при Дворцовой канцелярии — *Нэйгэ яосы вэнь гуань*, открытая китайскими властями в Пекине в 1708 г.) для подготовки переводчиков русского языка. — П. Л.) места студентов, учителей и переводчиков, чего нередко добиваются и богатые дома, но не всегда получают» [12. С. 15]. Содержание училища также отвечало стратегическим интересам России по формированию в Китае лояльно настроенных к нашему государству слоев общества: «Сими средствами могут размножены быть приверженцы к россиянам, чрез них откроются нужные, с нужными людьми полезные знакомства. Можно, когда нужно будет, под разными видами посылать во внешние даже владения, в свитах казенных посольств, например под видом прислужника, письмоводца и пр.» [12. С. 15]. То есть предпринималась попытка наладить в миссии подготовку людей, из которых позже можно было бы сформировать свою агентуру, способную работать в интересах российской стороны.

¹ Сама миссия с 1729 г. располагалась на территории южного русского подворья, находившегося в южной части города на достаточно большом удалении от северного подворья, где было открыто училище.

² Надо сказать, что такое предложение по организации преподавания шло вразрез с прежней инструкцией МИД, вменявшей в обязанности всем членам миссии заниматься обучением албазинцев. Несмотря на это Совет миссии был вынужден принять новую инструкцию и организовать преподавание требуемым способом, хотя и с «очевидным ущербом для собственных успехов в учебных занятиях» членов миссии [28. Л. 6а].

³ Так, например, в 1833 г. там преподавал католический христианин Иосиф [33. Л. 18а].

Финансирование училища осуществлялось за счет Российского государства. В начальный период работы учебного заведения в 20–30-х гг. XIX в. годовой объем ассигнований составлял 1,5 тыс. рублей (на содержание всей миссии тогда выделялось 16,250 рублей) [14. С. 71]. Однако впоследствии выплаты начали сокращаться: в 1860-х гг. училище получало лишь 1 тыс. рублей в год [11. С. 535], «тогда как она (школа. — П. Л.) требует не менее семи тысяч» [24. С. 10].

Выделяемых средств не хватало, так как училище фактически имело статус пансиона для учащихся и учителей. Начиная с первого набора ученикам ежемесячно выплачивалась стипендия в размере 1,5 лян серебра (примерно соответствовало 3 рублям) [21. С. 268]¹. В 60-х гг. XIX в. единая ставка была пересмотрена, и выдававшееся им пособие начало варьироваться «от 40 копеек до 1 рубля серебром, которые отбираются у них (детей — П. Л.) родителями» [9. С. 386]. Кроме денежных выплат, миссия приобретала для учеников письменные принадлежности и книги, они также «пользовались чаем, завтраком, обедом», «платье выдавалось только сиротским или бедным». Учащиеся, помогавшие при Успенской церкви на северном подворье, находились на полном содержании миссии [30. Л. 206; 33. Л. 170б]. Испытывая финансовые затруднения по содержанию училища, миссия часто обращалась в Азиатский департамент МИД, запрашивая необходимые средства: «Экономические издержки на покупку письменных принадлежностей и содержание самих воспитанников стали значительно увеличиваться, — сообщал в середине 1850-х г. в Петербург начальник миссии Палладий, — долгом моим поставлю покорнейше просить ваше высокопреподобие принять меры к обеспечению содержания училища» [30. Л. 206].

Таково было Училище для албазинцев, открытое в целях прививания нашим бывшим соотечественникам в Пекине основ православной культуры и обучения их русскому языку. Оценки деятельности этого учебного заведения будут весьма неодноз-

¹ Стоит сказать, что это были весьма скромные размеры стипендии. Для примера: размер ежемесячных выплат ученикам все той же Школы русского языка при Дворцовой канцелярии составлял 3 лян серебра [18. С. 1587].

начными. Некоторые из учеников благодаря его открытию овладели основами русского языка и могли помогать при церкви, создавая благоприятную почву для распространения русской культуры среди албазинской общины. Наши соотечественники ценили усилия миссионеров по организации их образования: «Высокопреподобнейшие отцы Петр и Даниил, мы, албазинцы, все ученики училища, вами заведенного, оплакивают в вас великую потерю» [19. С. 418].

Действительно, наши священнослужители, действовавшие в весьма сложных политических условиях, при недостатке финансирования и затруднительных контактах с российской общиной, создали и успешно развивали албазинское училище. Они предприняли эффективные меры по привлечению учеников и укреплению статуса учебного заведения в общине. Была разработана весьма содержательная программа обучения, отвечавшая как интересам российских строителей, так и требованиям китайских реалий, организован подбор преподавателей.

Однако при таком внимательном отношении к училищу со стороны миссионеров результаты его деятельности как образовательного учреждения оказались более чем скромными. Уровень владения русским языком выпускниками оказался весьма низким: впоследствии никто из них не приобрел известность первоклассного переводчика, преподавателя русского языка и уж тем более православного священника. Не исключено, что интерес к обучению там обеспечивался обещаниями материальных благ, а не личной мотивацией обучаемых приобрести специальные знания, необходимые для последующего трудоустройства. Сложившаяся ситуация была во многом закономерной: предполагаемые должности служащего государственных учреждений или места преподавателей (которые также состояли на государственной службе и имели чиновничьи ранги) для выпускников училища были фактически закрыты. Не являясь маньчжурами или китайцами, они не имели «права держать экзамен на получение ученых степеней», формально дававших право занимать должности в государственном аппарате, тогда как «бескорыстное учение казалось им занятием пустым, бесполезным и только мучительным» [33. Л. 15а – 16об].

Инициатива миссионеров обеспечивать распространение православия среди общины путем открытия училища, похоже, также осталась малорезультативной. Так, если в 1911 г. в учрежденных миссией православных учебных заведениях Пекина в общей сложности обучались 510 детей китайских подданных¹, а в православном училище в деревне Дундин (основано в ноябре 1861 г.), находившейся близ столицы, еще не более 10 детей местных крестьян [10. С. 9], то в 30-х гг. XX в. христианскими проповедниками, не принадлежащими к православию, по всему Китаю было открыто 13 высших учебных заведений и 255 средних школ, в которых обучались 5,8 тыс. китайских студентов и порядка 44 тыс. учащихся соответственно [36. С. 267].

Интенсивность распространения православия в этой связи также существенно уступала напору, с которым действовали во второй половине XIX в. в Китайской империи представители других христианских конфессий.² Слабая православная пропаганда в Китае, тем не менее, не являлась недостатком деятельности Российской духовной миссии. Наши миссионеры, как указывалось, не ставили себе цель распространить свое влияние в этом государстве и уж тем более провести там церковную православную реформу. Видимо, российская дипломатия, которая базировалась на глубоком научном анализе природы китайского общества, государства и власти, осознавала бесперспективность этих инициатив. И это заключение оказалось в итоге верным. Во время антирелигиозных волнений в Китае в конце XIX в., переросших в 1900 г. в восстание Ихэтуаней, которое было направлено вообще против всего иностранного, под удар прежде всего попали католические миссионеры, проникшие слишком глубоко в китайское государство и общество. Хотя последователи православия в Китае также были подвергнуты гонению, общее отношение местного населения к ним (и особенно миссионерам) было более снисходительным [3. С. 116–125].

¹ Кроме православного училища для мальчиков, в 1859 г. при Российском посольстве была открыта Православная школа для девочек [22. С. 5].

² По данным на 1886 г., в Пекине насчитывалось 459 принявших православие китайских подданных [15. С. 374], двадцатью же годами ранее, в 1866 г., количество китайцев, обращенных по всей империи в католичество, уже составляло 363 тыс. человек [20. С. 33].

Литература

1. Адоратский (Николай). История Пекинской Духовной миссии во второй период ее деятельности (1745–1808). Выпуск II. Казань, 1887.
2. Алексеев А. И., Мелихов Г. В. Открытие и первоначальное освоение русскими людьми Приамурья и Приморья // Вопросы истории. 1984. № 3.
3. Андреева С. Г. Антимиссионерские выступления в Китае во второй половине XIX в. и особенности положения Пекинской духовной миссии // 32-я научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2002.
4. Архив внешней политики Российской империи (Москва). Фонд 161 (Санкт-Петербургский Главный Архив). Опись 4. Дело 1.
5. Вагин В. Н. Исторические сведения о деятельности графа М. М. Сперанского в Сибири с 1819 по 1822 гг. Т. II. СПб., 1872.
6. Внешняя политика государства Цин в XVII в. М., 1977.
7. Горский В. В. Страница из истории православной русской миссии в Китае (письма миссионера) // Богословский вестник. 1898. Октябрь.
8. Дневник, веденный в Пекине с 1-го декабря 1830-го года, пристава одиннадцатой миссии подполковника Генерального штаба М. В. Ладыженского // Известия братства православной церкви в Китае. Пекин, 1907. Выпуск 44–45.
9. И. Н. А. Настоящее положение и современная деятельность Православной духовной миссии в Китае // Православный собеседник. 1884. Сентябрь.
10. Извлечения из отчета начальника императорской духовной миссии в Пекине архимандрита Гурия о состоянии и действиях сей миссии в течение 1859–1862 гг. // Китайский благовестник. 1912. Выпуск 2.
11. Исаия. Материальное состояние православных христиан в Пекине // Иркутские епархиальные ведомости. 1866. № 48.
12. Каменский (Петр). Записка архимандрита Петра об албазинцах, 9 января 1831 года в Пекине. Пекин, 1906.
13. Карпов (Гурий). Русская и греко-российская церковь в Китае в XVII–XIX вв. // Русская старина. 1884. № 9.

14. Коростовец И. Русская духовная миссия в Пекине // Русский архив. Книга III. 1893. № 9.

15. Лю Сяомин. Гуаньюй циндай бэйцзин дэ элосыжэнь — ба ци маньчжоу элосы цзолин лиши сюньцзун (О россиянах в цинском Пекине — исторические изыскания о «восьмизнаменной» маньчжурской «русской роте») // Цинши луньцун. Выпуск 2007 года (на китайском языке).

16. Международные отношения на Дальнем Востоке (с конца XVI в. до 1917 г.). Книга I. М., 1973.

17. Мелихов Г. В. Экспансия цинского Китая в Приамурье и Центральной Азии в XVII–XVIII веках // Вопросы истории. 1974. № 7.

18. Мин Цин шиляо (Материалы по истории династий Мин и Цин). Т. VIII. Тайбэй, 1960 (на китайском языке).

19. Можаровский А. К. К истории нашей духовной миссии в Китае // Русский архив. 1866. № 7.

20. Моница А. А. Из истории тяньцзиньских событий 1870 г. // Краткие сообщения Института народов Азии. 1962. № 55.

21. Отец Иакинф [Бичурин] (исторический этюд) // Православный собеседник. 1886. Март.

22. Отчет о состоянии Пекинской духовной миссии за 1911 год // Китайский благовестник. 1912. Выпуск 1.

23. Петров В. П. Албазинцы в Китае. Вашингтон, 1956.

24. Праздник всех святых мучеников и юбилей миссии // Китайский благовестник. 1912. Выпуск 4.

25. Проект инструкции начальнику новой пекинской духовной миссии (1831–1837) // Китайский благовестник. 1912. Выпуск 7.

26. Российская национальная библиотека. Отдел рукописей (СПб.). Фонд 1457 (Митрополит Виктор (Святин)). Описание 1. Дело 31 (МИД, Азиатский департамент. «Инструкция начальнику миссии архимандриту Петру (Каменскому)», 21 июля 1818 года).

27. Российская национальная библиотека. Отдел рукописей. (СПб.). Фонд 1457 (Митрополит Виктор (Святин)). Описание 1. Дело 45 (Выписки из отношений генерал-губернатора Восточной Сибири к управляющему МИД, представленные Николаю I в Москве 29 июня 1826 г., 5, 7 июля 1826 г.), конец мая 1824 – 6 апреля 1826 гг.

28. Российская национальная библиотека. Отдел рукописей (СПб.). Фонд 1457 (Митрополит Виктор (Святин)). Опись 1. Дело 73 (Вениамин, архимандрит, начальник миссии. «Предложения в Совет миссии о направлении двух членов миссии для постоянного проживания среди албазинцев и мнения членов Совета»), 28 февраля – 12 марта 1831 г.

29. Российская национальная библиотека. Отдел рукописей (СПб.). Фонд 1457 (Митрополит Виктор (Святин)). Опись 1. Дело 87 (Вениамин Морачевич, архимандрит, начальник миссии. «Отчет за 25 лет службы в миссии»), 1842 г.

30. Российская национальная библиотека. Отдел рукописей (СПб.). Фонд 1457 (Митрополит Виктор (Святин)). Опись 1. Дело 147 (Павел (Цветков), иеромонах. «Краткий отчет о состоянии албазинской церкви и училища за минувший 1850 год». Рапорт начальнику миссии архимандриту Палладию). Пекин, 3 марта 1851 г.

31. Российская национальная библиотека. Отдел рукописей (СПб.). Фонд 1457 (Митрополит Виктор (Святин)). Опись 1. Дело 203 (Амфилохий, архимандрит, начальник миссии. «Рапорт Св. Синоду о состоянии миссии в 1891 году, а также рапорт иеромонаха Платона о состоянии мужского и женского духовного училища при миссии в 1891 г.»), 15 января 1892 г.

32. Российская национальная библиотека. Отдел рукописей (СПб.). Фонд 1457 (Митрополит Виктор (Святин)). Опись 2. Дело 6 (Материалы о деятельности 10-й миссии), 13 декабря 1824 – 24 июля 1831 гг.

33. Российская национальная библиотека. Отдел рукописей (СПб.). Фонд 1457 (Митрополит Виктор (Святин)). Опись 2. Дело 9 (Дела Пекинской духовной миссии. Документы из Азиатского департамента МИД о деятельности 11-й миссии), 17 октября 1831 – 12 апреля 1837 г.

34. Скачков К. Потомки албазинцев в Пекине // Русский художественный листок. 1859. № 2.

34. Фан Хао. Ладинвэнь чуаньжу чжунго као (Разыскания о проникновении латинского языка в Китай). Т. I. Тайбэй, 1969 (на китайском языке).

36. Цыганкова С. П. Американские миссионеры в Китае в первой половине XX в. // Американские исследования в Сибири (материалы международной научной конференции «Американский и сибирский фронт», 4–6 октября 1996 г.). Томск, 1997. Выпуск 2.

37. Чжан Сюэфэн. Цинчао чуци элосы цзолин дэ циюань (Предпосылки [появления] «русской роты» в раннецинский период) // Сиболия яньцзю. 2007. № 3 (на китайском языке).

38. Щебенков В. Г. Русско-китайские отношения в XVII в. М., 1960.

39. Ян Юйлин. Аэрбацзинь жэнь юй цзаоци чжунгэ гуаньси (Албазинцы и китайско-российские отношения в ранний период) // Лунцзян шиюань. 1984. № 1 (на китайском языке).

*Маранджян Каринэ Генриховна,
кандидат исторических наук
старший научный сотрудник отдела Дальнего Востока
Института восточных рукописей РАН
kmarandj@inbox.ru*

Карл Гюцлаф в воспоминаниях современника (по материалам дневника миссионера Б. Беттельхайма)

Карл Фридрих Август Гюцлаф (1803–1851) — известный протестантский миссионер, переводчик и путешественник. Он много ездил по Азии, владел разными восточными языками, занимался переводами библейских текстов, ему также принадлежит увлекательный труд «Журнал трёх путешествий вдоль побережья Китая в 1831, 1832 и 1833 годах, с заметками о Сиаме, Корее и островах Лоо-Чоо». Он прекрасно знал китайский язык и китайскую культуру и одним из первых среди миссионеров взял себе китайское имя и не побоялся надеть на себя китайское платье. Безусловно, К. Гюцлаф относится к числу тех людей, чей вклад в историю миссионерского движения (и не только) огромен.

И тем не менее, его посмертная судьба сложилась не вполне удачно. Его имя оказалось замешано в скандале о нелегальной торговле опиумом, которой, как выяснилось, занимались члены созданного им в 1844 г. «Китайского Союза», призванного силами самих китайцев заниматься распространением Библии и привлечением новых верующих. Гюцлаф исходил из вполне разумной идеи о том, что проповедники-китайцы будут пользоваться большим доверием, нежели европейские миссионеры. Однако на практике все получилось иначе: призванные им в союз китайцы, под предлогом распространения христианских книг, ездили по стране, занимаясь нелегальной торговлей опиума. Этот факт, бесспорно, не только сказался на репутации Гюцлафа, но и подорвал его здоровье. Он скончался, не дожив и до пятидесяти лет.

Впрочем, и при его жизни личность и деятельность К. Гюцлафа вызывала весьма неоднозначную оценку современников. И только в последние годы стали появляться многочисленные публикации, в которых исследователи постарались дать взвешенную характеристику личности и устремлений немецкого протестантского миссионера, считая его одним из наиболее известных проповедников на Востоке [подробнее см. 1].

Для получения более ясного представления о Карле Гюцлафе как о человеке, для понимания того, что вызывало столь резкое неприятие его коллег и единомышленников, всегда важно прислушиваться к мнениям его современников, Впрочем, не обязательно всегда и во всем справедливым. К числу источников такого рода относятся и опубликованные недавно дневники британского протестантского миссионера Б. Беттельхайма [2], весьма плотно общавшегося с четой Гюцлафов во время пребывания в Гонконге в 1846 г. перед отправлением в королевство Рюкю.

Имя немецкого миссионера появляется на первых же страницах дневника Беттельхайма, где Гюцлаф называется «the dear men of God, Rev. Gutzlaff» (Божий избранник, преподобный Гюцлаф). Б. Беттельхайм отзывается о нем с большим уважением и благодарностью. Он отмечает, что убедился в том, что в сердце Гюцлафа гнездится «глубокое религиозное чувство» [2, I, p. 11.]

Судя по дневниковым записям, чета Гюцлаф приняла самое непосредственное участие в обустройстве семьи Беттельхайм в Гонконге, и даже выступила в качестве крестных их новорожденного сына. Однако очень скоро, в записях стало проскальзывать раздражение и недовольство Гюцлафом, который, как писал Беттельхайм, считал себя самым большим авторитетом во всех вопросах, касающихся Китая. По-видимому, эти претензии были не вполне беспочвенными, поскольку немецкий миссионер обладал огромной эрудицией, владел многими восточными языками, много путешествовал и, по-видимому, выделялся на общем фоне других проповедников. К тому же он осознавал значимость своей миссии и сам именовал себя «Апостолом для китайцев» — сегодня на его могильной плите так и записано. Заметим, что в дневнике Беттельхайме также встречается это словосочетание — один из

миссионеров жалуется, что Гюцлаф «узурпировал для себя имя апостола в Китае». [2, I, p. 45]

Некоторые из советов Гюцлафа, не воспринятые Беттельхаймом, были, на мой взгляд, весьма толковыми — так, он всячески советовал ему перед отправлением в королевство Рюкю сосредоточиться на изучении японского языка, а не уделять все время и силы занятиям китайским. Как пишет Беттельхайм, «к сожалению, по этому поводу я совершенно не разделяю его мнение. Не говоря уже о том, сколь будет заслуживать порицания тот, кто будучи в здравом уме отправиться в страну, соседствующую с огромной империей без знания языка, на котором в ней говорят, или, по крайней мере, без понимания ее письменных знаков. К тому же по следам визита г-на Гюцлафа в Лючу [т. е. Рюкю] и тому, что он об этом писал, все чиновники (mandarin) в Лючу свободно изъясняются на китайском диалекте, поскольку они находятся под Китаем и могут рассчитывать на продвижение только благодаря своим знаниям, а потому обязательно должны владеть китайским языком и знать китайскую литературу, невзирая на то, каким бы ни был их родной диалект». [2, I, p. 25]

В этих рассуждениях есть доля истины, поскольку формально королевство Рюкю платило дань Китаю, но фактически находилось под протекторатом Японии, а точнее, княжества Сацума, и в ходу был японский язык, несколько видоизмененный в соответствии с фонетическим строем бесписьменного рюкюсского языка. Впоследствии Беттельхайму стоило немалых трудов освоить японский.

Постепенно тон суждений о Гюцлафе в дневнике британского миссионера меняется — в записях от 24 февраля 1846 г. Беттельхайм уже подмечает присущие ему «some peculiar wildness and irregularity and capriciousness» (странную необузданность, неорганизованность и раздражительность» [2, I, p. 26]. Большую иронию вызывает у Беттельхайма высокое самомнение немецкого миссионера, всерьез полагающего, что все прочие миссионеры не могут сравниться с ним и его всеохватывающими энциклопедическими знаниями [2, I, p. 33], он неоднократно указывает на его «завышенные амбиции» [2, I, p. 35].

Однако помимо личностных качеств Гюцлафа, которые раздражают Беттельхайма, истинной причиной растущей неприязни является Китайский союз (Chinese Union), созданный Гюцлафом в 1844 г.

Немецкий миссионер полагал, что проповедь христианства надо поручить самим китайцам, не имеющим ограничений в передвижении, и пользующимся большим доверием у местного населения, нежели иностранные миссионеры. Для этих целей он собрал вокруг себя некоторое число новообращенных в христианство китайцев и японцев¹, которые и были призваны нести благую весть своим собратьям. Сама по себе эта идея была не лишена оснований, однако проблема заключалась в том, что Гюцлаф не мог проверить, насколько присылаемые ему отчеты о большем числе принятых в лоно христианства адептов соответствует действительности. Спустя несколько лет выяснится, что эти цифры завышены во много раз.

А пока Беттельхайм выражает сомнение как в правомочности самой идеи, так и в качестве подготовки членов Китайского союза. Он пишет: «Китайский союз, значение которого очень переоценивают в Англии, кажется мне фикцией и по своей эффективности, по крайней мере, в настоящее время, и даже по части самого своего существования, поскольку как можно называть десяток или дюжину молодых китайцев “союзом” — словом, которое может вызывать некоторую долю доверия как некое уважаемое общество. Если сегодня у г-на Гюцлафа приключится головная боль, и уж тем более что-нибудь более серьезное, боюсь, что не останется и воспоминаний о Китайском союзе, не говоря уже о самих новообращенных» (запись от 14 февраля 1846).

Или еще одно суждение на тему: «Вина г-на Гюцлафа в том, что он проталкивает слишком много местных во все миссионерские начинания. Без сомнения, это проистекает из убеждения, что возможностей европейских организаций никогда не будет достаточно для Китая и зависимых от него стран. Это верно, но китайцы и японцы, которых г-н Гюцлаф именует новообращенными, по моему скромному мнению, невежественные типы, которые освои-

¹ По крайней мере, так пишет в дневнике Беттельхайм. См. 2, I, стр. 25–26.

ли несколько отрывков из Писания, и хотя г-н Гюцлаф с радостью величает их «Китайским Местным Союзом»¹, я уверен, что ни один умудренный опытом человек не сочтет их заслуживающими доверия в любом важном деле» [2, I, p. 26].

Более того, особое возмущение британского проповедника вызвала просьба Гюцлафа дать рекомендательное письмо, которое будет сопровождать письмо Китайского союза в библейские и прочие миссионерские организации Лондона, которые Гюцлаф намеревался отослать вместе с январской почтой. Беттельхайм, который подробно описывает этот эпизод в дневнике, ответил ему, что он не может сделать этого, ничего толком не зная об успехах Китайского союза. Тем не менее, он прочитал письмо Гюцлафа и порекомендовал ему «писать правду» на родину. В этом письме речь шла о просьбе финансовой помощи Китайскому союзу, там также говорилось об издании библейских текстов (переизданных уже шесть раз!) и о типографии, в которой, собственно, и печатались все эти труды. Прежде чем подписать рекомендательное письмо, Беттельхайм не поленился навести справки об этой типографии, но не сразу смог ее найти. Когда он спросил самого Гюцлафа, то выяснилось, что речь идет всего-навсего об одной комнатке, и что на самом деле Гюцлаф нанимал всего одного резчика досок, что было отпечатано всего 300 копий Евангелия по-китайски и что именно эти скромные 300 экземпляров и подавались как «шесть переизданий библейских текстов»! [2, I, p. 34] В итоге, расстроенный раскрывшейся правдой Беттельхайм так и не написал рекомендательного письма.

Любопытно, что несколькими годами позже, в 1849 г., когда сам Гюцлаф находился в Европе, где весьма успешно шел сбор средств на деятельность его Китайского союза, несколько миссионеров из Гонконга написали письмо в Лондон, где сообщалось о том, что эффективность проповеднической работы Китайского союза сильно преувеличена, что многие члены Союза под прикры-

¹ Здесь, Беттельхайм, по-видимому, допустил неточность. На самом деле первоначально союз назывался Chinese Association for Propagating the Gospel (Китайская ассоциация для распространения Евангелия», 1844), а затем переименован в Chinese Union.

тием распространения христианской литературы на самом деле занимались торговлей опиума [3, р. 702–703].

Причем по иронии судьбы авторами разоблачительного отчета по поводу Китайского союза стали именно те миссионеры, которые были присланы в Гонконг в помощь его работе в ноябре 1846 г. Как мы уже отметили, скандал разгорелся в 1850 г, а когда Гюцлаф вернулся в Гонконг в 1851 г., Союз был на грани исчезновения. Однако, как показывают дневники Беттельхайма, сомнения по поводу правильности привлечения китайских проповедников, т. е. членов Китайского Союза, видимо, обсуждалось в среде европейских миссионеров в Гонконге задолго до его бесславного конца. Впрочем, справедливости ради отметим, что, как пишет исследовательница Дж. Лутц, после уничтожения союза около 40 его проповедников стали работать в других миссионерских обществах, оставаясь ревностными адептами христианства. [1, р. 215]

Обращает на себя внимание и еще одно обстоятельство: среди обвинений, которые предъявляли Гюцлафу находившиеся в Гонконге миссионеры, несколько раз встречаются намеки на то, что он как-то связан с торговлей опиума. В одном месте, Беттельхайм ссылается на слухи о том, что «он продал немалое количество этой отравы» [2, I, р. 45]. Если верить словам Беттельхайма, то многие миссионеры, представлявшие американские и британские организации, неприязненно относились к Гюцлафу, считая, что «он никогда не бывал в местах, в которых якобы распространял слово Божье», что он настроил своим поведением купцов против миссионеров [2, I, р. 45], что многое из напечатанного им — чистая ложь и т. д. Эти записи недвусмысленно показывают, что фигура немецкого миссионера и его инициативы вызывали раздражение и недовольство задолго до того, как вскрылась реальная ситуация с Китайским союзом.

И все же не хотелось бы рисовать Бернарда Беттельхайма только как неблагодарного и язвительного человека, не переносившего вечно поучающего его и всезнающего К. Гюцлафа. Ведь на первых порах супруги Гюцлафы очень помогали вновь прибывшей чете Беттельхаймов, а сам миссионер имел репутацию одного из наиболее авторитетных христианских миссионеров на востоке. Кро-

ме того, не стоит забывать, что дневник Беттельхайма был предназначен для прочтения в качестве отчета отправившей его туда организации, фактически это был официальный документ, а не личные записи для домашнего пользования. Как истинный христианин, Беттельхайм не мог выставлять слова и действия Гюцлафа в черном цвете, хотя бы потому, что многим был ему обязан. Он мучился, потому что «должен был обвинять его в полном пренебрежении правдой, во лжи, огромных амбициях, чрезмерной гордости, высокопарности в речах и поведении, в большой любви к деньгам и в использовании имени Божьего и правды в качестве инструментов для достижения вполне земных целей». Он пишет, что был бы рад ошибаться в своих оценках, и всячески пытается объяснить себе эти черты Гюцлафа тем, что «он преувеличивает или представляет многие факты в ложном свете, как это делают китайцы, среди которых он прожил долгие годы», или приписывает их «сангвиническому темпераменту» и тому, что он обманывается из-за своего воображения [2, I, p. 45]. С одной стороны, не желая выглядеть неблагодарным, он все-таки не может не признать, что все эти объяснения недостаточны для объяснения такого странного поведения (*strange ways*). Пытаясь найти выход из мучающей его дилеммы, Беттельхайм принимает решение не посылать домой своих записей, дабы не «вести в заблуждение наш комитет касательно г-на Гюцлафа» [2, I, p. 45].

Однако, несмотря на столь негативное отношение к Гюцлафу, в дневнике проскальзывают некоторые штрихи к портрету немецкого миссионера, вызывающие уважение к нему. Например, Беттельхайм между прочим упоминает, что «каждый вечер в комнату Гюцлафа на несколько часов поднимается его учитель, и заставляет его говорить по-китайски, чтобы совершенствоваться в китайском языке» [2, I, p. 38]. Согласимся, что это несколько противоречит нарисованному Беттельхаймом портрету самодовольного человека, считающего себя самым большим экспертом по Китаю и китайскому языку! Скорее всего, не самые приятные личные качества немецкого миссионера не позволили Беттельхайму с короткой дистанции по достоинству оценить его вклад в дело миссионерского служения.

Спустя несколько лет, его точка зрения несколько меняется. Работая над переводом Евангелием от Иоанна, он «не может не вознести свою искреннюю благодарность нашим почтенным Братьям в Китае, которые перевели слово Божье на китайский язык. В том виде, в каком эти переводы есть сегодня, они останутся предметом гордости Братьев Гюцлафа¹ и Медхерста до тех пор, пока существует Китай» [2, I, p. 438].

А, узнав о смерти К. Гюцлафа, делает такую запись: «Новость о смерти г-на Гюцлафа подействовала на меня очень сильно. У меня на глаза невольно навернулись слезы, отдавая должное его памяти. Без всякого сомнения, Китай потерял в его лице одного из трех великих столпов, на которые Божья Милость возложила план спасения этой обширной империи. Д-ра Моррисон², Гюцлаф и Медхерст³ — это те люди, на которых я всегда смотрел как на особые орудия в Божьих руках во имя блага Китая, первый благодаря своему словарю, а двое вторых — благодаря своим переводам Библии» [2, II, p. 25] 4.

По-видимому, к этому времени все неприятные черты К. Гюцлафа стерлись из памяти, и Б. Беттельхайм сумел по праву оценить масштаб личности и деятельности немецкого религиозного деятеля, всеми силами пытавшегося обратить Китай в христианскую веру.

Дневниковые записи Б. Беттельхайма позволяют нам не только получить впечатления об этом незаурядном человеке из первых рук, но и понять, почему его посмертная судьба оказалась столь неоднозначной.

¹ Несколькоими годами ранее в своих записях Беттельхайм весьма негативно отзывался о переводах Гюцлафа, которые тот, по его мнению, «просто списывал целыми страницами с Медхерста». Записи от 7 марта 1846 г. The Journal and Official Correspondence of Bernard Jean Bettelheim. 1845–1854. Part I. Ed. by A. P. Jenkins. Okinawa Prefectural Board of education. 2005. P. 41.

² Р. Моррисон (1782–1834) — протестантский миссионер, первый переводчик Библии на китайский язык, автор словарей по китайскому языку и грамматике.

³ В. Медхерст (1796–1857) — британский миссионер, один из переводчиков Библии на китайский язык.

⁴ Запись сделана 6 февраля 1852 г. — видимо, новость о смерти Гюцлафа пришла с опозданием.

Литература

1. Jessie G. Lutz. Opening China: Karl F. A. Gützlaff and Sino-Western Relations, 1827–1852 // Study in the history of Christian Missions. 2008.

2. The Journal and Official Correspondence of Bernard Jean Bettelheim. 1845–1854. Part I. Ed. by A. P. Jenkins. Okinawa Prefectural Board of education. 2005.

The Journal and Official Correspondence of Bernard Jean Bettelheim. 1845–1854. Part II. Ed. by A. P. Jenkins. Okinawa Prefectural Board of Education. 2012.

3. Handbook of Christianity in China. Volume 2: 1800 – Present. Ed. by R. G. Tiedemann. 2010.

*Мартынов Дмитрий Евгеньевич,
доктор исторических наук, доцент
Казанского (Приволжского) федерального университета
dmitrymartynov80@mail.ru*

Специфика деятельности X православной Духовной миссии в Пекине (1821–1831)

По справедливому высказыванию Н. И. Веселовского, Российская духовная миссия была «своеобразным учреждением, возникшим в силу исторических случайностей» [1]. Главным отличием деятельности православной миссии от католических и протестантских миссий западных стран была изначально узкая направленность её деятельности: на первое место была поставлена задача сохранения веры и культуры среди маленькой общины потомков этнических русских (албазинцев), а не проповедь среди китайцев. Это же предопределило разницу в миссионерском послании — если католические и протестантские миссионеры вынуждены были убеждать китайцев с их специфическим этноцентрическим мировосприятием в преимуществе новой для них религии, то православные миссионеры должны были напоминать албазинцам о необходимости сохранения веры предков, которая не позволит им полностью погрузиться в китайский мир [2]. Эффективность миссий XVIII – первой четверти XIX вв. (с Первой по Девятую включительно) оказалась крайне невелика, поскольку задача противодействия китаизации заставляла православных служителей миссии осмысливать пекинскую реальность в терминологии суеверия, идолопоклонства и т. д. Это сближало их оценки с оценками инославных миссионеров.

Результатом работы православной миссии в Пекине в 1715–1821 гг. стали единицы крещёных китайцев, причём чаще все-

го это были служители миссии, для которых православие было средством закрепления на казённой службе. Глава Девятой миссии — арх. Иакинф (Бичурин, 1777–1853), хотя и оказался первым русским китаеведом мирового уровня, но свои непосредственные обязанности исполнял крайне небрежно, глубоко погрузившись в мир конфуцианской учёности [3]. Ввиду крайнего недовольства как церковными и светскими властями России, так и центральными и местными властями Пекина, было решено при отправлении Десятой миссии сделать её начальником светского специалиста, перешедшего в монашество и имевшего опыт работы в Китае. Таким специалистом оказался П. И. Каменский (в монашестве — о. Пётр, 1765–1845), который в составе Восьмой миссии провёл в Китае тринадцать с половиной лет [4].

Задачи, стоящие перед главой Десятой миссии, были глубоко противоречивы и отражали совмещение им функций светского чиновника — сотрудника Азиатского департамента МИД, и главы миссии, который должен был преодолеть недостатки деятельности о. Иакинфа. С одной стороны, акцент делался на отшельнической замкнутости жизни миссионеров, которая должна была сочетаться с усиленной церковно-миссионерской работой среди православной общины Пекина, в том числе — перевода на китайский язык молитв и литургии. Одновременно в штат миссии было включено несколько светских специалистов, в частности, сразу два лекаря, что объяснялось и политическими причинами: британские медики добивались существенных дипломатических прорывов в Иране и Индии [5].

Итоги миссии были таковы: к 1831 г. было возвращено в лоно православия 53 потомка албазинцев, была основана православная школа для их детей, проповедь и литургия велись на китайском языке. Глава миссии активно занимался научной работой, пытаясь познакомить китайцев с достижениями западной духовности и русской историографией: о. Пётр перевёл на китайский и маньчжурский язык «О подражании Христу» Фомы Кемпийского, а З. Леонтьевский начал перевод на китайский язык «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина [6]. По общим отзывам и оценкам, Десятая духовная миссия оказалась самой успешной

в истории русско-китайских отношений. Всё перечисленное вполне сопоставимо с направлением аналогичных усилий католиков и протестантов.

Литература

1. Веселовский Н. И. (ред.) Материалы для истории Российской духовной миссии в Пекине. Вып. 1. СПб., 1905. С. 1.
2. Ломанов А. В. Христианство и китайская культура. М., 2002. С. 311–312.
3. Денисов П. В. Слово о монахе Иакинфе Бичурине. Изд. 2-е, доп. Чебоксары, 2007. С. 61.
4. Дацышен В. Г., Чегодаев А. Б. Архимандрит Пётр (Каменский). М., Гонконг, 2013. С. 170.
5. Дацышен В. Г., Чегодаев А. Б. Архимандрит Пётр (Каменский). М., Гонконг, 2013. С. 175–176.
6. Дацышен В. Г., Чегодаев А. Б. Архимандрит Пётр (Каменский). М., Гонконг, 2013. С. 261–262.

Месхидзе Джульетта Изауовна,
кандидат исторических наук
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
gmeskhidze@bk.ru

Педро Аррупе Гондра и его миссионерская деятельность в Японии (1938–1965)

Начиная с первого кругосветного плавания Магеллана — Эль-кано (1519–1522) интерес кастильской короны и коммерсантов к новым землям был разбужен. В последующие морские экспедиции, с целью распространения католической веры и «спасения душ» местных жителей, входили и священнослужители — представители орденов августинцев, францисканцев, доминиканцев, иезуитов. В христианизации Японии значимую роль сыграло Общество Иисуса. Иезуиты были дружелюбно встречены даймё Ода Нобунага (1534–1582), который позволил им вести проповедническую деятельность и предоставил земли в Киото, благодаря чему миссии ордена вскоре были открыты по всей стране. Влияние иезуитов было велико в распространении восточной культуры в Европе. Когда в 1549 г. Франциско Хавьер (*Francisco de Javier*; 1506–1552) прибыл на остров Кюсю, он сразу же проявил уважение к японским традициям и стремление к их познанию и пониманию[1].

В данном случае речь идет о личности Педро Аррупе Гондра (*Pedro Arrupe Gondra / Pedro de Arrupe y Gondra*; 14 ноября 1907 – 5 февраля 1991) — главе Ордена Иезуитов (1965–1983), двадцать восьмом от его основания в 1534 г. и десятом после восстановления в 1814 г. [2, 3]. Баск, он родился в Бильбао, где окончил медицинский колледж и получил степень бакалавра, а затем продолжил обучение на медицинском факультете Мадридского универ-

ситета. В Общество Иисуса Педро Аррупе вступил в 1927 г. После изгнания республиканским правительством иезуитов из Испании в 1932 г., он покинул страну и продолжил свое теологическое образование в Бельгии и Голландии. В 1936 г. П. Аррупе был рукоположен в священники, вслед за тем — направлен орденом в Соединенные Штаты; там он получил докторскую степень по медицинской этике, а в 1938 г. — послан в Японию для ведения миссионерской деятельности. Когда Япония вступила во Вторую мировую войну, Педро Аррупе был обвинен в шпионаже, арестован и заключен в тюрьму, но спустя чуть более месяца — отпущен на свободу. В 1942 г. он стал наставником новообращенных и вместе с семьей священниками жил в резиденции ордена в пригороде Хиросимы. Все они находились там 6 августа 1945 г., когда американцами была сброшена на город атомная бомба. Иезуиты организовали в здании миссии временный госпиталь, куда приносили раненых и где сжигали умерших, чтобы предотвратить заражение. Педро Аррупе проводил операции подручными инструментами, без наркоза, и оказал помощь более чем двум сотням пострадавших. Он говорил, что трагедия Хиросимы и испытанный «опыт смерти» навсегда изменили его душу. Еще двадцать лет Педро Аррупе провел в Японии (с 1954 г. — в качестве главы иезуитской миссии), им была написана книга «Я пережил атомную бомбу» и изданы воспоминания о Японии [4], опубликована на японском языке Католическая энциклопедия и переведены труды Игнасио Лайолы, Франциско Хавьера, Святой Терезы, Святого Хуана де ла Крус. Со стороны японцев отношение к Педро Аррупе было глубоко уважительным, и шутивная история может служить тому иллюстрацией. Однажды, когда он разъяснял катехизис в Хиросиме, один пожилой японец пристально смотрел на него, и Аррупе осмелился спросить: «Что Вы думаете о моих толкованиях?» Тот, с бесстрастным лицом самурая, ответил: «Я не могу высказать свое мнение, потому что ничего не слышал. Я глухой. Однако достаточно смотреть Вам в глаза. Вы — то, что Вы говорите. Во что верите Вы, в это верю и я» [5].

В 1965 г. Педро Аррупе был избран генералом Общества Иисуса. 7 августа 1981 г., после поездки в Таиланд и на Филиппины, он пережил инсульт, следствием которого стал паралич и в 1983 г. —

прошение об отставке. Жизненный путь Педро Аррупе закончился 5 февраля 1991 г. в Риме, где он похоронен в боковой капелле церкви Иль Джезу (Chiesa del Santissimo Nome di Gesù).

Литература

1. Ross A. A Vision Betrayed: The Jesuits in Japan and China, 1542–1742. Maryknoll, N. Y., 1994.
2. Arrupe y Gárate: dos modelos. Bilbao, 2007.
3. Cava Mesa, M. J. Pedro Arrupe, jesuita y bilbaino universal. Bilbao, 2007.
4. Este Japón increíble. Memorias del P. Arrupe. Bilbao, 1965.
5. Lamet P. M. 20 años después de su muerte, Arrupe vive <<http://www.vidanueva.es/2011/05/20/20-anos-despues-de-su-muerte-arrupe-vive/>>.

Путевые заметки художника В. В. Верещагина о поездке в Японию летом 1903 года

1. Цель данного доклада — введение в научный оборот записок известного русского художника — баталиста Василия Васильевича Верещагина про Японию, которые были опубликованы в 1904 г. в Петербургской газете «Биржевые ведомости». Они представляют как страноведческую, так и историческую ценность, поскольку написаны перед самым началом русско-японской войны.

2. Записки интересны также и тем, что показывают другую сторону натуры Василия Васильевича Верещагина — не художника, а журналиста, даже в некотором роде ученого-страноведа. Поскольку записки составлены четко по плану любых других книг «серьезных» европейских ученых — исследователей Японии (Леруа-Болье, Эрнест фон Гессе-Вартег, И. Лаутерер и др.) в них можно найти как описание географии, флоры и фауны, железных дорог, обычаев, так и описание типажей женщин, еды, гостиниц, архитектуры, образцов искусства и пр. Подобные книги в изобилии появились на прилавках магазинов Петербурга и Москвы в начале 1900-х гг. Но что примечательно, это были переводные книги немецких и французских авторов, своих практически не было. Если бы Василий Васильевич остался жив, возможно, он бы на основе своих путевых заметок написал фундаментальный труд о культуре и искусстве Японии под названием «Хризантема и меч», но он погиб 31 марта 1904 года в Порт-Артуре на броненосце «Петропавловск», и это его намерение не было осуществлено.

Текст дает представление о личности самого художника, патристическом настроении и его характере. Верещагин прямо писал, что ему нравилось в Японии, и с едкой иронией, но с неизменным уважением, писал о том, что ему не нравилось. Так, Верещагин удивлялся тому, что в Японии была развита сеть железных дорог, что люди

аккуратны, удобный ланч в коробочке-бэнто, чистота, гостиницы дешевые, сервис на высоком уровне, и он призывал, чтобы так было и в России. В этом смысле, когда читаешь его заметки, нет ощущения, что они были написаны около 120 лет назад. Они звучат очень современно. И сейчас, путешественники, побывавшие в Японии, пишут о том, что в Японии такие поезда, такая еда, такая чистота, такой сервис, такая природа и такие дешевые гостиницы — не чета нашим, особенно в Москве и Петербурге. Так что, практически ничего не изменилось — многое из того, что нравилось и не нравилось Василию Васильевичу Верещагину, сейчас нравится и не нравится современным людям. Вот отрывок из его записок: «Между полями мелькавшие фермы и поселения смотрели уютно, зажиточно и опрятно; нашей бедноты с разваливающимися крышами и подгнившими, покосившимися гуменниками и сараями, не видно... В вагоне нашем все обстояло благополучно, если не считать нескольких наивностей, вроде того, что кто-нибудь из мужчин-японцев начнет чистить пальцы ног, и, давши последним отдохнуть на свободе, снова заключит их в однопалые белые или черные чулки».

3. Как только началась русско-японская война, художник, так и не закончив писать серию японских картин, тотчас же отправился в Порт-Артур. Перед отъездом петербургский журналист Лидин взял у него интервью, в котором художник сказал, что знакомство с Японией оставило у него самые лучшие впечатления: «Чудесная страна, живой и самобытный народ. Я имел в виду проследить остатки старого японского искусства и убедиться, насколько верно мое предположение о том, что так называемое «декадентское» направление в искусстве навеяно Крайним Востоком, преимущественно Японией. Теперь я убедился, что не ошибся».

Литература

1. Художник В. Верещагин, заметки «О Японии» // «Новости и биржевая газета». Выпуски января и февраля 1904 года.
2. Лебедев А. К. «Василий Васильевич Верещагин». Жизнь и Творчество. М.: «Искусство» 1958. С. 405.
3. РГИА. Фонд 472. Дело 54. Лист 8.

*Носов Дмитрий Алексеевич,
кандидат филологических наук,
младший научный сотрудник
сектора Центральной Азии
отдела Центральной и Южной Азии
Института восточных рукописей РАН
dnosov@mail.ru*

Особенности деятельности Казанской миссионерской школы в буддийских регионах

С начала XVIII в. перед Российской империей встала задача освоения восточных окраин, для чего было необходимо включить проживавшие там народы в ее социокультурное пространство. Это требовало подготовки специалистов со знанием языков и быта как тех этносов, что проживали непосредственно на территории страны, так и тех, кто составлял население граничащих с ней государств.

Несмотря на обширные связи России с Востоком и существование среди русских знатоков восточных языков, до петровских реформ «это были знатоки, так сказать, случайные, которые не обеспечивали нас на будущее время, что и оказалось, когда преподавание восточных языков было введено в университетах» [5, с. 4].

Начиная с эпохи правления Петра I и до середины XIX в. в нашей стране сформировались три направления изучения Востока, каждое из которых решало свои задачи, находясь при этом в тесном взаимодействии с другими.

Первое направление можно охарактеризовать как гражданское. В него входило переводческое обеспечение дипломатических связей с соседями и административной деятельности на территории, населенной инородцами. Параллельно осуществлялись научные исследования культур Востока.

Деятельность в рамках этого направления изначально обеспечивала Академия наук (с 1725 г.). Затем к ней подключились и высшие учебные заведения: Дерптский¹ университет (с 1803 г.), Харь-

¹ Дерпт — в 1224–1893 гг. название современного города Тарту в Эстонии.

ковский университет (с 1805 г.), Казанский университет (с 1808 г.), Московский университет (с 1811 г.), Александровский университет в Гельсингфорсе¹ (с 1828 г.), Санкт-Петербургский университет (с 1855 г.) [5, с. 23–32].

Помимо университетов, подготовка в области восточных языков давалась и в гимназиях: в Астраханской гимназии (с 1811 г.), Первой Казанской гимназии (с 1822 г.), Тифлисской² гимназии (с 1829 г.), Ставропольской гимназии (с 1837 г.), Екатеринодарской³ гимназии (с конца 1840-х гг.), Новочеркасской гимназии (с 1850 г.), Тобольской и Томской гимназиях (с 1851 г.), Оренбургской гимназии (с 1853 г.), Кутаисской гимназии (с 1853 г.) [5, с. 9–23].

Восточные языки преподавались и в низших учебных заведениях, главным образом Новороссийского края: в Акмечетском училище, в Симферопольском, Феодосийском и Перекопском уездных училищах, а также в Григориопольском, Мариупольском, Бахчисарайском, Карасубазарском и Нахичеванском приходских училищах. По положению о Кавказских Училищах 1829 г., в уездных училищах преподавали местные языки. Из Сибирских уездных училищ лишь в Омском преподавался татарский [5, с. 33–35].

Для обеспечения дипломатической и административной деятельности, связанной с восточными языками, были созданы специальные учебные заведения: Лазаревский институт восточных языков в Москве, основанный в 1814 г., Учебное Отделение восточных языков при Азиатском Департаменте Министерства Иностранных Дел, основанное в 1823 г., Восточный Институт при Ришельевском Лицее в Одессе, открытый в 1828 г., Кяхтинская школа китайского языка, основанная по ходатайству местного купечества в 1832 г. [5, с. 35–40], а также Восточный Институт, открытый в 1899 г. во Владивостоке [2, с. 181].

¹ Гельсингфорс — шведское название столицы Финляндии, города Хельсинки. Использовалось в официальных документах во время нахождения Финляндии в составе Российской империи (1809–1917).

² Тифлис — название столицы Грузии, города Тбилиси, использовавшееся в русском языке до 1936 г.

³ Екатеринодар — с 1793 по 1920 гг. название города Краснодар, столицы современного Краснодарского края РФ.

Выпускники всех перечисленных выше учебных заведений направлялись впоследствии как на гражданскую, так на военную и духовную службу.

Обеспечение обороны государства требовало специалистов, обладающих знаниями специфики Дальнего Востока. Следовательно, изучение военных аспектов деятельности государств и народов этого региона стало вторым направлением в области практического востоковедения. В 1789 г. для приготовления переводчиков по пограничному управлению Сибирской линии была учреждена Азиатская школа в Омске. В 1824 г. в Оренбурге было основано Неплюевское военное училище, также готовившее переводчиков с восточных языков. Школа эта финансировалась Министерством Иностранных Дел и Министерством Народного Просвещения. Специальные курсы, посвященные Востоку, читались в Военной Академии. Восточные языки преподавались в ряде сибирских военных прогимназий, преобразованных из бывших кадетских корпусов в 1860-е гг. [5, с. 57–60].

Третьим направлением в области преподавания восточных языков в России была подготовка специалистов-миссионеров, задачей которых стало привлечение «инородцев» и жителей приграничных государств в лоно православной церкви.

Помимо множества различных языческих культов, на востоке страны проживали тюркские народы, обращенные в ислам, а также буряты и калмыки, буддисты по вероисповедованию. Работа с ними требовала от православных миссионеров особой подготовки, знания языка, вероучения и быта своих будущих подопечных [8, с. 194; 10, с. 154–155]. Для этого были созданы специальные учебные заведения — духовные академии, семинарии, училища, а также образовательные центры при духовных миссиях [8, с. 194].

История изучения Востока в целом, и Дальнего Востока в частности имеет в духовных учебных заведениях глубокие корни. Ещё в 1716 г. пять учеников из Московской духовной академии (далее — МДА) были зачислены в Посольский Приказ и отправлены в Персию для обучения арабскому, персидскому и турецкому языкам [5, с. 4–5]. Немногим позднее началось преподавание монгольского языка в Иркутске, там же предполагалось ввести обучение китайскому. В 1738 г.

два студента МДА поступили в Иностранную коллегию для изучения маньчжурского языка. Но эти первые попытки познания Востока отвлекли воспитанников от богословских занятий, о чем ректор академии писал в Синод в 1735 г. [5, с. 5].

Знание восточных языков, а точнее древнееврейского, требовалось для основательного постижения богословия. В 1798 г. Священный Синод издал указ, согласно которому древнееврейский язык стал обязательным для всех учеников высших классов духовных академий. До этого его преподавали в Киевской духовной академии и МДА, которые до конца XIX в. были единственными учебными заведениями, «в которых лица, посвятившие себя духовному званию, могли получать высшее образование» [5, с. 41–43]. Позднее были также образованы Санкт-Петербургская и Казанская духовные академии [5, с. 43].

Помимо духовных академий, семинарии, заведенные в России во времена Петра I, с последней четверти XVIII в. стали включать в свои учебные программы преподавание «иностранческих» языков с целью «подготовить священников для проповеди Слова Божия среди иностранцев и для борьбы с их верованиями» [5, с. 47]. В их число входили, например, Казанская семинария, в которой иностранческие (восточные) языки преподавались с 1820 г. [5, с. 48–49], а также основанная в 1846 г. Кавказская (Ставропольская) семинария, в которой изучали калмыцкий, татарский (кумыкский) и осетинский языки [8, с. 197–198]. Ее воспитанники направлялись в Большедербетовский калмыцкий улус¹ для практики в калмыцком языке [5, с. 54]. Ряд тюркских языков преподавался в Нижегородской семинарии с 1783 г. [5, с. 49–50]. В 1822 г. в Иркутской семинарии был образован класс монгольского языка (разговорного и «книжного»), в который принимали и бурятских мальчиков [5, с. 50]. 24 декабря 1832 г. с целью преподавания калмыкам Слова Божия в Астраханской семинарии был введен калмыцкий язык [5, с. 50]. В 1848 г. класс калмыцкого языка был открыт в Саратовской семинарии [5, с. 51]. Преподавался он и в Донской семинарии [5, с. 53].

¹ Большедербетовский калмыцкий улус — административно-территориальная единица в составе Астраханской и Ставропольской губерний Российской империи, Калмыцкой автономной области РСФСР. Существовала до 1930 г.

В первой половине XIX в. в духовных училищах взамен древнееврейского языка было введено преподавание языков местных народов. Это было сделано «ввиду местных потребностей» [5, с. 55]. Так, например, в Иркутском духовном училище давали монгольский язык. Это делалось с 1830-х гг., когда оно еще было светским. Обязательным монгольский стал и для учеников Нерчинского училища. Маньчжурский язык преподавался в Благовещенском училище. В Астраханском и Ставропольском изучали татарский и калмыцкий языки [5, с. 56]. Но по уставу духовных училищ 1869 г. восточные языки были исключены из учебных программ [8, с. 198].

Практика организации миссионерского образования в России показывает, что с самого ее начала потребовались специалисты, не только хорошо знающие Закон Божий, но и прекрасно разбирающиеся в языке и культуре народов, среди которых им предстояло вести проповедь. Как сказано выше, в Иркутской семинарии было введено одновременное преподавание разговорного и письменного монгольского языка, который использовался буддийским духовенством. Это доказывает, что православные миссионеры не упускали из виду вероучение, которое закрепилось на этих территориях до их прихода.

Наиболее интересным представляется деятельность одного высшего духовного учебного заведения, воспитанники которого не просто хорошо владели языками паствы, но и обладали достаточным знанием исламской и буддийской религиозных доктрин. Речь идет о Казанской духовной академии (далее — КДА). Город, в котором она была расположена, в XVIII – начале XIX в. стал официальным центром Российской империи, из которого координировалась миссионерская деятельность православного духовенства среди народов Поволжья, Приуралья и Сибири [4, с. 112]. В 1808–1869 гг. все епархии России были разделены на четыре духовно-учебных округа, каждый находился в ведении своей духовной академии. Территория, за которую отвечала КДА, простиралась от Камчатки до Кавказа, от Нижнего Новгорода до Томска [12, с. 11].

В 1797 г. Казанская духовная семинария была преобразована в КДА, в 1818 г. она вновь была превращена в семинарию. Вторич-

но семинария была преобразована в академию 8 ноября 1842 г. [8, с. 194]. Деятельность этого учреждения оказала огромное влияние не только на пропаганду христианства в восточных регионах Российской империи, а также за ее пределами. Она в значительной мере обогатила всё отечественное востоковедение.

Особенные потребности этой академии были вызваны тем, что в Казанской епархии, миссионеров для которой она готовила, говорили на татарском, якутском, монгольском, тунгусском, калмыцком, чувашском, черемисском¹, мордовском, вотском и остяцком языках. Из них правление академии сочло нужным ввести преподавание татарского, с турецким и арабским, а также монгольского и калмыцкого языков. Соответственно, в январе 1845 г. были открыты два разряда: турецко-татарский и монголо-калмыцкий [5, с. 45].

В 1854/55 учебном году произошла реструктуризация академии и вместо прежних кафедр языков были открыты «миссионерские отделения» для работы с татарами, «монгольским племенем», чувашами и черемисами. Помимо обучения языкам на этих отделениях стали преподавать «сущность учений означенных инородцев, с целью более успешной борьбы с этими учениями» [5, с. 45]. Эта фраза отражает основной принцип работы миссионеров, прошедших подготовку в КДА, с первой половины XIX в. вплоть до полного прекращения миссионерской деятельности в начале 20-х гг. XX в. Данный принцип и определил те особенности, которые позволили духовному образовательному учреждению оставить заметный след в светской науке.

В 1856 г. КДА было разрешено иметь практикантов для преподавания языков, а с 1858/59 учебного года академическое начальство сделало изучение ислама и буддизма обязательным для всех студентов младшего отделения. Но это создало слишком большую нагрузку на слушателей академии и в 1865 г. миссионерские предметы вновь были распределены между тремя разделами: 1) против раскола², 2) против ислама и 3) против буддизма. Студенты низ-

¹ Черемисский язык — используемое в дореволюционной литературе название современного марийского языка.

² Раскол — раскол Русской церкви возник в результате церковных реформ, принятых патриархом Никоном в 1650-х – 1660-х гг.

шего и высшего курсов зачислялись на них по собственному желанию [5, с. 45].

С момента преобразования академии в 1842 г. на ее деятельность обратили внимание преподаватели Казанского университета, бывшего в ту пору центром востоковедного образования в России. Так, в 1844 г. профессор этого университета А. К. Казембек (1802–1870), ставший впоследствии первым деканом факультета восточных языков в С.-Петербургском университете [9, с. 473], подготовил записку о необходимости вести богослужение среди крещеных татар на их родном языке [5, с. 44]. Этим он подтвердил насущную необходимость подготовки миссионеров и священнослужителей со знанием «инородческих» языков. Немалую роль в организации востоковедения и учебного процесса в КДА сыграл А. В. Попов (1808–1865) [4, с. 114], первый заведующий (с 1855 г.) кафедрой монгольского и калмыцкого языков факультета восточных языков С.-Петербургского университета.

Контакты между КДА и Казанским университетом носили регулярный характер. В 1844–1845 гг. ее студенты были допущены в университет на лекции по татарскому, монгольскому и калмыцкому языкам. Затем преподаватели университета читали лекции отдельно для воспитанников КДА [4, с. 114]. Так сформировалась первая отличительная особенность образования и деятельности миссионеров-востоковедов из Казани — опора на фундаментальное университетское образование. Это позволило выпускникам и сотрудникам КДА не только совершенствовать методику проповеди христианской веры на Дальнем Востоке, но и внести значительный вклад в науку.

С середины 40-х гг. XIX в. академия выпускает своих преподавателей восточных языков, которые оставили заметный след в отечественном востоковедении. Это монголовед А. А. Бобровников (1821–1865), тюрколог Н. И. Ильминский (1822–1891) и арабист Г. С. Саблуков (1804–1880) [4, с. 117].

Ильминский и Саблуков были выдающимися представителями так называемой «Казанской миссионерской школы исламоведения», «настроения» которой в значительной мере предвосхитил деятель духовного ведомства А. Н. Муравьев (1806–1874) в неод-

нократных изданиях описаний своих путешествий (начиная с 1830 г.) и особой публикации «Писем о магометанстве» (1848) [9, с. 84].

Эти «настроения», как в области изучения Востока, так и в области проповеди христианства, подвергались критике представителями отечественной академической арабистики и тюркологии, в первую очередь В. Р. Розеном (1849–1908) [9, с. 125–131].

Открытие «противомусульманского» отделение в КДА (1854) и закрытие разряда восточной словесности в университете (1855) переместило центр казанской арабистики в академию [9, с. 125]. Именно ее сотрудник, Г. С. Саблуков, осуществил первый перевод Корана с арабского оригинала на русский язык. Несмотря на сомнения в правильности обращения к поздней мусульманской традиции при подготовке перевода, И. Ю. Крачковский (1883–1951) отметил определяющую роль данного труда для развития отечественной арабистики [9, с. 128]. Тем не менее, основным предметом критики «казанской миссионерской школы исламоведения» со стороны академической науки был упор на полемику с представителями мусульманского вероучения. Говоря о роли В. Р. Розена в споре с казанскими миссионерами, выдающийся отечественный арабист отмечал, что «благодаря ему влияние этой школы в нашей серьезной арабистике было парализовано» [9, с. 131]. Впрочем, некоторые ее представители, как, например, П. К. Жузе (1871–1942) сумели «преодолеть вредные тенденции специфической школы» и продолжили научную деятельность в России после 1917 г. [9, с. 130].

Казанский университет являлся также колыбелью отечественного монголоведения, но долгое время среди историков науки бытовало мнение, что изучение языка и культуры монголов в Казани было связано исключительно с университетом и завершено в 1855 г. с открытием факультета восточных языков в Санкт-Петербурге, куда переехала основная часть преподавателей. Как было сказано выше, университетские преподаватели успели подготовить себе смену в духовной академии. Вероятно, отсутствие должного внимания к монголоведению в КДА было вызвано в том числе той критикой, которой подверглась академия и ее исламоведческая деятельность в литературе по истории востоковедения в середине XX в.

Лишь в конце XX – начале XXI вв. в ряде работ было представлено предварительное изложение истории монголоведения в КДА с 40-х гг. XIX в. по 20-е гг. XX в. [12; 13; 4; 14; 10]. Даже предварительный обзор семидесятилетней деятельности преподавателей и выпускников КДА в буддийских регионах нашей страны и за ее пределами показывает, насколько значимы были результаты, полученные в ходе нее. Наследие казанских миссионеров во многом определило дальнейший ход развития отечественного монголоведения. Многие их достижения до сих пор не включены в научный оборот.

Работа миссионера в КДА была неразрывно связана с преподавательской и научной деятельностью. Поэтому восполнение недостатка в учебных пособиях и программах по языкам и буддизму стало для сотрудников академии насущной необходимостью. Это являлось сложной задачей, поскольку в середине XIX в. теоретическая грамматика монгольских языков была еще слабо разработана. Мало внимания уделялось и аналитике догматов буддизма.

Одним из первых, кто попытался восполнить данный пробел, был А. А. Бобровников. Ещё в студенческие годы он проявил себя как неутомимый исследователь, подготовив в 1846 г. курсовую работу на тему «О различии между христианским и буддийским учением о любви к ближним». Труд этот оказался настолько ценным, что был частично опубликован почти через 20 лет (в 1865 г.) в Ученых записках Имп. Казанского университета [12, с. 12].

Попав по окончании курса на кафедру КДА, Бобровников получил от ее ректора задание составить учебное пособие по калмыцкому языку. Для ее выполнения исследователь попросил командировать его в калмыцкие степи, на что было дано разрешение Св. Синода. В планировании поездки значительную помощь ему оказал проф. А. В. Попов. Он предложил пункты, в которых Бобровников должен был останавливаться. За время путешествия ему следовало:

- Во-первых, осуществить комплексное исследование калмыцкого языка, которое включало изучение его лексического состава и грамматического устройства. Также необходимо было провести сравнительный анализ разговорного и письменного монгольского и калмыцкого языков.

- Во-вторых, изучить буддийские догматы и обряды у калмыков.
- В-третьих, провести этнографическое исследование среди калмыков, изучив как обычаи и нравы, так и домашний быт этого народа [12, с. 12].

Всего А. А. Бобровников пробыл в 1846 г. среди калмыков 33 дня и по возвращении в Казань принялся за составление грамматики. Для работы над ней он привез с собой калмыцкого мальчика-сироту Ачирку (Очир), которого подарил ему один из аристократов. Ребенок прожил у Бобровникова несколько месяцев, но зимой 1847 г. возвратился с проезжими земляками домой [12, с. 12].

Практика отправки слушателей и преподавателей КДА к калмыкам в Нижнее Поволжье возобновилась в конце XIX – начале XX в. Основными задачами таких поездок были изучение калмыцкого языка, религии и быта [4, с. 222].

Использование носителей языка для преподавания разговорной речи стало обязательной практикой при подготовке миссионеров КДА, в середине XIX – начале XX в. их привлекали для занятий арабским, татарским, монгольским и калмыцким языками [4, с. 119]. Оно отразило вторую отличительную особенность казанской миссионерской школы — внимание к разговорной речи местных народов с целью организации более эффективной проповеди среди широких масс населения.

Благодаря этой особенности монголоеды получили яркие научные труды, не теряющие свою ценность и в настоящее время. Например, оконченную А. А. Бобровниковым 21 мая 1848 г. «Граматику монгольско-калмыцкого языка» [12, с. 12].

Совместно с привлечением простых носителей языка, в подготовке миссионеров в КДА принимали участие представители местных народов, получившие европейское и традиционное буддийское образование. В 1850–1853 гг. здесь совместно с А. А. Бобровниковым ученый лама-бурят Галсан Гомбоев (1822–1863) принимал участие в составлении калмыцких хрестоматии и разговорника. В последнем труде предполагалось отразить в сжатой форме все житейские обычаи и поверья этого народа. Но разговорник закончен не был, а материалы к нему ныне утеряны [12, с. 12].

Гомбоев за отдельную плату также занимался перепиской необходимых для библиотеки КДА монгольских рукописей [12, с. 12]. Его деятельность отражает третью отличительную особенность работы казанской миссионерской школы в буддийских регионах — сбор оригинальных рукописей духовного и светского содержания с целью их дальнейшего всестороннего изучения. Начало формирования библиотеки и рукописной коллекции в КДА относится к 40-м гг. XIX в. Оно было положено Н. И. Ильминским и А. А. Бобровниковым, а также выпускником академии 1799 г., известным российским китаеведом о. Иакинфом (Н. Я. Бичуриным). В 1849 г. он принес в дар КДА часть своего научного архива, в которую входили рукописи его фундаментальных научных трудов по географии, истории, праву, языку Китая и Монголии. Всего список пожертвований о. Иакинфа академии содержал 168 наименований книг, карт и рукописей [4, с. 120–122]. В 1889 г. епископ якутский Мелетий «(М. К. Якимов, 1835–1900), бывший студент КДА, подарил коллекцию тибетских и монгольских книг буддийского содержания, изданных в буддийских монастырях Забайкальской области¹ [12, с. 15].

Пополняли библиотеку КДА не только ее сотрудники и выпускники, но и представители «противоположной стороны». В 1912 г. штатный гелунг² Гусиноозерского дацана³ Дондук Ценджилов подарил несколько монгольских книг [12, с. 15]. Впоследствии значительная часть монгольских и тибетских рукописей и ксилографов попала в Азиатский музей в Ленинграде (ныне Институт восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург) [13, с. 121].

Библиотека имела практической целью как можно лучше ознакомить будущих миссионеров с основами и особенностями буддийского вероучения. Рукописи служили студентам КДА базой для написания бакалаврских и магистерских сочинений [10, с.

¹ Забайкальская область — административная единица в составе Российской империи, образованная в 1851 г. В 1922 г. преобразована в Забайкальскую губернию Дальневосточной области РСФСР. Находилась на территории современных Республики Бурятия и Забайкальского края РФ.

² Гелунг, гелонг (монг.: *гэлэн(г)*) — высшая степень монашеского посвящения.

³ Гусиноозерский (Тамчинский) дацан — буддийский монастырь, построенный в 1741 г. [3; 406] на западном берегу оз. Гусиное, расположенного в современном Селенгинском районе Республики Бурятия РФ.

154]. Большинство из них сохранилось до наших дней в Национальном архиве Республики Татарстан. Его фонды содержат 2332 дела курсовых работ духовных семинаристов КДА [10, с. 156].

В разные годы в качестве магистерских диссертации студентами академии было переведено с монгольского языка большое количество буддийских сочинений [13, с. 121]. Приоритетным направлением для них стало исследование дидактических произведений, относящихся к «популярному буддизму». В них догматы веры объяснялись на легкодоступном и понятном материале [10, с. 154]. Эту традицию начал ещё А. А. Бобровников в конце 40-х гг. XIX в. [4, с. 121].

Так сформировалась четвертая особенность работы казанских миссионеров с буддийскими регионами — подготовка студентов на основе оригинальных религиозных текстов, главным образом дидактического содержания.

С 1855 по 1917 г. КДА издавала ежемесячный журнал «Православный собеседник», в котором среди прочего публиковались монголоведческие материалы, религиозоведческие статьи по буддизму. С 1915 г. академия также открыла журнал «Инородческое обозрение», где, в том числе, содержались исследования по буддийской иконографии, истории религии и этнографии. Помимо этого, выпускники академии, служившие от ставропольской до якутской епархий, опубликовали в соответствующих епархиальных ведомостях множество статей о калмыках, бурятах и бытовании буддизма среди этих народов [12, с. 16].

Стремление к публикации своих исследований стало пятой отличительной особенностью деятельности представителей казанской миссионерской школы.

После ухода Бобровникова из КДА в 1855 г. занятия монголоведением и буддологией в академии прервались. В 1863–1871 гг. преподавание миссионерских предметов по монгольскому отделению осуществлялось В. В. Миротворцевым (1838–1891), затем не нашлось желающих обучаться на нем [12, с. 12].

Работа по подготовке миссионеров для буддийских регионов возобновилась в КДА в 1884 г., когда были образованы две кафедры: 1) истории и обличения ламайства и монгольского языка

с бурятским наречием; и 2) калмыцкого наречия, общего филологического обзора языков и наречий монгольского отдела, этнографии племен этого отдела и истории распространения христианства между ними. В 1889/1890 учебном году при академии были открыты двухгодичные миссионерские курсы по татарскому и монгольскому отделам. На них образование получали те, кто не мог прослушать полный курс в КДА, и большинство предметов читалось слушателям курсов совместно со студентами [12, с. 13].

Так начался период второго расцвета исследований буддизма в КДА. Он связан с выпускником монгольского отделения КДА (1906), архимандритом Гурием (А. И. Степановым, 1880–1937 или 1938). Став инспектором академии в 1912 г., он приложил значительные усилия к тому, чтобы сохранить приобретенные КДА ранее традиции изучения буддизма, а затем поднять его на новый уровень. Благодаря его усилиям в 1911 г. в программу предметов по монгольскому отделу миссионерского отделения был внесен тибетский язык — основной язык буддийских текстов. На следующий год он поставил вопрос о практиканте бурятского языка, который был решен в 1914 г. [12, с. 13]. До этого в качестве лекторов по разговорному языку в академии служили калмыки [13, с. 119].

Особенности миссионерской и исследовательской деятельности сотрудников КДА в начале XX в. хорошо иллюстрирована В. Л. Успенским на примере поездки иеромонаха Амфилохия (И. Я. Скворцова, 1885–1937) в Монголию с целью изучения тибетского языка [14].

Отчет о первом годе пребывания Амфилохия в Монголии — ценное свидетельство о посещении страны в ключевой период её истории¹.

Отчет о втором годе путешествия занимает почти 30 машинописных страниц. В нем содержится изложение одного из важнейших философских сочинений буддизма махаяны² — «Мадхьямика аватара»

¹ 29 декабря 1911 г. в Урге (ныне г. Улан-Батор) состоялась церемония возведение на трон «великого хана» Монголии Джебзундамба-хутухты богдо-гэгэна. Тем самым была провозглашена фактическая независимость Монголии от Китая, где в том же году произошла Синьхайская революция [7, с. 32].

² Махаяна (санскр.: mahāyāna, тиб: theg-pa chen-po) — «великая колесница». Одно из двух основных направлений буддизма.

(санскр.: Madhyamikāvātāra; тиб.: dBu ma la 'jug pa), автором которого считается Чандракирти (VII в.). Оно входит в программу традиционного монастырского образования. Амфилохий перевел его название как «Вступление в основу учения» [14, с. 137–138].

Оба документа хранятся в Национальном архиве Республики Татарстан [14, с. 137].

В ходе своего месячного путешествия из Казани в Ургу¹ иеромонах посетил Гусиноозерский дацан [14, с. 138], что свидетельствует о его глубоком интересе к буддизму. Столица Монголии была выбрана им как «центр монгольской учености», где он нашел «довольно благоприятные условия для изучения ламаизма» [14, с. 138].

Амфилохий сумел организовать индивидуальный учебный процесс. При помощи генерального консула в Урге он нанял тибетца для занятий с ним разговорным и «книжным» языком, но тот оказался слабо подготовленным в буддийской доктрине и не мог переводить на монгольский. Поэтому иеромонаху пришлось искать себе ламу-монгола, найдя которого он «сразу сел за перевод тибетских сочинений» [14, с. 138–139]. С ламой-монголом он читал 25-ю и 36-ю главы из популярного сочинения «Сутра о мудрости и глупости» (тиб.: 'Dzangs blun, монг.: Üliger-ün dalai), по которой он затем занимался со своими студентами в Казани [14, с. 139]. Далее он прочел вместе с учителем произведение Las pa zhes bya ba bzungs so, название которого перевел как «Сочинение о деяниях», и комментарий на небольшое сочинение Цзонхавы² «Восхваление Будды Шакьямуни за преподанное им учение о причинно-зависимом возникновении», составленный Джанджа-Хутухтой Ролби-Доджэ (lCang-skya Rol-pa'i rdo-rje; 1717–1786). Это сочинение стало для Амфилохия «фундаментом для изложения всей системы ламаизма» [14, с. 139–140].

Параллельно иеромонах совершенствовал свое знание монгольского языка и изучал написанные на нем буддийские тексты. При этом он обратил внимание на новомонгольский литера-

¹ Урга (монг.: Өргөө) — до 1924 г. название столицы Монголии.

² Цзонхава (1357–1419) — основатель буддийской школы гелугпа, к которой причисляют себя большинство последователей буддизма в Центральной Азии (тибетцы, монголы, буряты, тувинцы и др.).

турный язык, использовавшийся для написания оригинальной литературы монголов (летописей, сказаний и сказок) и ведения официальной переписки. Амфилохий отмечал, что составленные миссионерами «переводы на монгольский язык страдают тем недостатком, что они изложены старым языком, малопонятным для простого народа» [14, с. 140]. Для анализа современного ему монгольского письменного языка Амфилохий использовал свод монгольских законов в 5 т., перевел ряд рассказов из «Бигир-миджит-ханы тууж» (История о Бигир-миджид хане¹) [14, с. 140].

В ходе занятий в области буддийской литературы Амфилохий, по его словам, получил «материалы для изучения метафизических основ ламаизма», смог составить представление о буддийской картине мира и особенностях пути человека в нем [14, с. 141].

Не менее важным направлением деятельности иеромонаха было исследование места буддийской доктрины в повседневной жизни монголов. Для этого он специально выехал в район реки Хараа², где, наняв юрту, «жил среди монголов в полной монгольской обстановке, наблюдая их обычаи и быт» [14, с. 141].

Во время своего пребывания в Монголии Амфилохий приобрел большое количество книг на монгольском и тибетском языках [14, с. 142].

Данное описание свидетельствует, что в начале XX в. казанская миссионерская школа сохранила в своей работе в буддийских регионах все те отличительные особенности, что были свойственны ей в середине XIX в. Также, к этому времени появился ряд новшеств. В 1912 г. при КДА появился историко-этнографический миссионерский музей. Его коллекции пополнялись главным образом за счет подарков выпускников академии [13, с. 119]. Таким образом, шестой особенностью работы представителей школы стало внимание к этнографической стороне жизни своей паствы.

На примере описания поездок Бобровникова к калмыкам и иеромонаха Амфилохия в Монголию можно отметить еще одну,

¹ Бигир-миджит хан (стар-монг.: Bigirmijid qaγan, санскр.: Vikramāditya) — мифический царь, герой цикла народных и литературных сказок.

² Хараа — река протяженностью 291 км, протекающая по северу Центрального и Селенгинскому аймакам Монголии.

седьмую, важную особенность деятельности казанской миссионерской школы. Ее представители часто совершали исследовательские поездки, целью которых было не только сформировать планы будущей миссионерской деятельности, но и ее совершенствование на базе комплексного лингвистического, религиоведческого и этнографического изучения жизни народов, исповедующих буддизм.

Опираясь на основной принцип работы миссионеров академии, заключавшийся в глубоком анализе религиозных учений с целью наиболее эффективного их опровержения, КДА сформировала следующие особенности своей деятельности в буддийских регионах, отличавшие ее от других учебных заведений подобного рода:

- Во-первых, она базировалась на фундаментальном университетском востоковедном образовании.
- Во-вторых, наряду с письменным языком, на котором были составлены основные тексты критикуемых вероучений, изучалась разговорная речь местных народов с целью организации более эффективной проповеди среди простых людей.
- В-третьих, представителями школы осуществлялся сбор оригинальных рукописей духовного и светского содержания с целью их дальнейшего всестороннего изучения.
- В-четвертых, будущие миссионеры изучали доктрины противоборствующих религий на основе оригинальных религиозных сочинений, главным образом дидактического содержания.
- В-пятых, миссионеры стремились опубликовать сделанные ими исследования и накопленные материалы в открытой печати, сделав их доступными для других проповедников и ученых.
- В-шестых, они обращали внимание не только на религиозную, но и на бытовую сторону жизни народов, среди которых вели свою проповедь.
- В-седьмых, совершали комплексные исследовательские поездки к народам, исповедующим буддизм.

Работа сотрудников, студентов и выпускников КДА, а также властей Российской Империи по совершенствованию подготовки

миссионеров сделала академию в XIX – начале XX вв. уникальным духовным учебным заведением. Такой широты преподавания восточных языков и востоковедных предметов в других клерикальных школах не существовало. Сотрудничество миссионеров-буддологов с православными обществами, университетами и епархиями придало их работе, в том числе исследовательской, регулярный и централизованный характер. К сожалению, события 1917 г. и закрытие КДА в 1919–1920 гг. [4, с. 228] прервали начинавшийся в Казани второй расцвет исследования буддизма и исповедующих его народов. Труды многих представителей этого миссионерского направления оказались забытыми или утерянными. Только в последние два десятилетия отечественные монголоеды и тибетологи осознали важность деятельности КДА и ее воспитанников, приступив к исследованию «феномена востоковедного миссионерства в Казани» [4, с. 226].

Казанская миссионерская школа играла важную роль во всех трех направлениях изучения Востока в России. Она стала «своеобразной научной базой» колониальной и просветительской политики Российской империи второй половины XIX – начала XX вв. [4, с. 228–229].

Несмотря на неоднозначную оценку деятельности КДА в области академической науки, в первую очередь арабистики, мы можем с уверенностью сказать, что благодаря особенностям своей миссионерской работы она оставила значительный след в отечественном и мировом монголоведении, а также стояла у истоков отечественной буддологии.

Этот след имеет не только духовное, но и материальное измерение в виде «самой многочисленной коллекции, поступившей в Азиатский музей в XIX столетии» [11, с. 12]. К сожалению, предположение составителя каталога монгольских рукописей и ксилографов из фондов Института восточных рукописей РАН А. Г. Сазыкина (1943–2005) о времени поступления коллекции КДА в Петербург не подтвердилось. Это произошло несколько позднее, в ноябре 1927 г. благодаря деятельности по сбору рукописей безвременно погибшего гебраиста М. Н. Соколова (1890–1937) [1, с. 549], выпускника Московской духовной семинарии (1910), МДА

(1914) и Факультета восточных языков Петроградского университета (1917) [6, с. 25]. Тем не менее, оценка этому собранию, данная выдающимся монголоведом XX в., актуальна и по сей день.

Деятельность представителей казанской миссионерской школы, ориентированная на проповедь христианства среди буддийского населения Российской империи, оказалась полезной для университетского востоковедного образования. В рукописном фонде восточного факультета Петербургского университета хранится большой рукописный калмыцко-русский словарь (шифр Сalm. D. 13), составленный выпускником миссионерских курсов при КДА иеромонахом Мефодием (Львовским) (род. 1863) [13, с. 121].

Литература

1. Азиатский Музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972.
2. Бартольд В. В. Сочинения. Т. IX. Работы по истории востоковедения. М., 1977.
3. Буряты. М., 2004.
4. Валеев Р. М. Казанское востоковедение: истоки и развитие (XIX в. – 20-е гг. XX в.). Казань, 1998.
5. Веселовский Н. И. Сведения об официальном преподавании восточных языков в России. СПб., 1879.
6. Гебраистика и история еврейской культуры в России. Тематический указатель документов по фондам Санкт-Петербургского Архива Российской Академии наук. Выпуск 1, СПб., 1994.
7. История Монголии. XX век. М., 2007.
8. Кононов А. Н. История изучения тюркских языков в России. Л., 1982.
9. Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. Т. V, М.-Л., 1958.
10. Орлова К. В. Сочинения «популярного буддизма» из рукописного фонда ИВР РАН // Культурное наследие монголов: рукописные и архивные собрания Санкт-Петербурга и Улан-Батора. Материалы международной конференции. 19–20 апреля 2013 г. Санкт-Петербург, 2013. С. 153–158.

11. Сазыкин А. Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР. Т. I. М., 1988.

12. Успенский В. Л. Монголоведение в Казанской Духовной Академии // *Mongolica-III*. Из архивов отечественных монголоведов XIX – начала XX вв. СПб., 1994. С. 11–17.

13. Успенский В. Л. Казанская духовная академия — один из центров отечественного монголоведения // *Православие на Дальнем Востоке*. Вып. 2. Памяти святителя Николая, апостола Японии. 1836–1912. СПб., 1996. С. 118–122.

14. Успенский В. Л. Поездка иеромонаха Амфилохия в Монголию в 1912–1914 гг. // *Письменные памятники Востока*. №1 (4) 2006. К 80-летию со дня рождения Л. Н. Меньшикова. М., 2006. С. 137–144.

Османов Евгений Магомедович,
кандидат исторических наук, доцент
Санкт-Петербургского Государственного университета
osmanov1979@mail.ru

Влияние «христианского столетия» на переход к политике самоизоляции Японии

Одной из первых попыток активного взаимодействия западной и восточной культур на территории Японии является так называемое «христианское столетие» (1543–1639)¹. Несмотря на то, что данная тема не раз становилась объектом исследования отечественных и зарубежных ученых, ее значимость для последующего хода японской истории переоценить невозможно. Именно в это «столетие» японцы узнали европейцев, переняли от них разносторонние теоретические и практические знания и, осознав опасность, которую миссионеры несли для независимости Японии и ее религиозных и политических институтов, огнем и мечом искоренили христианское учение и приняли меры к недопущению подобной ситуации в будущем, введя жесткие ограничения для пребывающих и покидающих японские острова. Япония добровольно отгородилась от внешнего мира. Продлившийся свыше двух столетий период самоизоляции оказал огромное влияние на все стороны жизни Японии, и его последствия заметны и в современной Японии.

Первым европейцем, который посетил Японию в XVI в., считается португалец Фернао Мендеш Пинто (Пинту) (1509–1583), оставивший довольно подробные воспоминания об этой стране

¹ Указанные даты отражают точку зрения автора. Многие исследователи датой начала «христианского столетия» считают 1549 г., когда в Японию прибыл миссионер Франциск Ксавье.

в своих мемуарах¹. Пинто отмечает, что он был первый, кто попытался завязать торговые отношения с Японией и впервые познакомил японцев с огнестрельным оружием [7. Р. 132–133]. Именно благодаря этому оружию, которое в тот период японской истории оказалось как нельзя кстати, Фернао Пинто был тепло принят многими даймё различных княжеств Японии. Получив их устные заверения о готовности вести торговлю с Португалией, Пинто вернулся в Китай, где убедил своих купцов-соотечественников в необходимости начала торговых сношений с Японией. На обратном пути из Китая в Японию, судно, на котором находился Пинто, попало в сильный шторм у берегов архипелага Рюкю и было вынуждено искать убежища в гавани одного из островов архипелага. Однако, вместо того, чтобы оказать помощь, местные власти арестовали всю команду, так как посчитали, что этот корабль занимается разбоем, а вся его команда — пираты, которые в не столь отдаленные времена держали в страхе Японию, Китай и Корею. После недолгих разбирательств, судно и команда были освобождены и благополучно достигли Кюсю.

Мы точно не знаем, чем занимался Пинто в Японии во время второго визита, но достоверно известно, что берега Японии он покинул в 1549 г. По мнению ряда историков, покидая страну, он захватил с собой некоего японца по имени Андзиро². В том же году Пинто познакомил Андзиро с Франциском Ксавье (1506–1552), который считается первым христианским миссионером, начавшим распространение этой религии в Японии. Именно эта встреча и заставила Ксавье обратить взор на Японию. Сам Ксавье так описывал знакомство с Андзиро: «Я спросил его — если я отправлюсь в твою страну, то примут ли японцы христианство? Андзиро

¹ Время первого путешествия Пинто в Японию до сих пор точно не установлено, но большинство исследователей называют 1542 или 1543 гг. Подробнее см.: Ch. R. Boxer. *The Christian Century in Japan, 1549–1650*. Berkeley and Los Angeles, California, 1967.

² Известен также под именем Пауло де Санта Фе, или Павел — считается первым японцем, принявшим христианство и работавшим переводчиком при португальских миссионерах. По другим данным, Андзиро, совершивший тяжкое преступление на родине, сам прибыл в Малакку в 1547 г. для встречи с Ксавье, о котором он узнал от Пинто.

ответил, что возможно, но это произойдет не сразу. Сначала, пояснил он, они будут расспрашивать меня об этой религии и выяснят, согласуется ли моя собственная жизнь с христианским учением» [3. Р. 103]. Заинтригованный словами Андзиро, Ксавье принял решение отправиться в Японию.

15 августа 1549 г. Ксавье с тремя спутниками — Торресом, Фернандесом и обращенным Андзиро, сошел на берег Кагосима. До октября 1550 г. все они проживали в семье Андзиро в княжестве Сацума, занимаясь сбором сведений о Японии и обращением местных жителей в христианство. В этом княжестве христианство приняло около 150 человек, что открывало перед Ксавье большие перспективы. Однако вскоре ситуация изменилась. Владелец княжества Сацума даймё Симадзу потребовал от Ксавье, чтобы все товары, и, в первую очередь, оружие, прибывали в Японию, проходя через его руки. Миссионер, даже если бы и захотел, не смог бы этого добиться. В результате, разгневанный даймё выслал Ксавье из княжества и запретил в нем христианскую религию. Ксавье со своими спутниками перебрался в княжество Хидзэн, где обосновался в городе Хирадо. Мечтая добраться до столицы Японии, Ксавье и его соратники совершили большое путешествие по стране, увидели города Симоносэки, Ямагути, Сакаи. В ноябре 1551 г. Ксавье, оставив своих спутников, покинул берега Японии.

Так началось знакомство японцев с чуждым и непонятным им европейским миром. Вслед за Ксавье в страну хлынул поток португальских купцов, мечтавших неплохо заработать на торговле огнестрельным оружием.

На первых порах португальцы вели себя в Японии очень осторожно, поскольку не знали и не понимали эту страну и ее возможности. Поэтому-то сначала проводилась «разведка» силами католических миссионеров (Ф. Ксавье был за это причислен Ватиканом к лику святых) и создание пятой колонны среди японцев посредством их христианизации.

Далеко не случаен и тот факт, что первыми на территорию Японии прибыли именно португальцы. В то время Португалия была одной из сильнейших морских держав и обладала весьма большим опытом в деле «освоения» чужих земель. С 1540 г. на тер-

ритории Португалии начал действовать орден иезуитов, основной задачей которого была борьба за чистоту веры и распространение христианства по всему миру. Ксавье как раз и был одним из таких миссионеров, которого орден отправил на Восток. По прошествии нескольких лет европейцы достаточно хорошо освоились в Японии, разобрались в происходящей там ситуации и начали делать все, чтобы использовать ее в своих интересах.

Когда мы говорим о том, что христианизация Японии началась весьма успешно для португальцев, возникает естественный вопрос — почему Япония, которая в 40-е гг. XVI столетия постепенно прекращает все контакты с сопредельными государствами, во многом близкими ей в культурном плане, начинает активно взаимодействовать с европейцами, не имевшими ничего общего с Японией? Ответ в действительности весьма прост. За счет контактов с Китаем Япония получила нужные ей знания, и необходимость дальнейшего поддержания активных дипломатических связей постепенно уменьшилась. За счет торговых отношений с Китаем Япония получала нужные, но в тот период японской истории, не жизненно необходимые товары. Когда же страна столкнулась с европейцами и познакомилась с силой их огнестрельного оружия, именно это оружие и стало главной причиной успеха христианства и, соответственно, европейской торговли на японской земле. В условиях, когда страну раздирали нескончаемые междоусобные войны, а объединительные процессы еще только вызревали в недрах японского общества, именно владение мушкетами и аркебузами давало значительное преимущество воюющим между собой князьям. Поэтому-то и получившее в Японии название Танэгасима¹ огнестрельное оружие стало главным проводником христианства. Стремление князей как можно больше заполучить этого оружия заставляло их поступаться собственной религией и верованиями и принимать «варварскую» религию. На основании этого можно предположить, что японцы (во всяком случае, высшая прослойка японского общества), использовали христианство исключительно для достижения своих целей и не воспринимали всерьез эту религию. С такой позиции довольно легко объясним

¹ По названию острова, на котором впервые высадились европейцы.

и тот факт, что окончательный запрет христианства в 30-е гг. XVII в., по большому счету, учитывая число принявших христианство японцев, не встретил в стране серьезного сопротивления со стороны обращенных. Так, если к 1553 г. в Японии насчитывалось несколько тысяч христиан, то к 1580 г. их число увеличилось до 150 тысяч, а в 1614 г. достигло 500 тысяч [17. С. 32].

С самого начала своей деятельности в Японии миссионеры в первую очередь стремились обратить в христианство князей и представителей высшей знати. Ловко используя отсутствие единой централизованной власти и неспособность разобщенных князей наладить международные отношения и крупномасштабную легальную торговлю, миссионеры вели ограниченную торговлю на местном уровне, что создавало весьма благоприятные условия для их деятельности. Дела иезуитов облегчались и тем фактом, что они нашли поддержку у первого объединителя Японии — Ода Нобунага (1534–1582). Причины, по которым он поддержал миссионеров, ничем не отличались от причин, по которым христианство находило поддержку среди других князей. В то же время, существенную роль сыграла борьба, которую Нобунага начал против крупных буддийских монастырей, представлявших реальную угрозу его деятельности. Христианство быстро распространялось и среди простого народа, который был измучен не прекращавшимися войнами и голодом. Поэтому далеко не случайно, что известный довоенный японский историк Ёсабуро Такэкоси, говоря о произведенном первыми португальцами впечатлении на японцев, отмечал следующее: «Воспринимать чуждую цивилизацию и вступать в дружеские отношения с этим богатым и сильным народом стало всеобщим желанием. Три понятия: иностранцы, торговля и католичество — стали синонимами» [8. Р. 291].

К 80-м гг. XVI в., во многом благодаря португальским миссионерам и купцам, такие населенные пункты, как Сацума и Хирадо стали крупными торговыми городами. Когда португальцы обнаружили чрезвычайно удобную бухту у Нагасаки, это разительным образом сказалось на судьбе этого города. Нагасаки стал быстро развиваться, причем его архитектурный облик складывался в португальских градостроительных традициях. Благодаря усилиям

местных властей, часть земли около города была отдана во владение иезуитов, и они получали с нее весьма неплохой доход. Уже с 1571 г. в японских документах Нагасаки упоминается как крупный торговый порт.

К этому времени созданный португальцами торговый маршрут Гоа — Малакка — Макао — Нагасаки, привел к значительному оживлению торговли. Между Макао и Нагасаки регулярно курсировало португальское судно «Торговый корабль» — «Nan de Trato» [17. С. 32].

Помимо португальских судов, гавань Нагасаки посещали уже и испанские корабли. Одновременно туда прибывали торговцы из Китая, Южной Азии, с островов Южных морей (Индонезии) и Филиппин [15. С. 19]. Несмотря на прекращение официальных контактов с Китаем, частная торговля велась довольно успешно, о чем свидетельствовало большое число китайцев и наличие особого китайского квартала в Нагасаки.

Преследуя выгоду от торговли, местный даймё отдал приказ о проведении насильственной христианизации населения Нагасаки и прилегающих территорий. К 80-м гг. XVI в. все крупные дома на Кюсю приняли христианство. Казалось, что полная христианизация Японии — дело нескольких ближайших лет. Однако ситуация стала развиваться в совершенно ином ключе, причем серьезные изменения произошли как в Европе, так и в Японии.

В 1580 г. Португалия была оккупирована Испанией и потеряла независимость. Борьба за господство началась между Испанией и Голландией. В 1582 г. был убит Ода Нобунага, и начатое им дело объединения страны продолжил один из его военачальников — Тоётоми Хидэёси (1536–1598).

В этот переломный период состоялось весьма интересное событие. Речь идет о первом японском посольстве в Европу, состоявшимся в 1582–1590 гг. Подготовкой и отправкой этого посольства занимался иезуит Алессандро Валиньяно (1539–1606), который находился в Японии с 1579 г. Изучив Японию и лично общаясь с Нобунага, Валиньяно пришел к весьма справедливому выводу, что христиане, несмотря на все их успехи, полностью зависят от внутрисполитического расклада сил в Японии. Для «исправления»

ситуации и закладки более прочных основ католицизма, Валиньяно и задумал отправить японское посольство в Европу.

Посольство, покинувшее Нагасаки в феврале 1582 г., состояло из четырех родственников принявших христианство даймё, двух слуг и мальчика-китайца [11. С. 141]. Отправляя это посольство, сам Валиньяно отмечал, что в его задачу входило «показать... христианскую Европу, чтобы они воочию увидели благотворность нашей религии и величие дворов Лиссабона и Рима... По возвращении в Японию через них японский народ поймет, чего мы хотим добиться у них...» [11. С. 142].

Особый статус миссии, которого добивался Валиньяно, должен был гарантировать иезуитам исключительные права на деятельность в Японии. Преследовало посольство и вполне прагматичную для ордена цель — добиться у папы выделения средств на их деятельность [2].

В августе 1584 г. посольство достигло Лиссабона, а в октябре прибыло в Мадрид, где было удостоено встречи королем Испании Филиппом II. Затем посольство отправилось в Италию, где в марте 1585 г. состоялась встреча с папой Григорием XIII. Проведя почти полгода в Италии, японская миссия, тем же маршрутом, которым она прибыла в Рим, отправилась в обратный путь. Берегов Японии посланцы достигли только в 1590 г.

Если говорить об итогах миссии, то, несомненно, больше пользы она принесла иезуитам, нежели японцам. Так, во многом благодаря посольству, в 1585 г. орден получил от папы право монопольной деятельности в Японии. Иная ситуация сложилась в Японии. Ко времени возвращения посольства отношение к христианам в стране изменилось в корне, причем в худшую сторону, что во многом было связано с наступлением завершающей стадии объединения страны и, как следствие этого, — уменьшением необходимости в огнестрельном оружии и внешней торговле. Поэтому возвращение посольства никакой иной реакции, кроме житейского любопытства, не вызвало.

Что же произошло в Японии за время, проведенное посольством в Европе? Как уже было замечено, на пути объединения страны Ода Нобунага сменил Тоётоми Хидэёси. На первых порах

Хидэёси относился к христианским миссионерам благожелательно и не чинил им никаких препятствий. Однако, начав в 1587 г. военный поход против юго-западных районов страны, где еще оставались непокорные князья, Хидэёси впервые увидел масштабы охватившей Японию христианизации. Осознав, что дальнейшая деятельность миссионеров может разрушить Японию, он резко изменил свое отношение к христианам.

В августе 1587 г. Хидэёси издает первый указ о запрещении христианства в Японии и изгнании миссионеров. Согласно этому указу, все иностранные проповедники должны были в двадцатидневный срок покинуть пределы Японии, для чего им было предписано собраться в Хирадо. Правда, при этом, указ не распространялся на торговцев и их суда. Однако, несмотря на всю строгость, этот первый эдикт остался невыполненным, чему, в немалой степени, способствовали обращенные советники в окружении Хидэёси, которые убедили его в невозможности исполнения указа по причине отсутствия необходимых судов для высылки миссионеров. Тем не менее, несмотря на отсутствие практических результатов, указ явно продемонстрировал изменение политики Хидэёси к миссионерам и проповедуемой ими религии.

В качестве одной из причин изменения отношения Хидэёси к христианству, возможно, стали его собственные честолюбивые планы в отношении соседних с Японией государств и в первую очередь — Кореи, о чем подробнее будет сказано ниже.

В 1593 г. в Японию прибыла группа испанских монахов-францисканцев во главе со священником Педро Баптите. Началась борьба за влияние между иезуитами и францисканским орденом. Преследуя свои собственные цели, каждая из сторон раскрывала истинные карты другой стороны, что дало Тоётоми Хидэёси полное представление об истинной цели миссионерской деятельности в Японии и еще больше усилило его стремление к полному искоренению христианства в Японии.

Почувствовав серьезность намерений Хидэёси, испанцы изменили свою политику и перешли к прямым угрозам, заявляя, что если гонения на христиан продолжатся, они будут вынуждены просить помощи у испанской армии и флота. Более того, пример-

но в то же время, Хидэёси увидел у одного из капитанов испанских судов карту владений Испании. На вопрос Хидэёси, как король смог увеличить подвластную ему территорию, капитан прямо ответил: «Король сначала посылает в чужие страны миссионеров для проповедей и обращения народа, а затем солдат для завоевания этих стран [10. С. 344].

Такие откровения привели Хидэёси в бешенство. Незамедлительно, в начале 1597 г. был издан новый указ, который не только запрещал христианство, но и любую деятельность иностранцев на территории Японии. Началось разрушение церквей и выселение миссионеров. Даймё было запрещено принимать христианство и крестить крестьян. Всем миссионерам вновь было строго предписано покинуть страну. В подтверждение серьезности намерений Хидэёси, по всей стране было казнено порядка 80 миссионеров. При этом 26 человек были проведены через всю страну и распяты в Нагасаки — как центре, откуда и пошла христианская ересь [15. С. 35].

Однако и на этот раз окончательно искоренить христианство в Японии не получилось. Во-первых, у Хидэёси, который был занят войной в Корее, просто не хватало на это времени. Во-вторых, он, вероятно, опасался, что изгнание миссионеров негативно скажется на торговле с Испанией, от которой на данном этапе он отказываться еще не собирался. Наконец, в-третьих, мы не знаем, что планировал Хидэёси после «корейского похода», поскольку в самый его разгар он умер.

Поход Хидэёси в Корею, известный в корейской историографии как Имчжинская война 1592–1598 гг., до сих пор вызывает серьезный резонанс как в японском, так и в корейском обществе.

По мнению многих отечественных и зарубежных историков, непосредственной причиной разработки японской внешней экспансии стали именно контакты с европейцами и полученные от них знания. Немалую роль в этом сыграли и личностные качества и характер Тоётоми Хидэёси, который рассчитывал не только успокоить войной недовольных самураев внутри Японии, но и получить значительные экономические выгоды. Еще при жизни Ода Нобунага, в 1573 г., Хидэёси сказал ему о своих планах в отноше-

нии Китая и Кореи, заявив, что «я сделаю это с такой легкостью, как свертывают циновку и уносят ее под мышкой» [19. С. 293].

Так же как и в XIX – начале XX в., Корея в планах Японии не была конечной целью устремлений, а рассматривалась лишь как ступень к захвату Китая. Известно, что кроме Кореи и Китая, Хидэёси планировал операцию и по захвату Филиппин, о чем сообщал христианскому миссионеру Педро Бланкесу в 1593 г. Правда, эта операция должна была начаться после захвата Китая, «когда японские войска окажутся не у дел» [4. Р. 111]. Также известно, что Хидэёси обращался к иезуитам с просьбой помочь ему в войне, за счет предоставления двух вооруженных судов с укомплектованной командой.

В 1587 г. Хидэёси отдал приказ даймё Со Ёсисигэ (1532–1588) с острова Цусима, который был вовлечен в тесные торговые отношения с Кореей, захватить в плен кого-нибудь из членов корейской королевской семьи. Когда эта авантюра не удалась, Ёсисигэ был казнен [9. С. 307].

Планируя захват Кореи, Хидэёси нашел вполне приемлемое «объяснение» этого шага, ссылаясь на события трехсотлетней давности, когда корейское государство Корё участвовало в попытках Хубилая захватить Японию. Укоряя Корею в помощи монголам, Хидэёси выдвинул корейскому королю требование о совместном выступлении против Китая. Получив отказ, он приступил к немедленной подготовке войск для ведения войны на полуострове.

Наряду с этим шло формирование еще одного идеологического обоснования похода, которое заключалось в том, что еще императрица Дзингу на заре японской истории предприняла поход в Корею, считая ее нераздельной частью великой страны Ямато. «Наконец настало время осуществить извечную мечту Японии и вернуть “блудную дочь” в прародительское лоно» [9. С. 308].

Корейцы, которые были осведомлены о намерениях Японии, однако, не предприняли никаких реальных шагов по укреплению обороны страны.

За год до начала военных действий, в 1591 г., на переговоры в Корею была отправлена очередная миссия, возглавлял которую князь Со Ёситомо (1568–1615) из княжества Цусима. Миссия вез-

ла корейскому королю послание Хидэёси, составленное в чрезвычайно резкой и грубой форме (интересно, что о факте отправки письма в Корею Хидэёси немедленно сообщил императору Китая и генерал-губернатору Индии).

Послание, в частности, гласило: «Наша страна издавна была разделена на шестьдесят с лишним провинций. В стране отсутствовал порядок, приказы не выполнялись. Все это вызывало во мне гнев, и я в течение трех-четырёх лет подчинил непокорных вассалов и строго покарал неверных. Я всемогущ... Если я начинаю войну, то непременно побеждаю. Если я нападаю, то не было и не будет случая, чтоб враг не был покорен. Власть моя теперь простирается далеко... Несмотря на дальность расстояния и преграждающие путь горы и реки, я думаю вторгнуться в великое царство Мин, одним ударом покорить его 400 княжеств и установить там на сотни миллионов лет обычаи и законы нашей страны... Мое желание есть ни что иное, как прославить мое имя в трех царствах» [14. С. 6]. Кроме того, в письме были такие слова: «Когда я родился, моя мать увидела, что на меня упал луч солнца. Прорицатель истолковал это так: “Пока светит солнце, он [Хидэёси] будет освещать своим правлением страну. Когда он возмужает, 8 сторон света будут подвластны ему, 4 моря узнают славу его имени. Никто не может усомниться в этом!”» [5. Р. 466].

Не получив никакого ответа на послание, Хидэёси отдал приказ о начале военных действий.

Исходя из задач данной статьи, мы не будем вдаваться в подробности хода самой войны [20]. Предпринятое японцами в конце 1597 г. наступление на Сеул провалилось. В ноябре 1598 г. Ли Сунсин совместно с китайским флотом нанес решительный удар по японскому флоту. Несмотря на то, что в этом последнем сражении погиб и сам корейский флотоводец, японские войска были полностью разбиты. «Только 50 вражеских кораблей смогли спастись от полного разгрома и унести Кониси Юкинага и несколько других японских полководцев» [14. С. 48].

Последняя фаза войны проходила уже без Хидэёси. Он умер 18 августа 1598 г., но сведения о его смерти, чтобы окончательно не деморализовать войска, дошли до Кореи только в середине сентября.

Таким образом, войной в Корее Хидэёси ничего не достиг. Мечтая использовать полуостров в качестве коридора в Китай, он не только не достиг пограничной реки Ялу, но и не смог хоть сколь-нибудь прочно закрепиться в Корее.

После смерти Тоётоми Хидэёси, к 1600 г. самым сильным даймё в стране стал Токугава Иэясу (1542–1616), который завершил объединение страны и в 1603 г. получил титул сёгун. Так же как и при Хидэёси, отношение к христианам при Токугава продолжало ухудшаться, хотя первое время после его прихода к власти, он и не предпринимал никаких серьезных действий.

Отмена монополии иезуитов на проповедь в Японии папой Климентом VIII в 1600 г., привела к тому, что помимо португальцев и испанцев в Японию стали прибывать представители других европейских стран — Голландии и Англии. На, удивление, их довольно тепло встретили в Японии, что, по-видимому, объясняется желанием Иэясу использовать их для ослабления влияния португальцев и испанцев. К тому же, голландцы и англичане не преследовали цель христианизации Японии, а имели вполне утилитарную цель — налаживание торговых связей. Поскольку на первых порах Иэясу благоволил торговле с иностранцами, появление в Японии новых торговых партнеров было в его интересах.

История появления в Японии представителей Голландии и Англии выглядит следующим образом: в 1600 г. к берегам страны подошло голландское судно «Лифде» («Милосердие»), капитаном которого был англичанин Уильям Адамс (1564–1620). По приказу Иэясу Адамс был доставлен к нему и произвел столь сильное впечатление, что Иэясу сделал его своим советником [18]. Во многом добиться расположения Иэясу Адамсу помогло то, что он не только обладал познаниями в широкой научной области, но и оказывал реальную помощь и поддержку Иэясу. Так, во время знаменитой битвы при Сэкигахара в 1600 г., в которой Токугава Иэясу одержал победу и стал полновластным правителем всей Японии, чрезвычайно большую помощь оказали пушки, снятые с судна, на котором прибыл Адамс [16. С. 115].

За счет своих способностей и личных качеств Адамс все больше и больше входил в доверие к Иэясу. Проявлявшаяся в беседах

ненависть Адамса к португальцам и испанцам чрезвычайно ласкала слух сёгуна. Адамсу было пожаловано поместье и звание самурая, что для иностранца в Японии того времени было неслыханным делом. Адамс сменил имя на японское — Миура Андзин, под которым он и известен в современной Японии.

В 1600 г. была создана английская Ост-Индская компания, а спустя три года Ост-Индская компания была организована и в Голландии. В задачу этих компаний входило установление торговых связей со странами Востока, в том числе и с Японией. Узнав о том положении, которое Адамс достиг при дворе Иэясу, эти страны активизировали усилия, чтобы при его посредничестве начать торговлю с Японией.

В 1609 г. к берегам Японии прибыли торговые суда Голландии. Благодаря усилиям Адамса, капитаны кораблей были приняты сёгуном и получили разрешение обосноваться в Хирадо. В 1611 г. сёгун издал специальный указ, предписывавший местным властям оказывать голландцам разнообразную помощь, а спустя год к берегам Японии подошло первое судно с грузом голландских товаров. В 1613 г. в Японии появились и английские купцы. Капитан судна «Сlove» передал сёгуну послание короля Якова I, которое стало первым посланием европейского монарха фактическому правителю Японии. Послание гласило: «Яков I волею всемогущего Господа, король Великой Британии, Франции и Ирландии, защитник христианской веры, и прочее, и прочее, приветствует светлейшего и могущественного императора [речь идет о сёгуне — Е. О.] Японии... Мы осмелились поручить нашим подданным отправиться в Вашу страну, чтобы снискать Вашу дружбу и наладить с Вами отношения, дабы обмениваться такими товарами наших стран, которые представляют взаимный интерес для обеих держав... Мы не сомневаемся... что Вы не только примите наших представителей... но и окажете им всяческую поддержку,.. дабы помочь им основать в Вашей стране торговую факторию, обладающую такой свободой и гарантиями, которые способствовали бы получению взаимовыгодных прибылей для обеих сторон... Написано в Вестминстерском дворце января восьмого года нашего правления...» [18. С. 54].

Так же как и голландцы, англичане были тепло встречены японскими властями и в том же году получили право открыть в Хирадо свою торговую факторию. Более того, в ответном письме английскому королю Иэясу писал: «Минамото но Иэясу из Японии отвечает Его Чести Правителю Игаратэйра (Англии) через морского посланника, проделавшего изнурительный и долгий путь. Мы впервые получили от Вас письмо, из которого узнали, что правительство Вашей почтенной страны, как это явствует из письма, следует истинному пути... Я последую Вашим советам относительно развития дружественных отношений и налаживания взаимных торговых контактов... Несмотря на то, что нас разделяют десять тысяч лиг туч и волн, наши страны, как оказалось, близки друг другу... Выражаю свое почтение. Берегите себя: все в этом мире изменчиво. 18-й год эпохи Кэйтё (1613 г.)» [18. С. 56–57].

Несмотря на то, что вначале Хидэёси, а затем и Иэясу отказались от поддержки христианства, они, тем не менее, не только не прекратили торговые отношения с внешним миром, но и сами уделяли ему большое внимание. Во многом именно благодаря знакомству с Европой Хидэёси предпринял попытку военного захвата Корейского полуострова. Да и Иэясу также не отказывался от планов продвижения Японии. Так, он всерьез рассматривал вопрос о проникновении в Америку, слухи об огромных богатствах которой до него донесли испанцы. «Иэясу, так же как и Хидэёси, сделал национальную экспансию Японии основой политики правительства. Однако... он отказался от военных завоеваний и захватов других стран... Япония должна была стать крупнейшим коммерческим и финансовым центром Азии. Иэясу стремился установить торговые отношения с Америкой и даже Европой, лелея мечту сделать Японию экономически сильнейшей страной мира» [16. С. 119]. Хотя с этим утверждением и можно поспорить, оно, тем не менее, весьма четко формулирует причины, по которым японские власти, с одной стороны, были настроены против европейцев, а с другой — всячески их поддерживали. Во внешней политике правителей страны были явные противоречия: они, взяв курс на искоренение христианства, одновременно с этим стремились к расширению торговли с Западом.

Однако в то время Япония пыталась установить торговые связи не только с европейскими странами. В 1608 г. по приказу Иэясу японское посольство, в составе которого находился Адамс, было отправлено на Филиппины. Цель этой миссии заключалась в установлении отношений, расширении торговли и открытии испанских портов для торговых судов Японии. Миссия оказалась плодотворной: между Филиппинами и Японией был установлен торговый маршрут. В 1610 г. с помощью губернатора Филиппин Родриго де Виверо построенное Адамсом судно, на борту которого находилось посольство в Мексику, пересекло Тихий океан. Это стало первым в истории Японии фактом, когда смешанная японско-испанская команда на японском судне европейского типа совершила столь длительный и сложный поход. В 1611 г. с Филиппин было отправлено ответное посольство, возглавлял которое Себастьян Вискайно.

Кроме этого, еще в 80-е гг. XVI в. в японские порты прибывали суда из Китая и архипелага Рюкю. В 1600 г. появилась японская компания «Итоваппу», занимавшаяся ввозом в Японию исключительно китайского шелка. В целом, на этом этапе своей истории, Япония пыталась проводить точно такую же политику, как и страны Запада. Характерно, что внешняя политика Японии первой половины XX в., и особенно 30-40-х гг., во многом базировалась на целях и принципах, сложившихся во времена Хидэёси и Иэясу.

Помимо вышерассмотренного христианского посольства в Европу 1582 г. и посольства 1610 г., Япония в 1613 г. отправило еще одно посольство в Рим и Мадрид, что стало вторым фактом пересечения Тихого океана по большей части силами самих японцев. Правда, в отличие от предыдущего посольства в Европу, цели новой миссии были совершенно иные. Японское правительство хотело выяснить, действительно ли европейские страны так сильны, как об этом говорят миссионеры и узнать реакцию западного мира на проводимые гонения на христиан.

Что касается взаимоотношений представителей западных стран на территории Японии, то вначале соседство англичан и голландцев было довольно мирным, что было связано с наличием общих врагов и конкурентов — Испании и Португалии. По мере того, как положение последних в Японии с каждым годом

ухудшалось (в 1612 г. они были объявлены врагами государства и Будды), англо-голландские отношения также становились все более напряженными. Тем не менее, в 1619 г. между англичанами и голландцами был заключен так называемый «договор о защите» — документ, предусматривавший совместные действия против испанских и португальских судов. Однако это соглашение носило временный характер, поскольку, ослабив конкурентов, Англия и Голландия начали борьбу друг с другом. В итоге победителем из этой борьбы вышла Голландия. Однако до того момента произошло множество событий.

В 1616 г. умер Токугава Иэясу. Его сын Хидэтада стал полномочным правителем страны. Получив власть, Хидэтада сразу же изменил проводимую Иэясу политику в отношении иностранцев, поскольку не благоволил не только миссионерам, но и купцам. Собственно, по этой причине он отказался расширить полномочия английских торговцев, несмотря на активное посредничество Уильяма Адамса. Более того, Хидэтада отказался дать ответ на второе послание короля Англии. Личные отношения между сёгуном и Адамсом стремительно ухудшались. Усиливались и англо-голландские противоречия. В 1620 г. умер Адамс. Английские купцы потеряли в Японии всякую поддержку, хотя английская торговая фактория еще некоторое время продолжала свою деятельность. В 1622 г. прекратил существование «договор о защите». Одновременно с этим английская фактория в Хирадо получила предписание головной конторы Ост-Индской компании о прекращении деятельности в Японии. Причина такого решения заключалась в неспособности Англии конкурировать с Голландией, вследствие чего деятельность фактории не приносила желаемой прибыли. 23 февраля 1623 г. английская торговая фактория в Японии прекратила существование. В англо-японских отношениях наступил перерыв, продлившийся более двух столетий.

После удаления Англии на территории Японии осталось три европейских страны, которые еще могли вести торговые отношения. Однако позиции Испании и Португалии с каждым годом слабели, в то время как голландская торговля набирала все возрастающий вес.

Понимая, что Хидэтада весьма недоволен политикой иностранцев, голландские купцы принимали все необходимые меры, чтобы добиться расположения сёгуна. Поэтому Голландия не вела никакой миссионерской деятельности в Японии и не вмешивалась во внутренние дела страны, а сосредоточила все усилия исключительно на торговле, в которой преобладали товары, наиболее интересовавшие японцев. Благодаря этому голландцы добились своего. Хидэтада так отзывался о них: «Если бы голландцы были так же черны, как дьяволы, вышедшие из ада, то все равно, раз они добросовестно интересуются только торговлей, с ними можно обращаться как с ангелами, сошедшими с неба» [16. С. 126]. Помимо явной симпатии к голландским купцам, слова сёгуна свидетельствуют и его познаниях в христианстве, в борьбе с которым он продолжил политику своего отца.

Несмотря на то, что вернувшееся из Европы японское посольство 1613 г. доложило о том, что притеснения христиан в Японии не вызывают серьезной опасности со стороны Запада, полностью искоренить христианство, несмотря даже на самые крутые меры, было не так-то просто. За время, прошедшее со дня появления в Японии первых миссионеров, христианство прочно утвердилось во всех слоях японского общества. Поэтому борьба Хидэада и сменившего его на посту сёгуна Иэмицу с христианством велась последовательно и постоянно. Так, с 1616 по 1629 гг. в Японии было казнено порядка 750 христиан [15. С. 40]. В 1619, а затем в 1621 гг. в Японии появляются законы, запрещающие торговлю людьми, которая осуществлялась руками христианских миссионеров. В 1621 г. издается указ, запрещающий японцам покидать пределы страны и служить иностранцам. В 1624 г. издается еще один указ, по которому из страны не только выслались испанские миссионеры, но и прекращались все торговые отношения с этой страной. Таким образом, право ведения торговли с Японией из европейских стран было сохранено за Голландией и отчасти Португалией. Так Япония постепенно двигалась к политике самоизоляции, известной в японской историографии под термином «сакоку сэйсаку» — «политики страны на цепи».

В 1633 и 1636 гг. Иэмицу издал два указа, которые запрещали японским судам покидать пределы территориальных вод Японии. Для того чтобы это правило действовало эффективно, указ за-

прещал строительство крупнотоннажных кораблей, а имевшиеся в наличии суда водоизмещением больше установленной нормы подлежали уничтожению.

Однако основной и окончательный удар по христианству был нанесен в 1637–38 гг., когда на Кюсю, который был христианским центром Японии, вспыхнуло одно из самых мощных в японской истории народных восстаний, проходившее под христианскими лозунгами и направленное против тирании местного даймё. Восстание быстро охватило довольно обширный район, вследствие чего правительство было вынуждено направить на его подавление стотысячную армию. Восставшие укрылись в замке Хара, взять который силы бакуфу были не в состоянии. Вот в этот-то напряженный момент свои «услуги» сёгуну предложили голландцы. Голландские суда открыли огонь из пушек и пробили бреши в стенах замка. Остальное сделали войска бакуфу. Из 38 тысяч мятежников в живых осталось не более сотни.

Подавление восстания стало последним аккордом христианства в Японии. В 1639 г. был опубликован указ о полном запрещении христианства на японской земле. Согласно этому указу, все отношения прекращались с Португалией. Исключение, за «неоценимые заслуги» в помощи подавления восстания, было сделано только для Голландии, которая на протяжении последующих двух столетий была единственной из европейских стран, имевших торговые отношения с Японией. Несмотря на то, что за свою «помощь» голландцы подверглись жесткой критике со стороны папы, они не прогадали. Монополия в торговле с Японией долгое время приносила им неплохой доход.

Помимо уже рассмотренных фактов, у японской стороны были и другие аргументы против христианизации. Во-первых, это явное несоответствие поведения христиан проповедуемой ими религии (здесь вполне уместно вспомнить беседу Ксавье с Андзио). Во-вторых, это противоречивость христианства с точки зрения логики японцев. Наконец, в третьих — несовместимость христианства с основами японской культуры, сформировавшейся в русле синто и буддизма. Раздражали объявлением всех других религий и верочений ересь и претензии христианства на монополию в Японии.

Таким образом, пройдя сложный путь от поддержки христианства до его запрета и от активных торговых контактов с Западом к практически полному их прекращению, к концу 30-х гг. XVII в. Япония закрывает свои двери во внешний мир и вступает в период самоизоляции, продлившийся до 1868 г.

Литература

1. Boscaro Adriana. An introduction to the private correspondence of Toyotomi Hideyoshi // *Monumrnta Nipponica*. 1972. Vol. 27, Issue 4. P. 415–421.
2. Boxer Ch. R. *The Christian Century in Japan, 1549–1650*. Berkeley and Los Angeles, California, 1967.
3. Brodrick S. J. *Saint Francis Xavier (1506–1552)*. Wicklow Press, 1952. P. 103.
4. Cooper Michael. *They Came to Japan: An Anthology of European Reports on Japan, 1543–1640*. Berkeley, Univ. of California Press, 1965. P. 111.
5. Donald Keene, Theodore de Bary. *Sources of Japanese Tradition*. New York, Columbia Univ. Press, 2002. P. 466.
6. Elisonas Jurgis. *Japan`s Reliioship with China and Korea // The Cambrige History of Japan*. CU Press, Cambrige, 1991. Vol. IV. P. 293.
7. Fernao Mendes Pinto. *The Travels of Mendes Pinto*. University of Chikago Press, 1990. P. 132–133.
8. Takekoshi Y. *The economic aspects of the History of the Civilization of Japan*. Tokyo, 1930. Vol 1. P. 291.
9. Искендеров А. А. Тоётоми Хидэёси. М., 1984. С. 307.
10. *История Японии / Под ред. А. Е. Жукова. М., 1998. Т. 1. С. 344.*
11. Ким Э. г. *Первое японское посольство в Европу 1582–1585 гг. // История и культура Японии. М., 2001. С. 141.*
12. Кузнецов Ю. Д., Навлицкая г. Б., Сырицин И. М. *История Японии. М., 1988. С. 104.*
13. Курбанов С. О. *Курс лекций по истории Кореи. СПб, 2002. С. 229.*

14. Ли Чен Вон. Имдинская отечественная война 1592–98 гг. Пхеньян, Департамент культурной связи с границей министерства культуры и пропаганды КНДР. 1953. С. 6.
15. Навлицкая г. Б. Нагасаки. М., 1979. С. 19.
16. Попов К. М. Япония: очерки развития национальной культуры и географической мысли. М., 1967. С. 115.
17. Решетова И. Христианское столетие в Японии // Япония сегодня. 2002. №9. С. 32.
18. Роджерс Ф. Дж. Первый англичанин в Японии / Пер. с англ. М., 1987.
19. Стивен Тернбулл. Самураи. Военная история. СПб, 1999. С. 293.
20. Вата Тадати. Тёсэн но эки (Война в Корее) // Нихон но сэнси (Военная история Японии). Токио, Кюсамбохомбу (Бывший генеральный штаб), 1965.
21. Ура Тэндзи. Ёроппато нихон — сукё то сэнсo. Токио, Аодзора сьуппан, 2004.

*Пан Татьяна Александровна,
кандидат исторических наук,
заведующая отделом Дальнего Востока
Института восточных рукописей РАН
ptatiana@inbox.ru*

Деятельность Доменика Парренина в Пекине

Традиционно считается, что начало деятельности французских миссионеров-иезуитов было положено группой «математиков короля» (*Mathématiciens du roi*), прибывшей в Китай на корабле «Одиссей» в 1688 г. Эта группа из шести человек, в которую входили математик, астроном, натуралист, географ, картограф и филолог, была направлена королем Людовиком XIV с определенной целью: с одной стороны, они должны были собирать сведения о Китае, с другой стороны, знакомить китайцев с европейскими научными достижениями. Среди них были впоследствии ставшие известными И. Буве (1656–1730), Ж.-Ф. Жербийон (1654–1707), к которым вскоре присоединились Ж.-Ф. М. де Майла (1669–1748) и Д. Парренин (1665–1741). Все они были не только выдающимися проповедниками и учеными, но и особо приближенными к маньчжурскому императорскому двору.

Французский миссионер-иезуит Доменик Парренин¹ (*Dominique Parrenin*, 1665–1741, китайское имя — Ба Домин) был одним из наиболее близких миссионеров ко двору императора Канси (1662–1722). Его пребывание в Пекине в течение 43-х лет довольно подробно отражено в его отчетах и письмах, которые были опубликованы в западноевропейских сборниках [6], однако в русско-

¹ В русской литературе встречается несколько вариантов написания этой фамилии — Паренин, Параним. Здесь мы используем русский вариант того имени, который помещен на могильной плите Доменика Парренина в Музее монументальной скульптуры в Пекине.

язычной литературе о нем написано сравнительно мало [10]. Доменик Парренин родился в 1665 г. в Безансоне, прибыл в Китай в 1698 г. и служил там до самой смерти.

По приезду в Китай Парренин быстро освоил китайский и маньчжурский языки и вскоре стал лучшим знатоком маньчжурского языка. Его современники говорили, что он владеет маньчжурским языком свободно, как своим родным.

В XVII в. сами маньчжуры считали, что их язык был самым богатым, гармоничным и изысканным, и предпочитали его любому другому языку. Любопытно письмо Парренина, в котором он описывает свою беседу с четырнадцатым сыном императора Канси принцем Ин-ти (1688–1755). Беседа состоялась 1 мая 1723 г., когда миссионер и принц Ин-ти спорили о преимуществах латинского или маньчжурского языка. Рассматривая латинские буквы, маньчжурский принц говорил, что «они маленькие, их немного, они нечеткие и напоминают цепь, звенья которой слегка разомкнуты или, скорее, подобны следам мух на пыльном столе. Как ты можешь через это передать много различных мыслей и явлений, события прошлого и настоящего?! А вот наши буквы и даже китайские иероглифы очень красивые, аккуратные и четкие, их много и можешь выбрать какие хочешь. В то же время они легко читаемы и не режут глаз. Короче говоря, наш язык мужественный и величественный. А вот когда вы говорите друг с другом, то я слышу не что иное, как верещание, похожее на жаргон провинции Фуцзянь» [9, с. 134–135]. Защищая европейские языки, Парренин говорил о неточностях маньчжурской транскрипции иностранных слов, считая, что латинская транскрипция маньчжурских и китайских слов более точная. Спор коснулся и поэтики, которая в латинском языке выражена четким ритмом и рифмой, что невозможно было в маньчжурском языке. Спор о языке разрешился тем, что принц продиктовал Парренину на маньчжурском языке письмо отцу Суаре, которое Парренин должен был записать на латинском языке. Ответ отца Суаре должен был быть по-китайски, чтобы принц Ин-ти смог проверить, что адресат понял смысл сказанного им текста. Когда пришел ответ от Суаре, то принц убедился в адекватности перевода с маньчжурского на латинский язык. Парренин пишет: «Принц стал лучше думать о европейских языках. То есть он поставил

их сразу же после своего (т. е. маньчжурского языка — Т. П.), хотя все-таки хотел поставить между ними китайский язык. Однако я громко запротестовал из-за этой несправедливости и сказал о многих недостатках китайского языка. «Хорошо, — улыбаясь, сказал принц, — я сдаюсь. Пусть китайцы, которые не любят спорить на эту тему, сами защищают себя» [9, с. 139].

Этот любопытный лингвистический спор между принцем Ин-ти и Домеником Паррениным лишней раз указывает на то, что в Парренине маньчжурский двор видел выдающегося знатока маньчжурского языка.

О своем восприятии маньчжурского языка Парренин писал в письмах во Францию, которые опубликованы на французском, немецком и английском языках. Его поражало своеобразие и лексическое богатство маньчжурского языка, обилие специальных названий животных в зависимости от породы, масти или возраста. Например, о слове «собака» он пишет: «Кроме обычных названий, таких как большие и маленькие собаки, породы собак, маньчжуры имеют специальные слова, обозначающие хорошие и плохие качества собаки. Если им нужно сказать, что у собаки длинная кочьями шерсть на хвосте и ушах, то подходит слово *taiha*; если у нее длинная густая шерсть на теле и хвосте, большие уши и отвислые губы, то все это выражается одним словом *yolo*... Если у собаки любой породы над бровями есть два клочка белой или желтой шерсти, то она определяется как *durbe*. Если собака пятнистая, как леопард, то она — *kuri*, а если она частично пятнистая, а остальная часть тела однотонная, то это — *balta*. Если у нее вся шея белая, то собака называется *cakû*, а если у нее в некоторых местах есть белая шерсть, то это *cikiri* и т.д. Слово *indahûn* — это общее название для собак» [9, с. 132].

Император Канси, открытый к восприятию новых знаний, интересовался достижениями европейской науки и приказывал переводить на маньчжурский язык новейшие труды по точным наукам. Так, например, по его приказу группой европейских ученых был сделан перевод «Геометрии» Эвклида [5], а Парренину был заказан перевод «Анатомии» Каспара Бартолини.

Считается, что обращение императора к европейской медицине было связано с его болезнью в 1692 г., когда он заболел лихорад-

кой во время очередной инспекционной поездки на юг от реки Янцзы. Китайские врачи ничем не могли помочь, и только обращение к врачам-иезуитам спасло Канси: отец Фонтанэ вылечил императора хинином. Этот факт возбудил интерес Канси к европейской медицине, анатомии и физиологии человеческого тела.

Начало составления перевода «Анатомии» было положено Иоахимом Бувэ еще до его отъезда из Китая в 1693 г. Он первым представил императору основные элементы европейского подхода к пониманию человеческого тела, основываясь на «Анатомии» Пьера Диониса «*Anatomie de l'homme suivant la circulation du sang et les nouvelles découvertes*», четвертое издание которой вышло в Париже в 1690 г. Затем эта работа была продолжена Д. Паррениным, изучавшим «*Anatomia nova*» Каспара Бартолини. В каталоге рукописей публичных библиотек Франции этот текст обозначен как «*Traité d'anatomie humaine, etc., en mandchou, adaptation par le P. Parrenun, S. J., des ouvrages de Thoman Bartholin (1616–1689) et de Pierre Dionis (1663–1718)*», что указывает на использование Паррениным обоих текстов. Самый полный список этой маньчжурской рукописи хранится в Национальном музее истории природы в Париже. Эта рукопись была послана Паррениным в Императорскую Академию наук Франции с приложенным письмом, датированным 1723 г. Она проиллюстрирована 125 рисунками различных частей тела, кровеносной системы и пищеварения. Другая рукопись, хранящаяся в парижской Национальной библиотеке, имеет 135 рисунков, а изданная версия из Королевской библиотеки в Копенгагене — 90 рисунков [1]. «Маньчжурская анатомия» познакомила маньчжурского читателя с европейским пониманием человеческого тела, системой кровеносных сосудов и мускулатурой. Подход иезуитов, безусловно, не был только медицинским. Они говорили о теле какместилище души, при этом отмечая роль Создателя. В самом первом параграфе маньчжурского текста Парренин пишет: «Легко исследовать видимое тело, однако трудно определить невидимую душу, поэтому сначала мы рассмотрим видимое тело, а потом невидимую душу. Чтобы понять все основы видимого тела и невидимой души, нужно тщательно ознакомиться с явлением прекрасной добродетели Господа, создавшего вещи, нужно про-

поведовать любовь и уважение и понимать вечное существование души» [7].

Однако такое восприятие тела, в первую очередь, в его физиологических подробностях, в корне отличалось от традиционно китайского представления. Поэтому император Канси, удовлетворив свой научный интерес и любопытство, приказал сделать несколько копий перевода Парренина с иллюстрациями для дворцовых библиотек, не разрешив печатного распространения текста. Императорский указ о составлении Паррениным иллюстрированного маньчжурского текста «Анатомии» датируется 1715 г. В течение 5 лет Парренин представлял переведенные части текста, которые просматривались и исправлялись самим императором. Эти исправления помещены в списке из Национального музея истории природы в Париже в конце 4-й, 7-й и 8-й тетрадей. Они представляют особый интерес для лингвистов-маньчжуроведов. Несмотря на то, что Парренин прекрасно владел маньчжурским языком, некоторые формулировки явно резали слух императора как носителя языка, который заменял их привычными разговорными выражениями [4, с. 159].

Исторические документы свидетельствуют о том, что первые дипломатические переговоры цинского Китая с Россией велись на латинском языке через миссионеров-иезуитов, находившихся на службе императора [11]. Будучи доверенным лицом императора Канси, Парренин участвовал почти во всех переговорах цинской администрации с российскими представителями. Использование иностранцев в роли переводчиков, когда они могли влиять на ход дипломатических переговоров, не всегда устраивало цинскую администрацию. Возможно, поэтому при императоре Юнчжэне (1723–1735) была открыта латинская школа, которую возглавил Парренин. Об этом мы узнаем из его писем в Санкт-Петербург академику Теофилу Зигфриду Байеру, где он сообщает, что «китайский император устроил в Пекине гимназию для обучения латинскому языку юношей из своих подданных татар (т. е. маньчжур) и китайцев, с тою несомненно целью, чтобы постоянно иметь под рукою готовых переводчиков, которые могли бы переводить латинские письма, посланные сюда из России и ответы на них, написанные на татарском (т. е. маньчжурском) языке, переводить на латинский

язык» [12, с. 53]. Для преподавания в этой школе Парренин переработал изданный Парижской Академией латинско-китайский словарь Петра Данетия (Petrus Danet. Lexicon Latinum). Об этой же школе в своих письмах писал и Антуан Гобиль, который возглавил ее после смерти Парренина. О создании латинской школы долгое время было известно только из писем иезуитов. Лишь в конце XX в. в Первом историческом архиве в Пекине были обнаружены материалы, касающиеся этой «западной школы» [8].

Из разбросанной информации можно установить, что школа была открыта в 1729 г., и ее директором был назначен Парренин. Полный курс составлял 5–7 лет, и всего было набрано три группы: в первой группе было 30 человек, из которых 7 человек были отчислены за неуспеваемость; во второй группе было 10 человек, из которой 3 человека были отчислены; в 1734 г. в ней училось 24 ученика. Всего 20 человек успешно окончили эту школу и были приняты на службу секретарями-переводчиками. В 1741 г. школу возглавил Гобиль, а в 1744 г. школа была закрыта [4, с. 158].

Следует особо остановиться на участии Доменика Парренина в научной переписке с Санкт-Петербургской Академией наук, которой иезуиты уделяли особое внимание. В ней были заинтересованы как российские ученые, которые получали из Китая научные материалы из первых рук, так и пекинские иезуиты, которые пользовались возможностью кратчайшего пути передачи своих сообщений в Европу. Исследователь и переводчик писем иезуитов, хранящихся в Архиве Академии наук, В. П. Таранович писал: «Переписка Академии Наук с пекинскими иезуитами находила полную поддержку и со стороны русского правительства, стремившегося этим путем расположить к себе иезуитов для достижения разных политических и экономических целей. Это доказывается хотя бы тем, что пересылка писем и прочих материалов от Академии Наук в Пекин проходила через русских дипломатических курьеров, директоров казенных торговых караванов и т. д. Кроме того, из письма академика Байера к иезуиту Кеглеру, датированного 13 ноября 1733 г., мы узнаем, что в этой переписке был заинтересован и принимал близкое участие глава ведомства иностранных дел и член Верховного Тайного Совета граф Остерман» [12,

с. 53]. В ответе Байера на письма иезуитов из Пекина мы читаем: «Когда мы собрались в академии, граф Остерман, вице-канцлер империи, переслал президенту Академии барону Кейзерлингу пачку ваших (т. е. пекинских иезуитов) писем. После того как они были распечатаны и прочитаны, я не могу выразить словами какое удовольствие они доставили Президенту и всему нашему собранию и сколько чести они доставили моему коллеге (т. е. Делилю) и мне. По этой причине мы выразили признательность графу Остерману, потому что он первый понял пользу этого дела, взял на себя его поддержку и был покровителем в рекомендации вас и деле содействия вам. В это время он достаточно показал, что это дело (т. е. сношения с иезуитами) ему весьма приятно и затем также, что оно будет предметом его сердечной заботы» [12, с. 18–19]. Все письма иезуитов, адресованные академиком или дальше, в Европу, копировались в канцелярии Академии и отправлялись адресатам. Благодаря этому в Санкт-Петербургском филиале Архива Академии наук сохранилась переписка академиков с иезуитами, проживавшими в Пекине в XVIII в. Она касается различных научных вопросов, как, например, вопросов китайского и маньчжурского языков, литературы, религии, географии, математики, астрономии, физики и т. п. Инициатором переписки был академик Байер (1694–1740), который в сентябре 1731 г. послал в Пекин свое сочинение «*Museum Sinicum*». Коллективный ответ пекинских иезуитов Кеглера, Перейры, Славичека, Гобилия и Парренина был отправлен через Ланга в сентябре 1732 г. и был получен в Петербурге в конце 1733 г. Безусловно, Байера интересовало мнение иезуитов о его монументальном труде по китайскому языку. Высказав общие фразы похвалы, пекинские иезуиты воздержались от научных комментариев. В своем письме Парренин писал, что «он держал в руках “*Museum Sinicum*”, но не успел изучить содержание этой книги, так как ее нарасхват берут другие иезуиты, желающие ознакомиться с ее содержанием. Одного экземпляра этой книги для трех иезуитских коллегий недостаточно. Дать определенного мнения об этой книге он пока не может и вообще он уклоняется давать оценку трудам авторов, которые никогда не были лично в Китае и не упражнялись с природными китайцами в отношении

их иероглифов, языка и науки. Впрочем, в этом труде автор, по мнению Парренина, обнаружил проницательность ума, необыкновенное занятие литературой и неутомимую общественно-полезную работу. Парренин выражает удовольствие, что граф Остерман передал Байеру китайско-латинский словарь, который был подарен им, Паррениным, русскому посланнику Савве Владиславичу во время его пребывания в Пекине, вместе с двумя другими китайскими книгами» [12, с. 78]. В этом же письме Парренин сообщает об открытой им школе латинского языка и посылает Байеру требуемые им книги на китайском языке — конфуцианское «Пятикнижье», словари «Цзы хуй» и «Хай пянь», а также картину с изображением цилиндра.

В ответе Парренину от 15 ноября 1733 г. Байер сообщает, что под давлением Остермана и архиепископа новгородского Феофана Прокоповича он начал составление китайского словаря на основе китайско-латинского словаря Парренина, китайского словаря доминиканца Диазия и двух присланных ему китайских книг. Байер описывает принятую им методику для составления словаря и обращается с просьбой разъяснить ему многие непонятные начертания. В подарок Парренину он посылает первые три тома Комментариев Академии Наук и другие книги [12, с. 56].

Не дождавшись ответа, через год, в ноябре 1734 г., Байер вновь написал письмо иезуитам в Пекин. Парренина он благодарит за подарки, полученные через Ланга, а именно: земной глобус работы иезуита Иербиста, за книгу Джулио Алени, описание памятника из Син-ань-фу, портрет неизвестного мандарина, изображение цилиндра на шелке, которое отличается от виденного Байером в доме архиепископа новгородского.

Фактически, в 1731 г. переписка с пекинскими иезуитами началась по личной инициативе Байера и Делиля, которые были знакомы с некоторыми иезуитами по учебе или работе на Западе до переезда в Санкт-Петербург. И только на заседании Конференции Академии наук 11 октября 1734 г. было решено продолжать эту переписку от имени Академии наук. С этого времени письма Президента Академии наук, ее секретарей и отдельных академиков посылались после предварительного оглашения их содержания на заседаниях Конференции, а с полученных из Пекина писем сни-

малась обязательная копия. Академия наук делала заказы на приобретение книг и материалов. Так, например, в 1737 г. при отъезде Ланга из Пекина иезуиты собрали несколько ящиков книг от трех иезуитских коллегий¹, при этом старшина Пекинского Общества иезуитов Доменик Парренин послал российской Академии наук коллекцию книг и рукописей, копии писем, декретов и резолюций по вопросам китайских обычаев и их сравнению с христианской верой [12, с. 78]. До смерти Байера в 1740 г. и Парренина в 1741 г. переписка между российской Академией наук и пекинскими иезуитами была связана с именами этих двух выдающихся личностей.

За свою долгую жизнь в Пекине (43 года) Доменик Парренин служил при маньчжурском дворе во время правления трех императоров: Канси (1662–1722), Юнчжэна (1723–1735) и Цяньлуна (1736–1796). Он скончался в Пекине в 1741 г. и был похоронен на так называемом «Французском кладбище» Чжэнфусы, которое впоследствии было уничтожено². Сохранились эстампажи с его могильного камня с надписями на латинском и китайском языках. В китайский текст включен императорский указ, датируемый 24 днем 9-й луны девятого года правления Цяньлуна, в котором выражается признание императором заслуг Доменика Парренина: «Ба Домин был честным человеком и в течение многих лет служил усердно. В его память полагается специальное жертвоприношение, двести унций серебра и два рулона сатина. Сделать согласно этому!» [4, 160–161].

Литература

1. Anatomie Mandchoue. Facsimilé du manuscrit no. II du fonds oriental de la bibliothèque royale de Copenhague. Publié sous les auspices de †M. Abr. Clod-Hansen par M. Victor Madsen. Traduction du texte mandchou par †M. Vilhelm Thomsen. Copenhague, 1928.

¹ В первой половине XVIII в. в Пекине было три иезуитские коллегии: северная (французская), южная (португальская) и восточная (немецкая и итальянская) под общим руководством старшины Иезуитского Ордена — Доменика Парренина.

² В настоящее время надгробные камни с могил Бувэ, Жербийона де Майла, Амлио и Парренина находятся в пекинском музее стел у храма Ута-сы.

2. Description géographique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de Tartarie Chinoise enrichie des cartes generales et particulieres de ces Pays, de la Carte dénérale et des Cartes particulieres du Tibet, et de la Corée, et ornée d'un grand nombre de Figures et de Vignettes gravées en Taille-douce. Par le P. J. B. du Halde, de la Compagnie de Jesus. Tome quatrieme. A Paris, MDCCXXXV (1735). P. 65–73.

3. Grover Y. La corespondence scientifique du P. Dominique Parrenin (1665–1741) // Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des lumères. Actes du II-e colloque international de Sinologie. Chantilly, 1977. Paris, 1980. P. 83–98.

4. Pang T. A., Sary G. Dominique Parrenin's Activities in the Manchu World of Kangxi // Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan. Ed. by Ku Wei-Ying. Leiden, 2001. P. 153–159 (Leuven Chinese Studies, X).

5. Pang T. A., Sary G. On the Discovery of a Printed Manchu Text Based on Euclid's «Elements» // Manuscripta Orientalia. Vol. 6, no. 4. September 2000. P. 49–56.

6. Pfister L. Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552–1773. Chang-hai, 1932–1934. P. 501–518.

7. Walravens H. Medical Knowledge of the Manchus and the Manchu Anatomy. In M.-D. Even (ed.) Actes de la 37e PIAC. Chantilly, 20–24 juin 1994. Études mongoles et sibériennes, no. 27. Paris, 1996. P. 359–374.

8. Го Фусян. Ба Домин юй цингун сиян сюэгуань (Парренин и западная школа при цинском дворе) // Цзы цзиньчэн (Запретный город), № 97 (1998). С. 22–23.

9. Пан Т. А. Записки французского миссионера Д. Парренина о маньчжурском языке // Altaica X. М., 2005. С. 130–140.

10. Пчелин Н. г. Миссия иезуитского ордена в Китае 1579–1842. Автореферат дисс... канд. ист. наук. СПб, 1999.

11. Русско-китайские отношения в XVIII веке. Т. 1. М., 1978.

12. Таранович В. П. Научная переписка Санкт-Петербургской Академии наук с иезуитами, проживавшими в Пекине в XVIII веке // Пан Т. А., Шаталов О. В. Архивные материалы по истории западноевропейского и российского китаеведения. СПб–Воронеж, 2004.

The Values and Limits of a Hermeneutics of Suspicion in Evaluating the Canon-in-Translations Produced by Missionary-Scholars: Cases and Reflections

Introductory Ruminations

Previous critical reflections based upon the three versions of Gù Chángshēng's 顧長聲 notable book, *Chuánjiàoshi yǔ jìndài Zhōngguó* 傳教士與近代中國 [1]. Chinese book on Protestant missionaries which initially challenged the credibility of all missionaries, but in later editions added positive assessments of some of their works [3].

Earlier Buddhist missionary-scholars in translation (3rd through 8th centuries CE) were not involved in “colonialist” projects, but did have cultural and interpretive problems that suggested other kinds of hermeneutic quandaries [2]. The early adoption of Zhuangian-style language as a basis for Chinese expressions of Buddhist terminology is a case in point.

Jesuit missionary-scholars (17th–20th centuries CE) and Protestant missionary-scholars (19th–20th centuries CE) employed different missiological approaches, but agreed on emphasizing theistic elements within Classical Ruism (“Confucianism”), while certain modern missionaries such as Legge located theism even in contemporary imperial rituals and prayers. Can suspicions that religious interests necessarily bring about unjustified interpretive biases stand against all of these positions, but are these critiques themselves free from secularist biases? [4, 5]. Are there at times strategic forms of cultural amelioration that seek to avoid real value conflicts and clashes of worldviews that are inherently insurpassable?

Legge's 理雅各 (1815–1897) stance on the *shàngdì*上帝/ *shén*神 question (with all its related terminology), especially as found in his renderings of passages in the *Lúnyǔ*論語, *Shàngshū*尚書, and *Shījīng*詩經, was not only shared by Couvreur 顧賽芬 (1835–1919), but also was demonstrated through the *shàngdì*-ist interpretive works produced by the Cantonese Ru scholar / Ruist, LuóZhòngfán 羅仲藩 (d. c. 1850). Earlier Jesuit scholars such as Matteo Ricci 利瑪竇 (15**–1610), and those who joined them as Ruified Catholics (such as Xu Guangqi), had made a similar kind of claim in relationship to the terms *tiān*天和 *tiānzhǔ*天主.

A more subtle neologism occurs when *shèngrén*聖人 is rendered as “saint” (as in Richard Wilhelm’s use of the phrase *Die Heilege* in his *I Ging (Yijīng)* published in 1924) rather than “sage”.

Some translato-logists have criticized such renderings as being eisegetical distortions. Yet questions related to the plurality within Chinese traditions and precedents found by missionary-scholars deserve further attention. We will argue that secularist critiques fail to provide adequate explanations of these phenomena, requiring a new post-secular hermeneutic account of these matters.

Related Bibliography

1. 顧長聲著《傳教士與近代中國》上海：人民大出版社，1981年。Second edition, 1991; third edition, 2004.
2. Cheung, Martha P. Y. *An Anthology of Chinese Discourse on Translation: Volume One – From Earliest Times to the Buddhist Project*. Manchester: St. Jerome Publishing, 2006.
3. Pfister, Lauren F. “In the Eye of a Tornado: Lessons Learned from Critiques of Christian Missionaries” // *Ching Feng* – 8:1–2 (2007). P. 91–116.
4. Pfister, Lauren F. “Testing the Modern Chinese Secularists’ Mirage: Hermeneutic Blind Spots in Justifying Master Kong’s Irreligiosity” // *Minima sinica: Zeitschrift zum chinesischen Geist* – 2/2009 – P. 53–65.
5. Pfister, Lauren F. “Trumping the Myth of Ruist Secularity: The Missiological Significance of Independent Evidence about Theistic Yearnings among Chinese Literati in the Ming and Qing Dynasties” // *Minima sinica: Zeitschrift zum chinesischen Geist* – 1 (2010) – P. 29–59.

*Сизова Алла Алексеевна,
младший научный сотрудник
Институт восточных рукописей РАН
al.la.sizova@yandex.ru*

**Предварительные замечания
о первом переводе «Ламрим Ченмо»
на европейский язык, выполненном
миссионером-иезуитом
Ипполито Дезидери (1684–1733)**

Трактат Цзонхавы (Tsong kha pa; 1357–1419) «Ламрим Ченмо» [20] является наиболее известным образцом сочинений тибетской буддийской литературы о ступенях пути к Пробуждению. «Ламрим Ченмо» переведен на ряд европейских и восточных языков. Сведения о первом переводе «Ламрим Ченмо» на европейский язык в отечественной литературе достаточно скудны. Из них можно отметить данные, которые приводит А. А. Терентьев в своем предисловии к русскому переводу этого сочинения. В первом издании перевода (1994–2000) А. А. Терентьев сообщает, что «[э]то классическое произведение тибетской буддийской литературы <...> еще ни разу не публиковалось полностью на европейских языках, хотя привлекло внимание уже первого из крупных исследователей тибетской культуры — иезуитского миссионера Ипполито Дезидери, который прожил в Лхасе с 1716 по 1721 г.» [1, с. X], и позднее: «переводилась с тибетского языка вся эта работа (т. е. «Ламрим Ченмо». — А. С.) уже, по крайней мере, два раза — на итальянский и русский языки» [2, с. IX]. В примечании там же указано, что «[о]чевидно, имелся в виду перевод на латынь». В предисловии ко второму изданию (2007) воспроизводится указанный фрагмент об Ипполито Дезидери, к которому добавлено следующее примечание: «[о]н даже перевел этот текст на итальянский язык» [3, с. XVII], замечание про перевод на латынь, в свою очередь, было убрано. При этом в обоих случаях исследователь ссылается на све-

дения, полученные из работы Tarthang Tulku. Guide to the Nyingma Edition..., p. 1032 (ссылка из первого издания); V. 1. P. 1133 (ссылка из второго издания). Видимо, не случайно во втором издании была убрана ремарка о переводе на латынь. Более того, вопрос о первом переводе не так прост, как это кажется на первый взгляд. Цель настоящей статьи заключается в том, чтобы систематизировать имеющиеся сведения и попытаться установить, на какой европейский язык был сделан первый перевод и какова судьба этого текста.

Анализ литературы XVIII–XIX вв. на предмет выявления сведений, касающихся «Ламрим Ченмо» и первого перевода этого тибетского сочинения на европейский язык, позволяет прийти к заключению, что большинство из них в основном повторяют друг друга и восходят, по-видимому, к единственному источнику. О существовании латинского перевода «Ламрим Ченмо» впервые упоминает Франческо Антонио Дзаккария (Francesco Antonio Zaccaria; 1714–1795), опубликовавший в 1752 г. в своей «Bibliotheca Pistoriensis» письмо иезуитского миссионера Ипполито Дезидери (Ippolito Desideri; 1684–1733). Письмо на итальянском языке, адресат неизвестен, издатель датирует его 13 февраля 1717 г. В письме, в частности, говорится о том, что Ипполито Дезидери составил два религиозных сочинения, первое из которых самостоятельно перевел на тибетский язык. После письма Дзаккария приводит свой комментарий (на латинском языке), в котором делает следующее дополнение о трудах Ипполито Дезидери: «Neque hos solum libros scripsit P. Hippolytus quorum in superioribus libris mentio. Nam in latinam linguam (quod sane Missionariis ad dignoscendos illius gentis errores usui maximo esse potest) convertit Thibetanorum Sahorim, seu Kangiur, qui Bibliorum instar ipsis est in centum & octo grandia volumina tributi compendium a ZonKabà quodam magna apud eos sanctitatis fama percelebri elucubratum» [8, с. 186]¹.

Таким образом, именно Дзаккария, а не сам Ипполито Дезидери, впервые сообщает о существовании перевода «Ламрим Чен-

¹ Перевод отрывка на английский язык: «The books mentioned in the above letter are not the only ones written by Fr. Hippolytus: for he translated into Latin (which can be of the greatest use to Missionaries for learning the errors of that nation) a compendium of the *Sahorim* or *Kangiur* of the Tibetans, a collection of one hundred and eight large volumes, which is like their Bible, the compendium having been written by a certain Zonkabà, who is held by them in very great opinion of holiness» [16, с. 748–749].

мо» (в тексте он назван *Sahorim* или *Kangiur* за авторством Зоң-Кабà) и о том, что этот перевод был выполнен на латинский язык¹. Источник сведений Дзаккарии не ясен, но возможно, это был отчет Дезидери², который на тот момент еще не был опубликован.

Жан-Пьер Абель-Ремюза пишет о «Ламрим Ченмо» и его переводе следующее: «У него (т. е. Ганджура. — А. С.) есть сокращенная [версия], написанная в XIII в. святым человеком по имени *Tsong-kha-pa*, под названием *Lahorim* или *Lâm-rim-tchhen-po*, очень ценимая в Тартарии. Эта книга, очень запутанная и весьма сложная для понимания, была переведена на латынь И. Дезидери; прискорбно, если этот ценный труд не сохранился» [26, с. 383]³. В примечании там же: «Он может находиться вместе с другими бумагами И. Дезидери в Библиотеке *Пропаганды* (la bibliothèque de la *Propagande*)».

В пользу того, что перевод «Ламрим Ченмо» действительно был привезен в Италию вместе с другими работами Ипполито Дезидери, свидетельствует следующая запись в каталоге материалов библиотеки Ордена иезуитов: *Desideri Hippolytus, Sahorim seu libri sacri thibetani latine redditi* (*Дезидери Ипполит, Sahorim* или священные тибетские книги в латинском переводе) [9, с. 72]. Рик Филдс пишет о том, что сделанный Ипполито Дезидери перевод «disappeared into the Vatican library» [14, с. 283].

Сведения о переводе «Ламрим Ченмо» можно почерпнуть в отчете о тибетской миссии, написанном самим Ипполито Дезидери⁵. В 1721 г., перед тем, как покинуть Тибет, Ипполито Дезидери обучал тибетскому языку капуцина Джузеппе Феличе да Морро (*Giuseppe Felice da Morro*). В своем отчете он отмечает, что в ходе

¹ Пример воспроизведения данного факта в литературе: [12, с. 320].

² Ср.: «Although Zaccaria made no reference to the HNT (т. е. к отчету Дезидери о миссии в Тибет, в английском переводе условно названном “Historical Notices of Tibet”. — А. С.), his publication was to be instrumental in its rediscovery» [19, с. 102].

³ Сведения о сочинении *Lahorim* взяты из ответа Феличе да Монтеккио (*Felice da Montecchio*) на петицию Дезидери, написанного в 1729 г. Текст ответа опубликован Л. Петеком [15, ч. 3, CR. 2, с. 39].

⁴ Имеется в виду библиотека Конгрегации распространения [католической] веры (*Congregatio de Propaganda Fide*).

⁵ О рукописях этого текста и сделанных на их основе публикациях см.: [19, с. 62–64].

занятий продиктовал да Морро перевод Lamgrim Chewa (Lam rim cseà) на итальянский язык [15, ч. 5, DR. 1, с. 203]¹. М. Суит предполагает, что да Морро, вскоре после этих событий отправившийся в Непал, мог взять рукопись перевода с собой или, что более вероятно, оставил ее в Лхасе у собратьев по Ордену [19, с. 751, примеч. 1365]. Сам Ипполито Дезидери, завершивший написание своего отчета уже по возвращении в Италию, в части, отведенной наставлениям другим миссионерам², лишь высказывает свое намерение осуществить перевод «Ламрим Ченмо» для блага миссии, что свидетельствует о том, что текстом перевода он к тому времени уже не располагал [15, ч. 7, DR. 4, с. 126]³.

В литературе упоминается также о другом переводе «Ламрим Ченмо», выполненном капуцином Франческо Орацио Оливьери делла Пенна (Francesco Orazio Olivieri della Penna; 1680–1745), ко-

¹ То же в переводе на английский язык: [19, с. 194]. Ср.: [21, с. 62; 22, с. 168].

² Анонимная рукопись, являющаяся автографом Ипполито Дезидери и содержащая наставления будущим миссионерам, хранится в Национальной центральной библиотеке Рима (Biblioteca Vittorio Emanuele, Rome, Fondo Gesuitico, Ms. 1384, No. 31). В 1876 г. она была опубликована А. Де Губернатисом [11]. Карло Пуини, занимавшийся исследованием и публикацией трудов Ипполито Дезидери, дважды ссылаясь на публикацию этой рукописи, называет ее «Avvertimenti a' Missionari viaggiatori nel Tibet» [24, с. XLII; 25, с. XLII]. Филиппо де Филиппи говорит уже о том, что это название является заголовком рукописи [5, с. XVI]. Здесь возможна ошибка, так как, кроме как в публикациях Карло Пуини, это название нигде не встречается.

Существует очень редкое издание текста этой рукописи, опубликованное частным образом Луиджи Фосколо Бенедетто тиражом 25 экземпляров по случаю свадьбы Фульвии Казелла (Fulvia Casella) и Гуальтьеро Пасторини (Gualtiero Pastorini) 6-го октября 1928 г. [7]. Издание содержит текст рукописи [Ibid., с. 17–29], подготовленный по оригиналу и, соответственно, избавленный от ошибок, допущенных в публикации А. Де Губернатиса. Перед текстом на отдельной странице [Ibid., с. 15] имеется заглавие: «Ms. 1384, n. 31, del Fondo Gesuitico della Bibl. Vittorio Emanuele di Roma». Все это предваряется письмом Бенедетто к Марио Казелла (Mario Casella) — отцу невесты и коллеге Бенедетто по университету [Ibid., с. 5–14]. См. также: [6, с. 71–72]. Научное издание текста рукописи, озаглавленное «Il Manuale Missionario del Desideri», осуществлено Л. Петеком [15, ч. 7, App. II, с. 186–193, 230 (примеч.)]. Перевод текста рукописи на английский язык выполнен М. Суитом [19, с. 635–641, 758–759 (примеч. 1492–1496)]. Как указывает М. Суит [19, с. 758–759, примеч. 1492], существует еще одна редакция рукописи, хранящаяся в Архиве Ордена иезуитов в Риме (Archivum Romanum Societatis Jesu (ARSJ), шифр Goa 73).

³ То же в переводе на английский язык: [19, с. 126].

торый находился в Лхасе в 1716–1732 и 1741–1745 гг. В письме из Лхасы, написанном 2-го августа 1731 г., монах-францисканец Джоаккино да Сант'Анатолиа (Gioacchino da Sant'Anatolia) сообщает, что по прибытии в город обнаружил имеющийся у капуцинов перевод «Ламрим Ченмо» [23, с. 149–150]¹. Капуцин Феликс д'Анверс пишет о том, что в архивах библиотеки Конгрегации распространения католической веры (the Propaganda Archives) хранится большое количество материалов, принадлежащих Орацио делла Пенна, более того, с тибетского языка на итальянский им переведено несколько текстов, в том числе «Lam-Rim sembe, три великих пути, которые постепенно ведут к совершенству» [13, с. 331]². Также о переводах Орацио делла Пенна упоминает Рик Филдс: «[I]t is probable that these remained in manuscript» [14, с. 48]. М. Суит высказал предположение, что Орацио делла Пенна мог использовать в качестве основы своего труда перевод Ипполито Дезидери, а также не исключает вероятности того, что миссионеры работали над ним вместе [19, с. 751, примеч. 1365]. Вопрос о том, на какой язык был сделан этот перевод, также не может быть решен однозначно: о том, что Орацио делла Пенна выполнил перевод «Ламрим Ченмо» на латынь, пишет, в частности, Д. Лопес [17, с. 289, примеч. 1]. Краткое содержание «Ламрим Ченмо» приводится в отчете о деятельности миссии капуцинов в Тибете³. Написано оно было, по

¹ Сам да Сант'Анатолиа называет тибетское сочинение *Lanrimsembo* или *Lavrimsembo*, см. научное издание его писем и рукописи Л. Петekom: [15, ч. 1, CL. 52, с. 150; ч. 3, CR. 9, с. 212, 221].

² См. также отчет, принадлежащий перу Орацио делла Пенна, текст рукописи которого издан Л. Петekom: [15, ч. 3, CR. 4, с. 88].

³ Отчет опубликован в 1738 г. секретарем Конгрегации распространения католической веры Филиппо Мариа Монти (Filippo Maria Monti; 1675–1754). Публикация включает в себя текст отчета (55 нумерованных страниц) и резюме (Sommario; 22 нумерованные страницы). Сочинению «*Di un Libro Thibetano intitolato Delle tre vie che conducono alla perfezione di cui si da un saggio più steso dopo il Sommario*» [4, с. 17]. Среди материалов резюме находится раздел, озаглавленный «*Saggio di un'Opera composta nella più perfetta lingua del Thibet intitolata: Lam rim cenbo: cioè le grandi vie, che gradatamente conducono alla perfezione additata in tre sentieri, per i quali l'Autore pretende, che uno si avanzi al sommo grado delle virtù: Dalla qual opera separando la dottrina particolare di chi l'ha composta, e gli errori dettati dalla sua falsa legge, O i dogmi abominevoli della idolatria, e della magia, si raccoglie la morale più*

всей видимости, Орацио делла Пенна (составители отчета в его публикации не указаны).

apprezzata tra quei popoli», в котором кратко излагаются основополагающие идеи «Ламрим Ченмо» [4, с. [76–78]].

Этот же текст, дополненный другими материалами миссии капуцинов в Тибете, был опубликован на немецком языке [18]; о «Ламрим Ченмо» в нем см.: [Ibid., с. 58–60, 60–66]. Кроме дополнений, немецкий текст отличается от итальянского по своей структуре. Например, глава 12 (*Das zwölfte (sic) Capitl*) немецкого текста, озаглавленная «*Vom letzten Reformator, und wider Ergänzter deß Thibetischen Gesetzes, wie auch von dessen sitlichen Gebotten, und Büchern*», включает в себя параграфы 24–26 текста итальянского (т. е. параграф о «Ламрим Ченмо» заканчивает эту главу [Ibid., с. 58–60]). Кроме этого, материал резюме разнесен по тексту отчета, в частности, раздел, содержащий краткое изложение «Ламрим Ченмо», идет после главы 12 с заголовком «*Kurtzer Begriff. Eines Thibetanischen Buchs, Lam rim cembò genant; das ist vom dreyfachen Weeg, so Staffel-Weiß zur Vollkommenheit führet*» [Ibid., с. 60–66].

Позднее был издан также испанский перевод [27]; о «Ламрим Ченмо» в нем см.: [Ibid., с. 26, 52–55]. Здесь параграф 26 соответствует итальянскому и имеет заголовок «*De un Libro Thibetano, intitulado de las Tres Vias, que conducen à la perfeccion, del qual se dà noticia mas extensa despues*» [Ibid., с. 26]. Краткое изложение «Ламрим Ченмо», наоборот, вынесено в качестве параграфа 51 этого издания, который озаглавлен «*Idea de una obra compuesta en la mas pura Lengua Thibetana, intitulada: Lam rim cembò; esto es, los tres principales caminos, que conducen por grados à la perfeccion, representada en tres sendas, por las quales pretende el Autor, que se llega al sumo grado de la virtud: De la qual, separando la doctrina particular del Autor, y los errores dictados de su falsa Ley, y los abominables dogmas de la Idolatria, y de la Magia, se recoge la Moral mas apreciada de aquellos Pueblos*» [Ibid., с. 52–55].

Научное издание итальянского текста 1738 г. было осуществлено Л. Петеком в рамках публикации монументального семитомного собрания документов и исторических свидетельств «Итальянские миссионеры в Тибете и Непале» (Рим, 1952–1956) [15]. Отмечу, что Л. Петек также разнес тексты из резюме по разным разделам этого собрания. Основной текст отчета (параграфы 1–67) см.: [Ibid., ч. 3, CR. 5, с. 117–173, 352–357 (примеч.); параграф 26 в нем см.: [Ibid., с. 136–137, 356 (примеч. 35)]. Краткое изложение «Ламрим Ченмо» из резюме отчета см.: [15, ч. 4, CO. 3, с. 157–159, 267–269 (примеч.)]. Любопытно, что переводчик одного из разделов «Ламрим Ченмо» на английский язык А. Вайман так сообщает об этом резюме: «*Prof. Dr. Johannes Rahder, emeritus of Yale University, once informed me that a short summary of the Lam rim chen mo was printed in an Italian book, Il Nuovo Ramusio, vol. 2 = I Cappuccini Marchigiani, part. 4, p. 157–59 (Libreria dello Stato, Rome, 1953), reproducing the record written in 1738 of an Italian missionary in Tibet-Nepal at the beginning of the eighteenth century*» [10, с. 435, примеч. 2]. Из чего следует, что богатое собрание материалов, введенных в научный оборот Л. Петеком в 50-х гг. XX в., не всегда известно даже профессиональным исследователям «Ламрим Ченмо».

Как было показано в настоящей статье, вопрос о первом переводе «Ламрим Ченмо» на европейский язык, до сих пор является открытым. На основании свидетельств самого Ипполито Дезидери можно утверждать, что его перевод был выполнен на итальянский язык. Встречающиеся в литературе ошибочные утверждения о латинском языке перевода восходят, по всей видимости, к публикации Ф. А. Дзаккарии. Поскольку текста перевода (или переводов) не сохранилось, а сведения о его авторстве противоречивы, можно лишь согласиться с предположениями М. Суита и признать необходимость дополнительных разысканий в этой области. Был ли «Ламрим Ченмо» переведен дважды разными переводчиками или перевод был один? Принадлежал ли он перу Ипполито Дезидери или Орацио делла Пенна, или они действительно работали над переводом вместе? На данный момент все факты указывают лишь на то, что некий перевод *мог существовать*, однако даже не ясно, был ли он полным, фрагментарным или отражал лишь краткое содержание сочинения (т. е., по сути, не являлся тем, что мы понимаем под переводом). Хочется надеяться, что вопросы, поставленные в настоящей статье, дадут толчок к поиску их решения, выявлению новых источников в хранилищах рукописей, архивах и библиотеках, и проведению новых исследований на данную тему.

Литература

1. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. [Т.] I: Подготовительная часть и этап духовного развития низшей личности / Пер. с тиб. яз. А. Кугявичуса под общ. ред. А. Терентьева. СПб.: Нартанг, 1994.
2. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. [Т.] II: Этап духовного развития средней личности / Пер. с тиб. яз. А. Кугявичуса под общ. ред. А. Терентьева. СПб.: Нартанг; Ясный свет, 1995.
3. Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути Пробуждения. Том I / Пер. с тиб. А. Кугявичуса под общ. ред. А. Терентьева. Изд. 2-е, испр. СПб.: Изд-е А. Терентьева, 2007.

4. Alla Sagra Congregazione de Propaganda Fide deputata sopra la Missione del Gran Thibet: Rappresentanza De' Padri Cappuccini Missionarj: Dello stato presente della medesima, e de' provvedimenti per mantenerla ed accrescerla. [S. l.]: [s. n.], MDCCXXXVIII [1738].

5. An Account of Tibet: The Travel of Ippolito Desideri of Pistoia, S. J., 1712–1727 / Edited by Filippo de Filippi; With an Introduction by C. Wessels, S. J. London: George Routledge & Sons, Ltd., 1932. (The Broadway Travellers).

6. Bargiacchi E. G. La 'Relazione' di Ippolito Desideri fra storia locale e vicende internazionali // Storialocale: Quaderni pistoiesi di cultura moderna e contemporanea. — 2003, dicembre. No. 2. Pistoia: Storia e Città, 2003. P. 4–103.

7. Benedetto L. F. Di uno scritto poco noto del P. Ippolito Desideri da Pistoia. Firenze: Tip. M. Ricci, 1928. 29 p.

8. Bibliotheca Pistoriensis a Francisco Antonio Zacharia Societatis Jesu presbytero Descripta, inque duos libros distributa, Quorum prior Manuscriptos trium, præcipuarumque Pistoriensium Bibliothecarum Codices, posterior Pistorienses Scriptores complectitur, cum duplici appendice, una veterum, altera recentium, utraque ineditorum hactenus, præstantiumque monumentorum. Augustæ Taurinorum [i. e. Turin]: ex Typographia regia, MDCCLII [1752].

9. Bibliothecae scriptorum Societatis Jesu suplementa. Supplementum primum. Romae: Apud Franciscum Bourliè, MDCCCXIV [1814].

10. Calming the Mind and Discerning the Real. Buddhist Meditation and the Middle View. From the *Lam rim chen mo* of Tsoñ-kha-pa / Translated by A. Wayman. New York: Columbia University Press, 1978.

11. A. D. G. [De Gubernatis A.] Istruzioni ai padri Missionarii nel Tibet // La Revista Europea. Anno VII. Vol. III, Fasc. I. Firenze: Tipografia Editrice dell'Associazione, 1876. P. 121–128.

12. Douniol Ch. Réclamation [en faveur des anciens missionnaires du Thibet] // Le Correspondant. Recueil Périodique. Religion, Philosophie, Politique, Sciences, Littérature, Beaux-Arts. Tome trente-cinquième [35]. Paris: Librairie de Charles Douniol, éditeur, 1855. P. 319–320.

13. Felix, Rev. Father [Felix d'Anvers]. On the Persian Farmans granted to the Jesuits by the Moghul Emperors, and Tibetan and Newari Farmans granted to the Capuchin Missionaries in Tibet and Nepal //

Journal & Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. New Series. 1912. Vol. VIII, No. 10 (November, 1912). Calcutta: Printed at the Baptist Mission Press, and Published by the Asiatic Society, 1917. Article No. 31. P. 325–332.

14. Fields R. How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America. Third Edition, Revised and Updated. Boston; London: Shambhala Publications, 1992.

15. I missionari italiani nel Tibet e nel Nepal. Parte I–VII / A cura di L. Petech. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato; Libreria dello Stato, 1952–1956. (Il Nuovo Ramusio; Vol. II). Parte I–IV: I Cappuccini Marchigiani. Roma: La Libreria dello Stato, 1952–1953; Parte V–VII: Ippolito Desideri S. I. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato; Libreria dello Stato, 1954–1956.

16. Letters and other Papers of Fr. Ippolito Desideri, S. J., a Missionary in Tibet (1713–21) / Edited and translated by the Rev. H. Hosten, S. J. // Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal. Letters. 1938. Vol. IV. Calcutta: Printed at the Baptist Mission Press; Published by the Royal Asiatic Society of Bengal, [1938]. Article No. 24. P. 567–767.

17. Lopez D. S., Jr. Foreigner at the Lama's Feet // Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism / Edited by Donald S. Lopez, Jr. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1995. P. 251–295.

18. Missio Apostolica, Thibetano-Seraphica. Das ist: Neue durch Päpstlichen Gewalt in dem Grossen Thibetanischen Reich Von denen P. Capucineren aufgerichtete Mission Und über solche Von R. P. Francisco Horatio della Penna, Præfecto Missionis, der Heil. Congregation de propaganda Fide, Anno 1738. Beschehene Vorstellung Von Rev.^{mo} & Illust.^{mo} D. D. Philippo de Montibus, dermahligigen S. Congregat. Secretario in Rom, zum offentlichen Druck beförderet, Hinnach Allen des Catholischen Glaubens eyfrigen Seelen zu Lieb, aus dem Welschen in das Teutsche, und dise Geschichts-Form übersetzt. Von F. E. C. I. einem Priester Capuc. Ord. der Chur-Bayrischen Provinz. Erstes Buch. Thibetaner-Religion, und Lebens-Arth. Cum licentia superiorum, & Priv. Sac. Cæs. Majest. München: gedruckt und zu finden, bey Johann Jacob Vötter, Churfürstl. Cöllnis. Hof. wie auch Gem. Löbl. Landschafft- und Stadt-Buchdruckern allda, Anno 1740.

19. Mission to Tibet: the extraordinary eighteenth-century account of Father Ippolito Desideri, S. J. / Translated by Michael J. Sweet; Edited by Leonard Zwilling. Boston: Wisdom Publications, 2010.

20. mnyam med Tsong kha pa chen pos mdzad pa'i Byang chub lam rim che ba bzhugs so ([Сочинение] «Великие ступени пути бодхи», написанное несравненным великим Цзонхавой) // [rje Tsong kha pa'i gsung 'bum (bKra shis lhun po par rnying) (Собрание сочинений досточтимого Цзонхавы (старое ксилографическое [издание] Таши Лхунпо)). [Dharamsala]: Bod gzhung shes rig dpar khang, 1996. [Vol. pa (13)], TBRC #W29193-5135. P. 33–1073 (ff. 1a–521a).

21. Opere tibetane di Ippolito Desideri S. J. Vol. I: Il T'o-Raïs (L'Aurora) / Introduzione, traduzione e note di Giuseppe Toscano S. X. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1981.

22. Opere tibetane di Ippolito Desideri S. J. Vol. III: Il «'Byuñ k'uñs» (L'origine degli esseri viventi e di tutte le cose) / Introduzione, traduzione e note di Giuseppe Toscano S. X. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1984.

23. Pomplun T. Jesuit on the Roof of the World: Ippolito Desideri's Mission to Eighteenth-Century Tibet. Oxford: University Press, 2010.

24. Puini C. Il P. Ippolito Desideri e i suoi viaggi nell'India e nel Tibet (1712–1727) // Studi Italiani di Filologia Indo-Iranica diretti da Francesco L. Pullé. Anno III. Vol. III. Firenze: Tipografia G. Carnesecchi e figli, 1899. P. I–XXV.

25. Puini C. Il Tibet (Geografia, Storia, Religione, Costumi): secondo la relazione del viaggio del P. Ippolito Desideri (1715–1721). Roma: Presso la Società Geografica Italiana, 1904. (Memorie della Società Geografica Italiana; Vol. decimo [10]).

26. Recherches sur les langues Tartares, ou Mémoires sur différens points de la grammaire et de la littérature des Mandchous, des Mongols, des Ougours et des Tibetains. Tome I.^{er} / Par M. Abel-Rémusat. A Paris: De l'Imprimerie Royale, 1820.

27. Representacion hecha por el R. Procurador General de Religiosos Menores Capuchinos, a la Sagrada Congregacion de Propaganda Fide, sobre el estado actual de la Mission del Thibet / Traducida del Toscano por el Doctor D. Antonio Maria Herrero: con privilegio. En Madrid: En la Imprenta del Reyno, Año de 1744.

Чхве Чиюн,
Магистр исторических наук (Университет Корё)
(под редакцией Петровского Д. И.,
сотрудника отдела внешних церковных связей МП)
sizuka5000@naver.com

Краткий очерк истории Корейской Православной Церкви

Введение

Корейская Православная Церковь была основана русскими миссионерами, как Китайская и Японская Православные Церкви. В 1900 г. история Корейской Православной Церкви началась с прибытия Российской духовной миссии. Затем она тесно была связана с политикой России в Северо-Восточной Азии. В 1948 г. деятельность Русской Церкви была прекращена в Корее по политическим причинам из-за холодной войны и разделения Кореи. После того Православная Церковь в Корее перешла в ведение Русской Северо-Американской Митрополии (ныне — Православная церковь в Америке, Orthodox Church in America), а затем — в ведение Константинопольского Патриархата. «Греческий период» продолжается до сих пор.

В ведении Русской Церкви: 1900 — 1948

На корейской земле Русская Православная Церковь официально начала свою деятельность в 1900 г., однако планы по созданию духовной миссии существовали и ранее. Уже в 1889 г. сотрудник Российской дипломатической миссии в Корее Н. А. Шуйский выдвинул предложение о распространении Православия в Корее, с целью усиления политического и культурного влияния России

в этой стране. Но предложение Шуйского не было осуществлено из-за комплекса внутригосударственных проблем, а также базового недостатка миссионеров. Потом в Корею влияние России было усилено в результате тройственной интервенции после Японо-Цинской войны, укрытия корейского короля Коджон (高宗) в Российской дипломатической миссии, установления прорусского кабинета, а также прибытия в страну российских военных инструкторов и финансового советника. В 1897 г. вице-консул дипломатической миссии в Корею З. М. Поляновский направил в Россию письмо, в котором попросил прислать священнослужителя для православных русских, живущих в Корею. В ответ Русская Православная Церковь по просьбе российского правительства учредила указом Святейшего Синода от 2–4 июля 1897 г. духовную миссию и отправила её в Корею. На это событие повлиял также министр финансов С. Ю. Витте, желавший противодействовать усилению американского влияния в Корею.

Новоучреждённая Корейская миссия находилась в ведении Санкт-Петербургской епархии. Определённую роль в создании миссии сыграл факт массового переселения корейцев в конце XIX — начале XX вв. на территорию Российской империи.

В начале 1898 г. Российская духовная миссия отправилась в Корею во главе с начальником миссии архимандритом Амвросием (Гудко). По дороге миссия испытывала разные трудности. Въезд миссии в Корею был отложен, и она задержалась в Новокиевске, из-за того, что в марте этого года вдруг российско-корейские отношения испытали охлаждение. А затем начальник о. Амвросий был возвращен в Россию. Новым начальником миссии был назначен архимандрит Хрисанф (Щетковский). По этой причине основная часть миссии достигла Сеула только в феврале 1900 г. В середине 1899 г. первый сотрудник духовной миссии — иеродиакон Николай (Алексеев) поселился в Корею. В сотрудничестве с дипломатической миссией духовная миссия начала служить русским православным, живущим в Корею, и проповедовать христианство корейцам. Прежде всего миссионеры собрали российских корейцев — вернувшихся из России корейцев, которые переселялись туда начиная с 1864 г., были мирно приняты в России, среди них

велась православная миссия силами Владивостокской епархии Русской Православной Церкви — и привлекли их к сотрудничеству в миссионерской деятельности среди местных корейцев. Почти все эти российские корейцы прибыли в Корею в качестве переводчиков российских военных инструкторов. Хотя в 1898 г. российские инструкторы возвратились в Россию, эти российские корейцы остались в Корее. После прибытия духовной миссии они участвовали в переводе молитвослова, служебника и других духовных книг на корейский язык и устно переводили беседы о православном учении для корейцев. Конечно, миссионеры сами постоянно изучали корейский язык. Миссия действовала не только в Сеуле, но и в провинции. Глава миссии о. Хрисанф путешествовал по северной части Корейского полуострова, чтобы знакомиться с религиозно-общественной ситуацией в стране, и первый миссионерский пункт был учреждён в селении Пхаджу около Сеула. В провинции Хванхэ местные верующие сами организовали молитвенное собрание. Кроме того, миссионеры на свои средства открыли и содержали при миссии школу для мальчиков.

Однако, несмотря на такие труды, плоды миссионерства были незначительны. Хотя в начале миссионерской деятельности немало корейцев приходило в православную церковь, большинство из них были привлечены образом державы «Россия», а не православной верой. Более того, исконные корейские нехристианские верования, которые ищут земных благ, мешали истинному обращению. О. Хрисанф твёрдо отказывался допустить к крещению таких людей. В конечном итоге он смог окрестить только 14 человек (муж. 10, жен. 4) за все время своего пребывания в должности. Помимо этого, миссия не успела выстроить здание для храма. В то время корейский император Коджон подарил России земельный участок, однако, к сожалению, этот дар вызвал дипломатический скандал. В связи с этим российское правительство возвратило дар корейского императора и приобрело участок за свои деньги. На этом участке района Чондон были выстроены всевозможные здания духовной миссии, но сооружение храма осталось последним проектом. Святейший Правительствующий Синод обещал посылать деньги с 1904 г., но в этом году началась русско-японская война,

и, вместе с изгнанием японцами миссии из Кореи, строительство храма было отложено.

Во время русско-японской войны миссионерская деятельность Православной Церкви в Корее было прекращена на 2 года, потом в 1906 г. возобновилась с прибытием новой миссии. Под руководством нового начальника архимандрита Павла (Ивановского) миссия унаследовала и расширила деятельность предшественников. Таким образом, в период нахождения о. Павла на должности в 1906–1912 гг. на корейский язык были переведены полные тексты божественной литургии, были учреждены четыре миссионерских центра и школ при миссии, более того, была открыта первая женская школа, были окрещены всего 322 человека (м. 192, ж. 130). В этот период состоялось рукоположение первого корейского местного священнослужителя о. Иоанна Кан Тхака (姜倬). В 1911 г. о. Иоанн был рукоположен в диаконы и в 1912 г. — в иереи епископом Токийским Сергием (Тихомировым). Тем не менее, и эта миссия также не успела осуществить строительство храма. Особенно с аннексией Кореи Японией в 1910 г. российское правительство более не могло инвестировать большие суммы на корейское миссионерство. Из-за того, что храм не успели выстроить, миссия использовала здание школы миссии в качестве временного храма с 1903 г., оно стало единственным православным храмом в Корее до 1960-х гг.

После возвращения о. Павла в Россию корейская миссия оставалась в состоянии застоя, без особого развития, и потом столкнулась с серьезным кризисом, вызванным русской революцией 1917 г. С прекращением финансовой поддержки и отправки миссионеров из России в корейскую миссию, из-за прихода к власти большевиков, находясь в условиях серьезного финансового затруднения и дефицита рабочей силы, миссия потеряла многих прихожан, центры и школы были один за другим закрыты, а преподаватели были уволены. Ввиду такого тяжелого положения, московский Священный Синод передал ведение корейской миссии архиепископу Японской Церкви Сергию по прошению о. Феодосия (Перевалова), являвшегося начальником корейской миссии в то время. Таким образом, в 1923 г. российская духовная миссия

в Корею официально перешла в ведение архиепископа Японского Сергия (Тихомирова), и в 1924 г. имущество миссии было зарегистрировано в «Фонде Японской Православной Церкви» (Идзи-Зайдан), чтобы сохранить его от большевистской власти. Следует отметить, что корейская миссия находилась под личным управлением вл. Сергия и никогда не объединялась с Японской Церковью.

Под руководством вл. Сергия корейская миссия могла продолжать свое существование. Хотя было нельзя совершать активную деятельность, как раньше, оставшиеся верующие в Церкви максимальным усилием продолжали служение. Иеромонах Поликарп (Примак), глава корейской миссии, назначенный вл. Сергием в 1936 г., окормлял около 150 прихожан, живущих в 17 городах. Спустя некоторое время, в 1941 г. вл. Сергей назначил о. Поликарпа начальником корейской миссии и передал ему всю полноту власти и ответственность за сохранность имущества. Однако с кончиной вл. Сергия и окончанием Второй мировой войны с поражением Японии, появилась новая проблема. По окончании войны Московский Патриархат повторно заявил, что корейская миссия принадлежит его омофору, передал её в ведение новообразованного Восточно-Азиатского Экзархата. Но это решение Московского Патриархата не нашло поддержки у оккупационных властей и отчасти православных верующих Южной Кореи в ситуации, когда избежать разделения Кореи было невозможным. Из-за этого они попросили принять попечение о Корейской Церкви архиепископа Вениамина (Басалыгу) раскольнической Русской Северо-Американской Митрополии, предстоятеля Японской Православной Церкви в то время. В связи с этим вл. Вениамин возвёл корейского диакона Алексея Ким Ки Хан (金義漢) в сан иерея, назначил его начальником корейской миссии и поддержал выведение миссии из-под юрисдикции Московского Патриархата. Поэтому, в конце концов, 12 декабря 1948 г. после божественной литургии о. Поликарп был изгнан своими противниками из миссии, а в следующем году — из Южной Кореи. Так была прекращена миссионерская деятельность Русской Православной Церкви в Корею.

Под юрисдикцией Северо-Американской Митрополии: 1948–1955

Время служения о. Алексия Ким, начальника корейской миссии Русской Северо-Американской Митрополии было кратким. В 1950 г., с началом Корейской войны (1950–1953), Корейская Православная Церковь также потерпела удар. В один миг северокорейские войска вступили в Сеул, и паства Православной Церкви вместе с другими жителями Сеула бежала на юг, а о. Алексий остался в Сеуле и был арестован коммунистами, а храм был разрушен. О. Алексий был депортирован в Северную Корею и бесследно исчез. Тайна его исчезновения не раскрыта до сих пор. Однако именно в этот худший в истории Корейской Церкви момент состоялся контакт с Элладской Церковью. Священнослужители Греческой экспедиционной бригады в составе войск ООН обнаружили корейскую православную паству и помогли ей материально и духовно. И в самом конце войны — в середине июля 1953 г. епископ Северо-Американской митрополии Сан-Францисский Иоанн (Шаховской), посещая Корейскую Церковь, согласился на проведение рукоположения нового корейского священнослужителя. Поэтому в следующем году мирянин Борис Мун Ичхун (文履春) был рукоположен епископом Токийским Иринеем (Бекишем) при содействии архимандрита Андрея (Халкиопоулоса; Ἀνδρέας Χαλκιοπουλος), священнослужителя греческих войск. Но 25 декабря следующего года о. Борис и паства Корейской Православной Церкви решили отделиться от Токийской епархии и передать свой приход в ведение Константинопольского Патриархата. Потому что антияпонские настроения корейцев не позволили им принадлежать Японской Церкви. Так начался «Греческий период» в истории Корейской Православной Церкви.

В ведении Константинопольского Патриархата: 1956 – до настоящего времени

В 1956 г. по решению Константинопольского Патриархата Корейская Церковь была временно присоединена к Австралийской

Митрополии, вскоре после того — к Архиепископии Северной и Южной Америки. Но тяжелая ситуация сохранялась. Имущество — участок, здания и др. — Церкви рассматривалось как имущество, принадлежащее врагу (японцам), и конфисковано правительством Республики Корея, из-за того, что имущество российской духовной миссии было зарегистрировано в «Фонде Японской Православной Церкви» (Идзи-Зайдан) в 1924 г. По этой причине с 1959 г. Корейская Православная Церковь подала иск на правительство для подтверждения права собственности и в 1965 г. выиграла суд. Но в этом процессе Церковь взяла огромные суммы судопроизводства на себя, более того, в 1961 г. последняя школа при миссии была закрыта в результате пожара. Наконец, чтобы выйти из затянувшегося финансового кризиса, в 1966 г. Корейская Церковь продала Культурной Телерадиовещательной Корпорации (МВС) свои имеющиеся участок и здания в районе Чондон, и в том же году переехала в район Ахён. Там было начато строительство нового собора в византийском стиле, и в 1968 г. строительство храма было завершено. Это и есть сегодняшний кафедральный собор святителя Николая Чудотворца.

В 1969 г. о. Борис ушел с должности настоятеля по состоянию здоровья, и о. Евгений Папас (Eugene Paras) прибыл в Корею из США и служил до 1973 г. Тогда, в 1970 г., решением Константинопольского Патриархата была учреждена отдельная митрополия, объединившая под своим управлением православные приходы в Новой Зеландии, Индии, Корее, Японии, Сингапуре, Индонезии, Гонконге и на Филиппинах (это был своеобразный ответ на учреждение Московским Патриархатом в 1970 г. Автономной Японской Православной Церкви и Автокефальной Православной Церкви в Америке: ОСА). Несколько десятилетий Корейская Православная Церковь находилась под омофором митрополита Новозеландского Дионисия (Психаса). В 1975 г. прибывший из Греции архимандрит Сотирей (Трампас) вступил в должность нового настоятеля Корейской Православной Церкви. После того, Корейская Церковь расширила паству по всей Южной Корее, быстро разрастаясь. В 1981 г. божественную литургию начали совершать в Пусане и Инчхоне, где помещения брались внаем у англикан-

ской церкви. В последующем году в Пусане было приобретено здание храма протестантской церкви, которое было преобразовано в православный храм в честь Успения Пресвятой Богородицы, а в 1983 г. на вновь приобретенном участке в Инчхоне был выстроен храм святого Апостола Павла. В 1986 г. был выстроен первый корейский монастырь в селении Капхён провинции Кёнги. В 1988 г. началось учреждение прихода в 1988 г. в селении Янгу провинции Канвон, в 1990 г. — в городе Чонджу, в 2003 г. — в городах Ульсан и Чхунчхон. Количество крещеных православных корейцев насчитывало около 3000 человек. Благодаря такому развитию, в 1993 г. о. Сотирий был хиротонисан в епископы, а в 2004 г. возведен в сан митрополита Корейского. Вл. Сотирий вышел на пенсию в 2008 г., и его преемник вл. Амвросий (Зографос) был назначен на кафедру митрополита Корейского и служит по сей день.

После 1990 гг., в связи с наплывом славян в Южную Корею из СССР, потом СНГ, в 1996 г. для прихожан — выходцев из славянских государств Корейская Церковь открыла небольшой храм святого Максима Грека внутри одного из зданий сеульского прихода. В нем были установлены русские иконостас и другая церковная утварь, сохранившиеся со времени первого периода. В 2000 г. по соглашению с Московским Патриархатом иеромонах Феофан (Ким) — ныне епископ Кызыльский и Тывинский — вступил в должность настоятеля русской общины внутри Корейской Церкви. О. Феофан прослужил в Корее до осени 2011 г. Благодаря его трудам русская община успела вырасти в одну из самых активных групп в Корейской Православной Церкви. Однако после отъезда о. Феофана Корейской митрополией в одностороннем порядке была прекращена практика приглашения священников Русской Православной церкви в Сеул, и с 2012 г. по сей день русскую общину окормляет иерей Роман Кавчак, украинский священнослужитель Константинопольского Патриархата.

Заключение

В своем сообщении мы рассмотрели историю Корейской Православной Церкви за 114 лет. Корейская Православная Церковь

с первого момента своего основания испытала многочисленные беды, например ее миссионерская деятельность была прекращена из-за русско-японской войны. Сегодня Церковь продолжает испытывать многочисленные серьезные проблемы, не упомянутые в этом тексте. Тем не менее, она успела укорениться на корейской земле. В будущем развитие российско-корейских отношений дает надежду на развитие Православной Церкви в Корее.

Литература

Архивные источники

РГИА, Ф. 796, Оп. 445, Д. 57, Л. 1–22.

Опубликованные документы

«Знаете ли Вы Православную Церковь?». Сеул: Пресса Православной Церкви, 2012. 『정교회를 알고 계십니까?』 (정교회출판사, 2012).

«История Российской Духовной Миссии в Корее». Сборник статей. Сост. Священник Дионисий Поздняев. Москва: Изд. Свято-Владимирского братства, 1999. 이요한 .이정권 역, 『러시아 정교회 한국 선교 이야기』 (홍성사, 2012).

Исследования

Симбирцева Т. М. Патриарх Православной церкви в Корее Архимандрит Хрисанф (1869–1906): его дела и время // Христианство на Дальнем Востоке. Владивосток, 2000. http://world.lib.ru/k/kim_o_i/t4.shtml

Шкаровский М. В. Русская Православная Духовная Миссия в Корее. СПб., 2009. <http://www.bogoslov.ru/text/465367.html>

*Шубина Светлана Анатольевна,
кандидат исторических наук, доцент
Ярославского государственного
университета им. П. Г. Демидова
svetlshu@mail.ru*

Источники личного происхождения о Российской духовной миссии в Китае (XVIII – начало XX века)

Одним из главных источников информации о Российской духовной миссии в Китае являются путевые заметки, дневники, воспоминания, частная переписка миссионеров и дипломатов в Пекине, ученых и литературных деятелей. Рассказы очевидцев заслуживают иногда большего доверия, чем официальные сообщения, статьи в прессе, зачастую написанные людьми, никогда не бывавшими в миссии и знакомыми с проблемой распространения христианства в Китае лишь понаслышке.

Особый интерес представляют для нас дневники. Этот материал отличается большой достоверностью и точностью в воспроизведении событий и фактов, так как дневниковые записи обычно синхронны описываемым событиям. Дневник имеет, как правило, точную дату при каждой в нем записи. В то же время дневниковые записи дробны, не связаны между собой, отрывочны. В них нередко встречаются слухи, версии о событиях, в которых автор непосредственно не принимал участия. Именно в дневниках проявляются индивидуальные качества автора, взгляды на жизнь. Часто можно встретить яркие характеристики современников.

Прежде всего, отметим дневники членов православной миссии. Замечательным историческим памятником являются дневники П. И. Кафарова [1], которые в большинстве своем опубликованы. Занимая должность начальника духовной миссии, о. Палладий был осведомлен о всех проблемах миссионеров. Его дневники служат источником дополнительной информации о его жизни и деятель-

ности, о занятиях членов миссии. Заслуживают внимания дневниковые записи К. А. Скачкова [2], который с 1849 по 1857 г. заведовал метеорологической и магнитной станцией в Пекине и вел дневник. «Мой дневник» и «Мой политический журнал», к сожалению, не опубликованы в полном объеме, из них представлены лишь отрывки, относящиеся к тайпинскому восстанию в Китае. Это ценный источник по истории миссии в период политической нестабильности в стране, так как немногие иностранцы посетили Пекин в эти годы. До сих пор остаются неизданными «Пекинские дневники» В. П. Васильева. Выдержки из них приведены в статье А. Н. Хохлова [3]. Это интересное по своей впечатлительности повествование, открывающее нам все внутренние переживания автора во время его пребывания в столице Китая. Пекинской теме посвящены и дневники врача А. Корниевского [4]. О 18-й духовной миссии, о трудных днях осады во время восстания ихэтуаней (1900) рассказал в своем дневнике-хронике врач русской дипломатической миссии в Пекине В. Корсаков [5].

Разновидностью дневниковых записей являются дневники путешествий. В их основе лежат дорожные впечатления на пути до Пекина и обратно миссионеров и сопровождавших их лиц. В 10 статьях очерков под общим названием «Поездка в Китай» члена 11-й миссии, горного инженера А. И. Кованько [6] описаны самые различные стороны китайской жизни и особенности быта православных миссионеров в Пекине. Особый интерес представляют дневники путешествий приставов духовных миссий, принимавших участие в формировании миссии и возглавлявших ее во время пути в Китай. Поездка в Китай в качестве пристава 10-й миссии, пребывание около шести месяцев в Пекине и обратный путь, проделанный вместе с Н. Я. Бичуриным, дали Е. Ф. Тимковскому богатый материал для наблюдений. В «Путешествии» [7] автор детально описал жизнь 10-й миссии, ее цели, задачи, создание и отправление в Китай, привел список миссионеров. К дневнику приложен чертеж Сретенского монастыря и посольского двора в Пекине. А. Бестужев писал в «Полярной звезде»: «По новости сведений, по занимательности предметов и по ясной простоте слога, несомненно, есть книга европейского достоинства» [8]. Только

в начале XX в. был опубликован дневник пристава 11-й миссии М. В. Ладыженского [9]. Он описывал каждый день своего пребывания в Китае, занятия миссионеров, посещение монастырей иностранных миссий, свои прогулки по городу и т. д. Интересно сравнить его наблюдения с дневником С. Черепанова, начальника торгового каравана, который делал свои записи в то же время [10]. В 1853 г. вышло «Путешествие в Китай» пристава 13-й миссии Е. П. Ковалевского [11], писателя и ученого, дипломата и общественного деятеля. В своей книге автор остановился на первоначальных сношениях русских с китайцами, рассуждал о причинах основания Пекинской миссии и приводил факты, подтверждавшие ее существование. Встречались у него описания русского подворья, церкви, кладбищ русских и протестантских миссионеров. Автор поделился своими впечатлениями от встреч с христианами, от поездок на земли миссии, посещения обсерватории. «Путешествие» интересно как личное впечатление пристава, его взгляд на миссию. Личные наблюдения и оценки ученого, данные П. И. Кафаровым в дневниках путешествий [12], основывались на глубоком знании разнообразных источников, однако П. И. Кафаров не указывал использованные им материалы, по которым можно было бы проверить подлинность его показаний. Благодаря этим записям Палладий (Кафаров) предстает перед нами как наблюдательный, критичный человек с энциклопедическими знаниями и высокой эрудицией. Своеобразная манера письма точно передает колорит и дыхание той эпохи.

Среди множества дневников [13], описывающих путешествие в Китай, в которых можно встретить то или иное упоминание о миссии или ее членах, выделяется дневник В. М. Алексева [14]. На его страницах автор размышлял о судьбе русского китаеведения, о деятельности преподавателей восточного факультета Петербургского университета (В. П. Васильева, Д. И. Пещурова), бывших членов духовной миссии, о трагичности их судеб. Наблюдения В. М. Алексева, меткие характеристики, значительный фактический материал представляют большую ценность.

С осторожностью нужно относиться к мемуарам и воспоминаниям. Эти источники нуждаются в дополнительной проверке, так

как с годами все труднее восстановить прошлое до мельчайших подробностей. В мемуарах встречаются, главным образом, воспоминания о таких известных личностях, как Иакинф (Бичурин) [15], Гурий (Карпов) [16] и другие. Так, в мемуарах Ю. А. Соловьева [17], служившего секретарем русской дипломатической миссии в Пекине в 90-х гг. XIX в., интересны свидетельства о тесном сотрудничестве российских дипломатов с православной миссией, а также сведения об активизации американских миссионеров в Китае. В воспоминаниях О. В. Кепинг [18] и С. Л. Тихвинского [19] о последнем начальнике миссии в Пекине о. Викторе, встречаются отдельные места, где о. Виктор оценивал деятельность предыдущих миссий.

В центре внимания частной переписки миссионеров стоят интимные вопросы, вопросы быта, личных и семейных отношений. Как источник переписка, подобно дневникам, отличается субъективностью, отрывочностью, передачей всякого рода слухов и непроверенных фактов, намеков и полунамеков, значительная часть которых понятна лишь автору и адресату.

В дореволюционных изданиях часто публиковались письма пекинских корреспондентов. Только из первых рук можно было тогда узнать о жизни и занятиях членов миссии, о ее встречах и проводках [20]. Письмо Аввакума (Честного) [21] из Пекина показывает положение дел в миссии в 1834 г. Переписка В. В. Горского [22] со своими родителями рисует нам образ романтического юноши, дает сведения о подготовке членов 12-й миссии к поездке в Пекин. Его письма — яркий образец настроений молодежи того времени, ее отношения к деятельности русских миссионеров в Китае. Письма Гурия (Карпова) показывают работу миссии по переводу богослужебной литературы и по распространению православия в Китае [23].

Интерес отечественных исследователей к эпистолярному наследию своих предшественников наблюдался всегда. Особая заслуга в изучении и популяризации этих своеобразных исторических источников, несомненно, принадлежит П. Е. Скачкову, его ученику, коллеге и последователю В. С. Мясникову, а также А. Н. Хохлову. Письма Н. Я. Бичурина, относящиеся к послепекинскому периоду

его деятельности [24], сообщают нам о творческих планах ученого и о Валаамском периоде его жизни. Письма В. П. Васильева содержат характеристику П. И. Кафарова [25]. Богатое эпистолярное наследие П. И. Кафарова представлено А. Н. Хохловым [26]. Он был знаком, судя по письмам, с известными деятелями русской науки и культуры, русскими и иностранными дипломатами, коллегами-китаистами. Кяхтинской торговле в письмах В. П. Васильева посвящена другая публикация А. Н. Хохлова [27]. В. С. Мясников опубликовал письма врача 11-й миссии П. Е. Кирилова к известному сибирскому купцу и собирателю редкостей В. Н. Баснину [28]. Продолжает публикацию находок эпистолярного наследия членов миссии А. С. Ипатова. Даже фрагментарное знакомство с частной корреспонденцией Поликарпа (Тугаринова) к вице-директору Азиатского департамента МИД Н. И. Любимову [29] дает вполне объективное представление о его характере. В письмах представлен широкий круг тем и проблем: внутренняя жизнь 12-й миссии, научные занятия, покупка книг для библиотеки Азиатского департамента, строительство новых помещений, албазинское училище, рекомендации в подборе членов новой миссии, информация торгово-экономического и политического характера.

Большинство материалов этой группы разбросано по архивохранилищам: ОР РНБ (фонд А. С. Норова), ОР РГБ (фонды М. П. Погодина, К. А. Скачкова), Архив СПбФ ИВ РАН (фонд П. Л. Шиллинга) и др.

Источники личного происхождения проливают свет на малоизвестные страницы жизни и деятельности миссионеров, помогают лучше представить их облик и духовный мир. Свидетельства очевидцев, тех, кто имел уникальную по тем временам возможность видеть Китай и наблюдать события, происходящие в нем одновременно и изнутри, и вместе с тем как представители другой страны, отстраненно, как бы извне, сами по себе уникальны. Данные материалы, несомненно, служат живой иллюстрацией к документальным источникам.

Литература

1. Выписки из дневника, веденного в Пекине в 1858 г. (с 17 янв. по 16 авг.) // Морской сборник. 1860. №9. С. 483–509; №10. С. 88–105; Дневник архимандрита Палладия за 1858 г. СПб., 1912.
2. Скачков К. А. Пекин в дни тайпинского восстания: Из записок очевидца. М., 1958.
3. Хохлов А. Н. Пекинский дневник В. П. Васильева // Общество и государство в Китае. 22-я науч. конф. Тез. докл. Ч. 3. М., 1991. С. 208–221.
4. Ефимов Г. В. Пекинский дневник врача Российской духовной миссии А. А. Корниевского // Народы Азии и Африки. 1965. № 6. С. 141–142.
5. Корсаков В. В. В проснувшемся Китае. Дневник-хроника русской жизни перед русско-японской войной. М., 1911; Он же. Пекинские события. Личные воспоминания участника об осаде в Пекине. Май–август 1900 года. СПб., 1901.
6. Дэ-Мин. Поездка в Китай // Отечественные записки. 1841. № 9–12; 1842. № 1–3, 9–10; 1843. №1, 4.
7. Тимковский Е. Ф. Путешествие в Китай через Монголию в 1820 и 1821 гг. Ч. 1–3. СПб., 1824.
8. Полярная звезда. М.–Л., 1960. С. 27.
9. Известия братства Православной Церкви в Китае. 1907. Вып. 42–55; Китайский благовестник. 1907. Вып. 3–4; 1908. Вып. 14–17; 20–22; 25–32; 1909. Вып. 2–20; 1910. Вып. 3, 4, 6, 7, 9, 11–12; 1911. Вып. 8–13; 1912. Вып. 7; 1913. Вып. 5, 7–13; 1916. Вып. 11–12.
10. Черепанов С. Дневник русского, веденный в Пекине с 18 ноября 1830 по 10 мая 1831 г. // Библиотека для чтения. 1856. Т. 136. № 3. С. 1–23; №4. С. 125–153.
11. Ковалевский Е. П. Путешествие в Китай. Ч. 1–2. СПб., 1853.
12. Дорожные заметки на пути по Монголии в 1847 и 1859 гг. СПб., 1892; Дорожные заметки на пути от Пекина до Благовещенска через Маньчжурию в 1870 г. СПб., 1872; Переезд от Владивостока до Нагасаки // Известия имп. Русского географического общества. 1872. Т. VIII. №1 (22 февр. 1872 г.). Геогр. изв. С. 1–7; Сообщения об этнографической экспедиции в Южно-Уссурийский край // Там же. 1870. Т. 6. № 6; 1871. Т. 7. №2, 3, 6, 7; Из журнала путешествия

П. И. Кафарова (июнь 1870 г. – май 1871 г.) / Публ. А. Н. Хохлова // П. И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение: К 100-летию со дня смерти. Матер. конф. Ч. 3. М., 1979. С. 112–128.

13. Гончаров И. А. Фрегат «Паллада». М., 1985; Записки Д. Белла о путешествии в Цинскую империю в 1719–1722 гг. // Русско-китайские отношения в XVIII веке: Материалы и документы. Т. 1. 1700–1725. М., 1978. С. 498–555; Идес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китай (1692–1695). М., 1967; Иовль В. Пекин зимою: Очерк. Пекин, март 1907 г. // Вестник Европы. 1907. Кн. 12. С. 585–599.

14. Алексеев В. М. В старом Китае: Дневники путешествия: 1907 г. М., 1958.

15. Моллер Н. С. Архимандрит Иакинф Бичурин в далеких воспоминаниях его внуки // Русская старина. 1888. Т. 59. С. 271–300; 525–560; Панаев И. И. Литературные воспоминания. М., 1988; Николай Васильевич Полевой // Русская старина. 1871. №1. С. 674–681; Никитенко А. В. Моя повесть о самом себе и о том, чему свидетелем в жизни был: Записки и дневник (1804–1877). СПб., 1905.

16. Палимпсестов И. Преосвященный Гурий: (Из моих воспоминаний) // Русский архив. 1888. Кн. 9. С. 165–170.

17. Соловьев Ю. Двадцать пять лет моей дипломатической службы. 1893–1918. М.–Л., 1928.

18. Кепинг О. В. Последний начальник Российской Духовной Миссии в Китае — архиепископ Виктор: жизненный путь // Православие на Дальнем Востоке: 275-летие Российской духовной миссии в Китае. СПб., 1993. С. 91–99.

19. Тихвинский С. Л. Начальник 20-й Миссии владыка Виктор // История Российской Духовной Миссии в Китае: Сборник статей. М., 1997. С. 318–327.

20. А. О. Встреча в Кяхте Российской духовной миссии, возвратившейся из Пекина // Северная пчела. 1831. №253, 254; Бретшнейдер Е. Письма из Пекина // Известия имп. Русского географического общества. 1868. Т. IV. С. 198–210; Из письма Высокопреосвященнейшего Флавиана, Митрополита Киевского и Галицкого // Китайский благовестник. 1912. Вып. 2. С. 1–5; Письмо Епископа Селегинского Вениамина к Епископу Енисейскому Никону. 1857 год // Там же. 1916. Вып. 9–12. С. 51–53; Николай, Епископ. Письмо Епископу Иннокен-

тию. Токио. Май 1905 год // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. Вып. 9–10. С. 1–5; Письмо из Кяхты от 19 сентября 1831 г. // Московский телеграф. 1831. Ч. 42. 2. С. 141–144.

21. Наша китайская миссия в 1834 г. // Русский архив. 1884. № 5. С. 152–161.

22. Два письма из Пекина // Отечественные записки. 1843. №5; Страница из истории православной русской миссии в Китае: письма миссионера. В. В. Горский в Пекине (1840–1847) // Богословский вестник. 1897. №5, 8, 10, 11; 1898. №1, 2, 4, 6, 8, 10–12.

23. Письма из Пекина об успехах православия в Китае // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. 1863. №9, 11, 13, 17, 19; Русские и Греко-Российская церковь в Китае в XVII–XIX вв. // Русская старина. 1884. Т. 9. С. 655–662; О переводе Нового Завета на китайский язык // Русский архив. 1893. № 11. С. 394; Письмо архимандрита Гурия к И. Г. Терсинскому о переводе Нового Завета на китайский язык // Там же. 1894. №1. С. 97–98.

24. Письма Н. Я. Бичурина из Валаамской монастырской тюрьмы // Народы Азии и Африки. 1962. №1. С. 100–102; Письма Н. Я. Бичурина к М. Н. Погодину // Советское китаеведение. 1958. №3. С. 141–154.

25. Академик В. П. Васильев о П. И. Кафарове // Советское китаеведение. 1958. №4. С. 206–210.

26. Хохлов А. Н. П. И. Кафаров и его эпистолярное наследие // П. И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение: К 100-летию со дня смерти. Матер. конф. Ч. 2. М., 1979. С. 124–225.

27. Хохлов А. Н. В. П. Васильев о Кяхте и кяхтинской торговле (из эпистолярного наследия русского востоковеда) // Общество и государство в Китае. 13-я науч. конф. Ч. 2. М., 1982. С. 224–240.

28. Пекинские письма доктора Кирилова // Проблемы Дальнего Востока. 1988. №3. С. 115–126; № 4. С. 146–155.

29. Ипатова А. Письма архимандрита Поликарпа (Из истории Российской духовной миссии в Пекине) // Проблемы Дальнего Востока. 1991. №2. С. 91–97; Она же. Пекинские письма П. Тугаринова к Н. И. Любимову (40-е годы XIX века) // И не распалась связь времен... К 100-летию со дня рождения П. Е. Скачкова: Сборник статей. М., 1993. С. 164–185.

*Щепкин Василий Владимирович,
кандидат исторических наук, научный сотрудник
Института восточных рукописей РАН
vshepkin@gmail.com*

Первые миссионеры в землях айнов (1618–1622) и их наследие

Деятельность католических, а позже и православных и протестантских миссионеров не только на ниве распространения христианского вероучения, но и в изучении отдаленных от Европы стран и народов трудно переоценить. Зачастую именно миссионеры становились первыми европейцами, ступавшими на неизведанные земли стран Азии, Америки и Океании. Так было, во всяком случае, с землями айнов — современным островом Хоккайдо, который в XVII–XIX вв. как европейцами, так и японцами обычно назывался Эдзо.

К началу XVII в. остров Эдзо был малоизученной территорией не только для европейцев, но и для жителей центральной Японии. Первые носители японской культуры (о четком этническом разграничении японцев и айнов в этот период времени и в этом регионе говорить сложно) стали активно проникать на северный остров во второй половине XIV в. В течение второй половины XV в. власть в южной оконечности острова сосредоточил в своих руках дом Какидзаки. Когда процесс объединения Японии подходил к концу, пятый глава дома Какидзаки Ёсихиро (1548–1616) вступил в вассальные отношения с будущим сёгуном Токугава Иэясу (1542–1616) и, получив при этом новое имя для своего дома — Мацумаэ. В отличие от других глав военных домов (даймё), Мацумаэ получили от Иэясу в управление не земли, а монопольное право контроля торговых отношений японцев с айнами. Для осуществления этого контроля Мацумаэ Ёсихиро отделил южную оконечность острова Эдзо, населенную преимущественно японцами (яп. вадзинти 和人地), от земель айнов (яп. эдзоти蝦夷地), в которых проживание японцам было запрещено. В 1616 г. пост главы дома Мацумаэ занял сын предыдущего главы Кинхирос

(1598–1641). К этому времени относится и прибытие первого европейского миссионера на Эдзо. Им стал Джеронимо (или Джироламо) де Анджелис (1567–1623).

Прежде чем перейти к истории пребывания Анджелиса на о. Эдзо, коротко коснемся истории христианства в Японии. Католическое учение стало распространяться в Японии после прибытия туда в 1549 г. Франциска Ксавье (1506–1552). Оно быстро набирало популярность, прежде всего среди глав военных домов Кюсю и Западной Японии, которые рассчитывали благодаря этому установить тесные торговые отношения с европейцами и наладить поставки огнестрельного оружия. Благоволил миссионерам и первый объединитель Японии Ода Нобунага (1534–1582), остро нуждавшийся в том же оружии в своем противостоянии с буддийскими монастырями. Тоётоми Хидэёси (1537–1598) поначалу продолжил политику своего предшественника, однако позже, как считается, в ходе завоевания юго-западных княжеств, он осознал исходящую от христианства угрозу японской государственности и в 1587 г. издал указ об изгнании миссионеров из страны. Завершивший объединение Японии Токугава Иэясу поначалу относился к христианским миссионерам приветливо, поскольку это помогало наладить торговые отношения центрального правительства с зарубежными странами, однако отношение его изменилось в 1613 г., с выпуском указа о запрете христианства в землях бакуфу. После этого христиане из Киото и Осака стали скрываться на западе в Нагасаки и на востоке в Цугару (северная оконечность острова Хонсю). В указе Иэясу об изгнании христиан говорилось: «Те, кто не откажется от своей веры, приговариваются к изгнанию. Женатые люди вместе с женами и детьми должны быть сосланы на окраины Восточной Японии» [3]. Многие из христиан, укрывшихся на западе, включая известного христианского даймё Такаяма Укон (1552–1615), уехали в Манилу.

Считается, что в северо-восточную Японию христианство проникло в 1590 г., когда христианский даймё Гамо Удзисато (1556–1595), среди вассалов которого также было много христиан, возглавил княжество Айдзу. В 1611 г. даймё Датэ Масамунэ (1567–1636) дал разрешение монаху-францисканцу Луису Сотеро (1574–1624) проповедовать в княжестве Сэндай, где также увеличилось число христиан —

среди них был и ставший впоследствии одной из центральных фигур христианства в этом регионе Гото Дзюан (1577–1638). Кроме того, много бежавших или сосланных из Киото и Осака христиан проживало и в княжестве Акита. Таким образом, к 1615 г., когда в северо-восточную Японию прибыл Джеронимо де Анджелис, там уже существовало довольно многочисленное христианское сообщество.

Анджелис родился в 1567 г. на Сицилии, в возрасте 18 лет вступил в орден иезуитов. Желая проповедовать на Дальнем Востоке, он поступил в семинарию в Гоа, после окончания которой был посвящен в духовный сан. С намерением начать миссионерскую деятельность в Японии он отправился в Макао, где около года изучал японский язык, и в 1602 г. прибыл в пункт назначения. Около 10 лет он служил в церкви в Фусими (Киото), после побывал также в Сумпу и Эдо.

После выхода указа об изгнании миссионеров с принадлежащих бакуфу земель в 1613 г. он был выслан в Нагасаки для последующей отправки в Макао, однако смог тайно вернуться в центральный район, где встретился с Гото Дзюан, христианским даймё, владевшим землями на северо-востоке. По его приглашению в 1615 г. он отправился в Сэндай и Мивакэ. Тогда же он посетил и Цутару, где утешал и воодушевлял изгнанных из центральной Японии христиан. Тогда он узнал, что христиане есть и на острове Эдзо. Незадолго до этого в долине реки Сириути, текущей со склона горы Сэнгэндакэ, обнаружили золотоносный песок, и в 1604 г. княжество Мацумаэ направило в бакуфу просьбу разрешить добычу золота. После этого туда устремилось большое число золотоискателей, среди которых были и христиане из Эдо и Нагасаки. Пошли слухи о том, что на острове Эдзо легко работать, поскольку нет никаких притеснений христианам, и ежегодно число желавших отправиться к Сэнгэндакэ росло.

В 1618 г. на подмогу Анджелису в северо-восточную Японию приехал еще один член ордена иезуитов португалец Диего Карвалью (1578–1624). Воспользовавшись этим, Анджелис в том же году отправился на остров Эдзо. В своем первом отчете о посещении Эдзо, направленном в конце 1618 г. вице-архиепископу Японии, он объяснял причины своего путешествия желанием разузнать о возможности проповеди среди айнов, а также необходимостью исповеди живших на острове японских христиан. Анджелис провел в Мацумаэ 10 дней.

Спустя два года Анджелис отправил на остров Эдзо своего младшего коллегу Диего Карвалью. Карвалью родился в 1578 г. в городе Коимбра, Португалия. В 16 лет он вступил в орден иезуитов. В 1600 г. вместе с шестнадцатью другими членами ордена прибыл в столицу португальской Индии — Гоа, а годом позже перебрался в Макао, где окончил семинарию и был рукоположен в священники. Наконец, в 1609 г. он прибыл для проповеди в Японию. Поначалу он учил японский язык и занимался миссионерской деятельностью в районе Амакуса. После выхода указа об изгнании миссионеров он отправился через Макао в Кохинхину, где также занимался проповедью, а в 1616 г. смог нелегально вернуться в Японию. Вскоре ему было приказано отправиться на помощь Анджелису в северо-восточные провинции.

Сведения о первой поездке Карвалью на остров Эдзо в 1620 г. сохранились в его довольно длинном и подробном письме, которое под названием «Дневник путешествия Карвалью» опубликовано в сборнике «Записи об экспедициях на север». Карвалью взял с собой все необходимое для проведения служб и поэтому смог провести первую на Хоккайдо католическую службу, что прежде не удалось Анджелису. Она состоялась 5 августа 1620 г. и была посвящена празднику Девы Марии Снежной. Затем он отправился к верующим из числа рабочих на золотых рудниках у склона горы Сэнгэндакэ, и в течение недели проводил там службы, слушал исповеди, крестил вновь обращенных, посещал больных.

Во время первого визита Анджелиса на Эдзо власти княжества Мацумаэ отнеслись к нему очень тепло. В своем отчете Анджелис писал, что когда вассалы княжества устроили ему теплый прием, глава княжества заявил: «Сёгун высылает миссионеров из Японии, однако Мацумаэ — не Япония, так что беспокоиться не о чем». Главой княжества в это время был 21-летний Кинхирос. Вероятно, на тот момент власти княжества еще не осознали строгость указа бакуфу. Однако вскоре после уезда Анджелиса контроль над христианами в княжестве ужесточился. Тем не менее миссионер смог посетить остров и во второй раз, летом 1621 г. Отчет об этой поездке также был составлен в форме письма начальнику. В качестве целей поездки он называл сбор более точных сведений об Эдзо и айнах и составление карты айнских земель.

Карта острова Эдзо, созданная Анджелисом, является одним из важнейших результатов пребывания первых европейских миссионеров на этом острове. Заложив основу последующей более чем двухсотлетней истории картографирования региона Охотского моря, эта карта в то же время породила множество ошибочных представлений о землях к северу от Японии. Тему географического положения острова Эдзо Анджелис затронул еще в своем первом отчете. В нем он заявлял, что земли айнов — не остров, как они обозначались в старых картах, а часть материка. Он писал, что земли эти — огромная страна, которая на западе смыкается с Татарией и далее с Китаем, а на востоке — с Новой Испанией. Вероятно, так он считал под влиянием сведений, полученных от айнов, о том, что уходящие на север земли тянутся чрезвычайно далеко. Карвалью так же, как и его предшественник, после своего первого путешествия считал, что земли Эдзо не остров, а отходящий от материка полуостров.

Однако в своем втором отчете 1620 г. Анджелис писал, что у западного побережья Эдзо наблюдается очень сильное течение с приливами и отливами, а потому это течение, безусловно, морское. Кроме того, у айнов совершенно нет политического и общественного строя, что сильно отличает их от материковых китайцев и татар, а потому возможно, что у них нет никаких культурных контактов с населением материка. На основании таких размышлений он склонялся к тому, что Эдзо — не часть материка, как он считал ранее, а остров.

Ко второму отчету Анджелис также приложил карту земель айнов на одном листе. На этой карте изображены северо-западная оконечность Америки, северо-восток Азии и Японские острова. Между Азией и Японией изображен большой остров треугольной формы, резко расширяющийся к северу. Размеры его значительно превышают совокупную площадь трех основных японских островов. В центральной части острова с запада на восток тянется горный хребет. Вдоль него с юга изображена крупная река. В месте ее впадения в море имеется топоним — Сэтанаи, поэтому, вероятно, автор имел в виду реку Сирибэси-Тосибэцу в южной части современного Хоккайдо, почти полностью пересекающую п-ов Осима.

На карте помещен также сопроводительный текст, который дает представление о характере сведений, имевшихся у Анжелиса

при ее составлении. Так, например, он пишет, что хотя и изображает Эдзо расположенным вплоть до дальних северных широт, но не уверен, действительно ли он тянется настолько далеко, и добавляет, что местным жителям не доводилось ходить на север дальше, чем изображенный на карте горный хребет. Последний, согласно Анджелису, возможно, является северной оконечностью Эдзо, а если это так, то Эдзо даже южнее, чем северная оконечность Новой Испании. «Треугольная» форма острова объясняется сведениями местных жителей, согласно которым из Мацумаэ в Тэсио плывут не на запад, а на северо-запад, а в Мэнаси — не на восток, а на северо-восток. Наконец, в окрестностях Мацумаэ есть высокие горы, с которых виден изображенный на карте горный хребет. Таким образом, Анджелис, судя по всему, собрал все бытовавшие в южной части Эдзо географические представления о северных землях и, сопоставив их с известными ему данными о Северо-Восточной Азии, свел их воедино на своей карте [6].

Не менее ценными, чем карта Анджелиса, являются сведения первых миссионеров о характере торговых отношений между японцами и айнами. Отчеты Анджелиса и Карвалью стали, по видимому, самыми ранними письменными источниками, освещающими этот вопрос, и единственными, которые затрагивают период до начала активного вмешательства княжества Мацумаэ в этот процесс. В своем первом отчете Анджелис писал, что ежегодно в Мацумаэ прибывает более 300 японских судов, которые привозят туда рис и вино. Из страны Мэнаси, расположенной на востоке от Мацумаэ, ежегодно приезжает сто судов, привозят в основном сушеную кету и сельдь. Также в большом количестве привозят меха животного, похожего на куницу, которое они называют *ракко*, причем продают их по очень высокой цене. Как известно, *ракко* — это калан, прежде известный как морская выдра, или морской бобер. Это животное имело широкое распространение в районе южных Курильских островов, и еще в конце XVIII в. на него активно охотились российские промышленники. Отчет Анджелиса дает право предположить, что еще в начале XVII в. жители Эдзо либо вели торговлю с айнами южных Курил, либо сами отправлялись туда для промысла.

Из страны Тэсио, расположенной в западной части Эдзо, в Мацумаэ, согласно тому же отчету Анджелиса, также прибывают суда айнов, и помимо других товаров они привозят и товары китайского производства. Сведения из отчета Карвалью дополняют сказанное: согласно ему, айны, приплывающие в Мацумаэ с запада, добираются за 74 дня, и для выражения почтения князю Мацумаэ привозят высочайшего качества китайские шелковые одежды, похожие на монашеские [2]. Исходя из количества дней, можно предположить, что речь идет о пути, который айны проделывают не из своих земель, а из района устья Амура, где, как сегодня известно, осуществлялись контакты китайцев и народов Сахалина и нижнего Амура. Под одеждой же, вероятно, имеются в виду китайские шелковые платья, которые вожди племен Приамурья и Сахалина получали в знак признания вассальной зависимости от китайского императора. Позже они стали известны в Японии под названием *эдзо-нисики* — «эдзоская парча».

Не меньший интерес представляют и сведения об айнах этнографического характера. Большинство пунктов второго отчета Анджелиса посвящены описанию одежды, оружия, предметов торговли, верований, морали, брачной системы, системы счета, обычаев айнов и т. д. Эти сведения были изложены на русском языке еще в одной из первых посвященных айнам отечественных научных работ — диссертации Д. Н. Анучина [1], а позже пересказаны в работе Ч. М. Таксами и В. Д. Косарева [5], поэтому мы не будем подробно на них здесь останавливаться.

Стоит упомянуть также слова Анджелиса о том, что среди айнов еще совершенно не распространен буддизм, а потому условия для проповеди христианства очень хорошие. На деле же первым миссионером не удалось посеять семена учения среди этого северного народа: лишь в конце XVIII в. некоторые из курильских айнов под влиянием русских примут православие. Интересен также следующий отрывок из отчета Карвалью: «На свои одежды айны нашивают разнообразие узоры. Наиболее ценными из них как у мужчин, так и у женщин являются большие и малые кресты: большие они нашивают на спины, а маленькие — на все другие места. Это традиция ранних христиан — последователей апостола Фомы, и можно поверить, что эта традиция осталась в качестве

украшения одежды после того, как линия тех христиан прервалась. Их способ захоронения человеческих останков также подобен христианскому, что наводит на тот же вывод» [7].

Судьба обоих миссионеров была незавидной. Анджелис в 1622 г. перебрался в Эдо и еще почти два года тайно вел миссионерскую деятельность, однако был схвачен по доносу и сожжен вместе с еще одним священником-европейцем и пятидесятью японскими христианами в конце 1623 г. Карвалью после путешествия на Эдзо вернулся в княжество Сэндай, но тоже был выдан властям и в 1624 г. был замучен длительным нахождением в холодной воде [4].

Литература

1. Анучин Д. Н. Материалы для антропологии Восточной Азии. 1. Племя айнов. М. : Тип. С. П. Архипова, 1876. 125 с.
2. Кайхо Минэо 海保嶺夫. Эдзо но рэкиси エゾの歴史 (История эдзо). Токио: Коданся 講談社, 1996. С. 184–187.
3. Кэйра Мицунори 計良光範. Аину сякай то гайрай сю:кё: アイヌ社会と外来宗教 (Айнское общество и пришлые религии). Саппоро: Дзюро:ся 寿郎社, 2013. С. 197–198.
4. Кэйра Мицунори 計良光範. Аину сякай то гайрай сю:кё: アイヌ社会と外来宗教 (Айнское общество и пришлые религии). Саппоро: Дзюро:ся 寿郎社, 2013. С. 206.
5. Таксами Ч. М., Косарев В. Д. Кто вы, айны? М.: «Мысль», 1990. С. 26–27.
6. Фунакоси Акио 船越昭生. Хоппо:дзу но рэкиси 北方図の歴史 (История картографии северных земель). Токио: Коданся 講談社, 1976. С. 240–242.
7. Хоппо: танкэнки : гэнна нэнкан ни окэру гайкокудзин но эдзо хо:кокусё 北方探検記 : 元和年間に於ける外国人の蝦夷報告書 (Записи о путешествиях на север: отчеты иностранцев о путешествиях в Эдзо в годы Гэнна) / Джеронимо де Анджелис, Диого Карвалью; ред. Н. Cieslik, перевод Окамото Ёситомо [ジェロニモ・デ・アンジェリス, ディオゴ・カルワーリュ共著]; Н.チースリク編; 岡本良知訳. Токио: Ёсикава ко:бункан 吉川弘文館, 1962. С. 90.

Научное издание

Миссионеры на Дальнем Востоке

**Материалы Международной
научной конференции**

**Санкт-Петербург
19–20 ноября 2014 г.**

Директор издательства *Р. В. Светлов*
Ответственный редактор *А. А. Галат*
Верстка *В. А. Смолянинов*
Художник *О. Д. Курта*

Подписано в печать 20.12.2014
Формат 60x84 1/16. Печать цифровая
Усл. печ. л. 12,5. Тираж 100 экз. Заказ № 769

Издательство РХГА
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-65-65;
факс: (812) 571-30-75
E-mail: rhgapublisher@gmail.com
<http://rhga.ru>

Отпечатано в типографии «Контраст»
192029 Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 38



Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург