

*М. Ф. Альбедиль*

## **О ПЕРВЫХ ХРИСТИАНСКИХ МИССИОНЕРАХ В ИНДИИ**

Тема, связанная с распространением христианства в Индии и его «вживанием» в местные религиозные традиции, прежде всего в индуизм, важна не только в узком, индологическом, но и в более широком религиоведческом и историко-культурном контексте. В нынешнем веке, когда местные религиозные традиции и локальные цивилизационные характеристики приобретают заметное влияние на мировое развитие, история адаптации христианства к индийским условиям может способствовать пониманию общих закономерностей, свойственных разным вариантам культурного взаимодействия духовных традиций Востока и Запада. Особый интерес представляют также пути и способы постижения христианства нехристианскими духовными традициями Востока. Кроме того, изучение исторической судьбы христианства в Индии позволяет высветить пределы совместимости иностранной религии и традиционной индийской культуры, а также выявить некоторые особенности этнорелигиозных процессов в разные периоды индийской истории.

Одна из граней этой обширной темы — первые христианские миссионеры в Индии. Вопреки расхожему мнению, христианизация страны не была связана с ее колониальным захватом. Она началась задолго до него благодаря деятельности ранних христианских миссионеров [Lipsius 1883: 58]. Их появление в древней Индии, проникновение христианства и связанных с ним социальных институтов в общественную и духовную жизнь индийцев были весьма значительными факторами идеологического и культурного развития древней Индии. В лице иностранных проповедников-христиан индийское общество столкнулось с идейной силой, бросившей вызов его традиционной идеологии.

По разным источникам складывается впечатление, что первые христиане, наследники космополитического Рима, широко разносившие свою веру к западу и востоку от Палестины, в какую бы страну ни попадали, были довольно равнодушны к разного рода этническим противоречиям и осмысливали их скорее как противоречия религиозные. И позже на конфессиональное единство переносились такие этнические атрибуты, как язык и письменность. Не случайно миссионеры едва ли не в первую очередь старались перевести Библию на местные языки: алфавит, язык, как и вообще все этническое, должны были получить новый смысл от всечеловеческой христианской идеи.

Индия не стала исключением из общего правила. Она рассматривалась апологетами христианства в качестве важнейшей сферы миссии в языческой среде уже со времени появления новой религии на исторической арене. Интерес к Индии имел древние истоки еще в античном мире. О глубоких корнях индийского политеизма знала эллинистическая историография, представлявшая Индию «страной Диониса». Так, упоминания об индийских религиях встречаются у Климента Александрийского (II–III вв. н.э.) [Климент Александрийский 1998]. В своем сочинении «Ковры» (200–202 гг.) он пытался показать превосходство христианской религии над греческой как не отличающейся оригинальностью и мудростью. Он писал, что в странах Востока задолго до греков существовали философские системы, не уступавшие греческим, и в числе египетских, ассирийских, кельтских и других «философов варваров» назвал и индийцев, пояснив, что их племя «состоит из двух частей, и одни из них называются сарманами, а другие — брахманами. А те из сарманов, которые называются гилобии (“живущие в лесах”), ни в городах не живут, ни крыши над головой не имеют. Они изготовляют себе одежду из коры деревьев, питаются желудями и пьют воду из пригоршни<...> Есть среди индийцев и такие, которые верят наставлениям Будды, которого они за его наивысшую благочестивость почитают как бога» [Там же: 61].

Но если эллинизм обнаруживал определенные схождения со своими религиозными взглядами в индийских религиях и был готов принять некоторые из них как частные проявления своего

религиозного опыта, то у христианства подход был иной. Согласно установкам его религиозного сознания, отдельные элементы истины можно найти в любом ложном учении, и даже глубинная поврежденность религии «чужого бога» не устраняет их полностью, они лишь находятся в неестественном, деформированном состоянии и потому подлежат исправлению. Подобные установки не могли не побуждать тех, кто верил, что знает подлинный лик божественной истины, стремиться раскрывать его тем, кому, по их мнению, была видна лишь ее смутная тень.

Не стоит забывать и о том, что для ранних христиан с потаенно-глубокими корнями их религиозных идей был связан психологический комплекс самоотверженной борьбы за веру, мученичества и исповедничества, а также пафос странничества и бездомности. Была им свойственна и определенная гордость, за утрату которой их потом с горечью упрекали последние язычники Рима. По мнению С.А. Аверинцева, «христианству тем легче было ощутить себя главенствующей общечеловеческой идеологией, поскольку оно долго не имело на земле уголка, который могло бы назвать своим» [Аверинцев 1976: 27]. По этим и по ряду других причин христианское миссионерство не могло не развиваться, и христиане, несмотря на периодические гонения, а возможно, в значительной мере именно благодаря им, активно разносили свою веру по всему миру. Пространства Индии с самого начала были широко раскрыты для них, как и для торговцев, которых миссионеры часто сопровождали.

Когда же появились в Индии первые христианские проповедники? В нашем распоряжении нет достоверных прямых источников, позволяющих уверенно установить их имена и определить, когда, где и как они там оказались. Отражения же этих событий и имен в других, не индийских, традициях далеко не всегда поддаются аргументированной верификации. Однако с большой долей вероятности можно предположить, что начало деятельности ранних христианских миссионеров в Индии относится к первым векам нашей эры.

Христианская традиция связывает знакомство Индии со своей религией с I в. н.э. Самые ранние письменные свидетельства об этом — сообщения о присутствии на Никейском соборе Иоанна,

«епископа Персии и Великой Индии», а также упоминания в «Истории церкви» Филосторгия некоего индийца Феофила с острова Див, получившего посвящение в Риме и рассказавшего об индийских христианах сирийского происхождения [Latourette 1940–1949].

Но для нашей темы более существенны предания о южноиндийской христианской общине, связанные с именем и деяниями апостола Фомы [Daniel 1952; Medlycott 1905]. Об этом святом известно сравнительно немного, хотя его имя упоминается во всех синоптических Евангелиях. Он отправлял письменные отчеты о своей деятельности в Эдессу, где они хранились в храме до 201 г., пока не погибли во время наводнения. Апостол подписывал их двойным именем — Иуда Фома, отсюда и возникла традиция называния его разными именами [Мещерская 1990: 66].

Вопрос об историчности дошедших до нас свидетельств о миссионерской деятельности апостола Фомы в Индии давно стал предметом самых разнообразных дискуссий. В основном споры идут о проблемах, вызванных расхождением или соответствием литературно-художественных элементов апокрифических «Деяний Фомы» реальным событиям. Среди всех наличных свидетельств выделяются две версии, приписывающие именно этому апостолу честь называться первым христианским вероучителем в Индии. Одна из них, индийская, основана на устной традиции местных южноиндийских христиан. Согласно ей, апостол Фома прибыл в 52 г. на Малабарское побережье Индии с острова Сокотра. Он читал евангельские проповеди на юге Индии, на территории современных штатов Керала и Тамилнад, основал там семь церквей и успел обратить в христианство многих местных жителей. В конце жизни он претерпел мученическую смерть от руки местного брахмана и был погребен на месте нынешнего кафедрального собора св. Фомы в Ченнай [Farquhar 1927: 20–50].

Другая, так же легендарная, версия о миссионерской деятельности Фомы, родилась за пределами Индии. Запечатленная в апокрифических «Деяниях Иуды Фомы», она содержит сведения о том, что Индия будто бы выпала Иуде Фоме по жребию, когда все апостолы в Иерусалиме делили между собой страны, куда

они намеревались отправиться с миссионерским служением. Эту версию также едва ли можно считать в полной мере достоверной, поскольку противоречивы подтверждающие ее письменные свидетельства, которые встречаются у ранних христианских авторов-историков [Мещерская 1990: 52–83].

Высказанные ими мнения распадаются на три группы. Одна часть авторов вообще не упоминает Индию в связи с Фомой, считая его апостолом Парфии (иногда, впрочем, Мидии или Персии). По всей вероятности, это мнение восходит к «Комментарию на книгу Бытия» Оригена и может быть датировано III в. [Нестерова 2006: 176].

Мнение второй группы авторов изложено в «Учении апостолов» Ефремом Сириным, Амвросием, Григорием Назианзином и другими. В противоположность первой группе они не высказывают никаких сомнений в том, что именно Фома первым евангелизировал Индию. Эта точка зрения получила прочное право на долгую жизнь благодаря Евсевию Кесарийскому. Она основана преимущественно на традициях текста «Деяний Иуды Фомы» и обычно датируется IV в.

Если следовать ей, то можно выстроить следующую схему событий. Фома будто бы ослушался призыва Господа идти благовествовать на восток, и за это открытое неповиновение его увезли в Индию, где он все силы положил на распространение новой благой вести. Существует предположение, что апостол караванными путями добрался из Средиземноморья до Индии и в Таксиле встретился с индо-парфянским царем Гондофаром, правившим в первой половине I в. н.э. в западной Индии. Вопрос о границах его государства, как и о датах его правления, дискуссионен. Предполагают, что его царство включало Гандхару, Арахосию, Систан, а время его правления датируют 19–46 или 20–46 гг. н.э. [van Lohuizen de Leeuw 1949: 340].

С.Ф. Ольденбург приводит легенду об этом царе, связанную с миссионерской деятельностью Фомы. Согласно ей, апостол был представлен царю Гондофару как зодчий, умеющий строить дворцы. Царь велел ему возвести дворец и пожертвовал для этого много золота и серебра, но Фома роздал все это бедным и больным. Так повторялось не раз: царь давал большие средства на воз-

ведение дворца, а Фома тратил их на помощь неимущим. Когда же царь наконец приехал смотреть дворец и обнаружил, что никакого строения нет, Фома ответил ему, что увидеть его он сможет лишь тогда, когда завершит свою земную жизнь.

Разгневанный правитель приказал заключить Фому в темницу и готовился предать его казни. Тем временем умер брат царя, и когда его душу ангелы вознесли на небо, то он увидел там великолепный дворец. Ангелы известили его, что построен он христианином для его брата. По просьбе ангелов душа царского брата вернулась в тело, и Гондофар узнал о небесном дворце, построенном Фомой. Он выпустил Фому из тюрьмы, попросил у него прощения, а затем оба брата, как и их семьи, были крещены и приняли новую веру, а Фома начал вести активную проповедническую деятельность в разных городах Южной Индии [Ольденбург 1991: 149–150]. Этот факт будто бы и ознаменовал начало распространения христианства в Индии.

Наконец, третья группа мнений об апостоле Фоме представляет собой некое компромиссное сочетание первых двух. Ее суть сводится к тому, что Фома действительно вел миссионерскую деятельность в Индии, но туда он попал не сразу, а сначала его миссия проходила на территории Месопотамии, Персии, Парфии. Эта точка зрения излагается в «Церковных историях» Дорофеем Бейрутским и датируется VI в. [Мещерская 1990: 67–68]. Косвенно она подкрепляется китайскими свидетельствами. Аббат Хук, исследовавший китайское христианство, привел в своем труде слова из вечернего богослужения и из гимна дня почитания св. Фомы: «Индийцы, китайцы, персы и другие островные народы поклоняются твоему святому имени в память о св. Фоме» [Нус 1884: 30].

Таким образом, хотя сами христианские авторы в III в. еще безоговорочно не связывали христианство в Индии с именем Фомы, сам по себе факт проникновения туда новой религии они тем не менее не оспаривали. Так, Евсевий Кесарийский ссылался на раннехристианского философа из Александрии Пантена, который был в Индии в 185 г. и видел там христиан, правда, обращены они были будто бы не Фомой, а апостолом Варфоломеем. На этом основании можно предположить, что в III в., по всей вероятности,

еще не существовало традиции, однозначно связывающей христианство с именем Фомы. Речь идет, разумеется, не обо всей Индии, а, скорее всего, только о юго-западном побережье. С этим районом тесные торговые связи поддерживал Египет, бывший в то время окраиной Римской империи, и потому можно предположить, что самое раннее христианство в Индии могло быть египетского происхождения [Dihle 1963: 55–70; Мещерская 1990: 68].

Однако вернемся к миссионерам. Как было сказано выше, первоначально пути их проникновения в Индию следовали за торговыми путями. Позже, когда Римская империя утратила контроль над морскими путями и основными торговыми связями с Индией завладел Сасанидский Иран, христианские общины юго-запада Индии оказались под юрисдикцией персидской церкви. Константин Великий имел все основания написать иранскому монарху Шапуру II: «Мне радостно узнать, что все важнейшие места Персии украшены присутствием христиан» [Ващева 2006: 153].

С.С. Аверинцев полагает, что в это время уже существовала организованная иерархия персидской церкви во главе с католиком. Как бы то ни было, до IX столетия существовала христианская литература на пехлеви [Аверинцев 1976: 23]. Немецкий индолог Р. Гарбе вообще полагал, что первыми христианами в Индии были персы-христиане, которым пришлось бежать туда, скрываясь от жестоких гонений Шапура II в первой половине IV в. [Garbe 1914: 153]. Что же касается персидской церкви, то она стала по преимуществу несторианской спустя полтора столетия, когда несторианство выделилось в результате бурных христологических споров, рассмотрение которых не входит в нашу задачу. Деятельность несторианской общины развивалась по двум главным направлениям: во-первых, широкое строительство монастырей, выдвинувшее монашество в энергичный и деятельный центр несторианства, и во-вторых, чрезвычайно активная миссионерская деятельность.

Несторианские миссии энергично осваивали разные географические направления в громадном пространстве от Аравии до Дальнего Востока, быстро достигли они и Южной Индии. Вероятно, именно по этой причине там начиная с VI в. стали утверждаться несторианские общины, постепенно трансформировавшие

уже утвердившуюся там сирийскую по своему происхождению христианскую общину. По свидетельству Козьмы Индикоплова (которого, кстати, считают представителем несторианской миссии), приведенному в его «Христианской топографии», общины в этот период существовали по меньшей мере в трех местах Южной Индии, а возможно, и в Индии в целом, причем они возникли как персидские колонии и все вели свое происхождение от апостола Фомы [Удальцова 1984: 467]. Свидетельство Козьмы Индикоплова, пожалуй, можно считать наиболее надежно отражающим состояние современного ему «персидского христианства», т.е. несторианства [McCrimdale 1901: 160–165].

Видимо, в VI–VII вв. юго-западная Индия и близлежащие острова были так прочно освоены сирийско-персидским несторианством, что Козьма Индикоплов называет ее наряду со странами персов, гунов, бактрийцев, мидийцев, эламитов, входящих «во всю землю Персии», где имеется множество храмов, епископств, общин, мучеников и аскетов. По мнению Н.В. Пигулевской, в тогдашнем несторианском обществе преобладал интерес к медицине, и «сочетание в одном лице врачевателя “души и тела”» было нормой [Пигулевская 1979: 220]. Как и когда-то в Персию, в Индию следом за несторианской миссией проникли и сирийские монофизиты-яковиты. Их община, существующая с VI в. по настоящее время, остается значительным христианским религиозным образованием юга Индии.

Однако самая энергичная и успешная первоначальная христианизация Индии все же связана с именем уже упоминавшегося Фомы. Под этим именем скрывается, по-видимому, не одно, а несколько исторических лиц, позже слившихся в единый собирательный образ в дошедших до нас преданиях.

Помимо легендарных свидетельств об апостоле Фоме сохранилось предание и о некоем Мар Фоме, или Фоме Кане, торговце из Эдессы, который также организовывал церковную жизнь в Индии: о нем слышали португальцы, прибывшие в Индию в XV в. [Missick 2000: 33–35]. По одной из версий, богатый армянский купец Мар Фома высадился на Малабарском побережье и обзавелся здесь своим домом или даже двумя домами и семьями. Одна из его жен, принадлежавшая к местной военной касте, впослед-

ствии приняла христианство. Многочисленное потомство Мар Фомы от обеих жен не в одном поколении смешивалось с местными христианами, так что вся община впоследствии стала считать его своим предком [Hough 1837: 94–95].

Согласно другой версии, более поздней, католикос Востока из Иерусалима послал купца Фому выяснить религиозную ситуацию на Малабаре. Тот увидел трудное положение индийских христиан среди язычников, вернулся и изложил все католикосу, которого эти сведения весьма опечалили, и он вновь послал Фому в Индию. Тот прибыл на Малабар в 345 г. в сопровождении митрополита Эдессы, пресвитеров, диаконов и мирян из Иерусалима, Багдада и Ниневии. После этого визита местные христиане пошли с дарами к царю Малабара, и тот обещал выполнить их просьбы [Brown 1956: 71].

По третьей версии, купец Фома в 344 г. способствовал переселению на Малабар более семидесяти семей, составлявших в общей сложности около пятисот человек, которые спасались от гонений за веру в самой Персии во времена католикоса Ктесифона Мар Симеона. Вполне вероятно, что именно эта версия реалистична [Шохин 1988: 82]. В самом деле, в 340 г. было обнародовано распоряжение правителя Шапура II о взимании двойной подати с персидских христиан, а уже через четыре года епископ Ктесифона был казнен, и около сорока лет продолжались преследования с конфискацией имущества, разорением храмов и казнями [Пигулевская 1979: 191]. Исторически достоверным представляется и сообщение о трудностях сирийских христиан в самой Индии. Как полагает исследователь документов малабарской общины Т. Джозеф, около 293 г. их притесняли на восточном берегу Южной Индии, поэтому они повернули на запад, и все семьи достигли Малабара [Brown 1956: 77–79].

В этой связи интересно заключение В.К. Шохина, усматривающего в легендарном образе Мар Фомы прототип Варлаам из русской средневековой «Повести о Варлааме и Иоасафе», в которой рассказывается об обращении индийского царевича Иоасафа в христианство. К этому мнению его подталкивает не только миссионерская деятельность наставника царевича, но и то, что он приехал в Индию под видом купца. «Сенаарское происхождение

Варлаама, видимо, ориентирует на сирийскую родину проповедника, а прибытие на корабле — на обычный морской путь, соединяющий Сирию и Южную Индию (со времен еще “ромейских купцов”, под которыми также следовало в ряде случаев понимать сирийцев). Сведения о царском происхождении Иоасафа перекликаются со сведениями о кшатрийском звании южных и северных последователей-потомков Мар Фомы», — считает исследователь [Шохин 1988: 82–83].

По его мнению, описываемые в повести гонения на христиан в Индии убедительно соотносятся с миссией Фомы, посланного для укрепления местной общины. Распространение монашества в Индии, также составляющее важную реалию повести, подкрепляется данными об активном строительстве монастырей сирийско-персидских несториан. Реалистичным выглядит и паломничество Иоасафа к Варлааму, и даже перенесение его мощей в Индию: несторианские центры были связаны между собой и находились под эгидой «западного» католика» [Шохин 1988: 84].

Повествования о Мар Фоме в разных вариантах сохранились также и в последующей традиции южноиндийского христианства, находят они отражения и в реальной истории церкви. Так, некоторые сирийские христиане в Индии называли себя потомками Мар Фомы и подчеркивали, что они никогда не смешивались с местным населением. Известно, что «христианами Фомы» в V–VI вв. назывались в основном знатные индийцы, составлявшие военную аристократию, кшатриев. Многие из них подчинялись своим епископам и сохраняли независимость от местных властей [Hough 1838: 102–103]. Следом за Р. Липсиусом можно предположить, что в действительности легендарные сведения о деяниях апостола Фомы переплелись с преданиями о Мар Фоме, который был связан с персидской церковью, в результате чего в индийской традиции и возобладали имя Фомы [Lipsius 1883: 98; Мещерская 1990: 69–70].

Таковы лишь отдельные свидетельства из того огромного и пестрого массива спрессованных в одно целое легендарных и достоверных исторических сведений, который связан с ранним проникновением христианства в Индию. Что же касается самих индийцев, то историческая достоверность, выверенная письмен-

ными свидетельствами и подтвержденная неопровержимыми фактами, едва ли их глубоко волновала. Они гораздо больше доверяли устному преданию, сохранявшему прежде всего не факты и события, а их ценностное осмысление.

Как бы то ни было, первый контакт двух культур и двух конфессий вполне мог состояться в первый век новой эры. Можно предположить, что он сразу же породил разнообразные формы этнорелигиозного синкретизма. Скорее всего, автохтонная религия, индуизм, довольно пластично и бесконфликтно встроила «фактор пришельцев» в систему своего традиционного мирозерцания, как это не раз случалось и позже. Миссионеры же, внедряя свою веру и возмущаясь языческими непристойностями местных жителей, вряд ли понимали, что они невольно попали под защиту одного из важнейших установлений индуизма, самоназвание которого — *санатана дхарма*, т.е. «вечный закон». А вечный закон не может не предоставить место под небесами для всех — для христиан, мусульман, сикхов, джайнов и т.д. Вероятно, поэтому сами индийцы никогда не чувствовали себя монополистами своей религии, что не следует понимать как пресловутую толерантность, предполагающую скорее свою противоположность, чем истинную терпимость. Что же касается унификации форм религиозной культуры, то стремление к обязательному для всех единомыслию всегда было чуждо индийцам.

Весь этот доступный нашему наблюдению материал по периоду раннего христианства в Индии представляет собой, скорее всего, результат сложного переплетения разновременных и разнохарактерных исторически достоверных и легендарных напластований, к тому же наложившихся на не менее пестрый местный индуистский субстрат и обросший многими дидактическими и нарративными слоями. Он еще нуждается в доскональной проверке, более глубоком анализе, осмыслении и перекрестных сопоставлениях с данными других христианских традиций. Тем не менее этот материал свидетельствует о весьма раннем — раньше, чем во многих странах Европы — становлении индийской или, точнее, южно-индийской разновидности христианства со специфическими догматами, ритуалами, местами паломничества и другими атрибутами веры. В настоящее время церковь св. Фомы

признается одной из 37 апостольских церквей, основанных во времена учеников Христа. Наряду с Сирийской, Коптской, Эфиопской и Армянской она входит в группу пяти Древних восточных церквей. Около двух миллионов ее последователей живет на юго-западном побережье Индостана, где некогда проповедовал апостол Фома или некто другой, сохранившийся в памяти народа под этим именем.

### Библиография

*Аверинцев С.С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью // Из истории культуры средних веков и возрождения. М., 1973.

*Ващева И.Ю.* Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма. СПб., 2006 (Сер. «Византийская библиотека». Исследования).

*Климент Александрийский.* Увещание к язычникам / Пер. А.Ю. Братухина. СПб., 1998.

*Мещерская Е.Н.* Деяния Иуды Фомы. М., 1990.

*Нестерова О.Е.* Allegoria Pro Turpologia: Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М., 2006.

*Ольденбург С.Ф.* Культура Индии. М., 1991.

*Пигулевская Н.В.* Культура сирийцев в средние века. М., 1979.

*Удальцова З.В.* Косьма Индикоплов и его «Христианская топография» // Культура Византии. IV — первая половина VII в. М., 1984.

*Шохин В.К.* Древняя Индия в культуре Руси (XI — середина XV в.). М., 1988.

*Brown L.W.* The Indian Christians of St. Thomas. An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar. Cambridge, 1956.

*Daniel K.N.* The South Indian Apostolate of St. Thomas. Serampore, 1952.

*Dihle A.* Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus // Mullus. Festschrift Th. Klauser. Munster, 1964.

*Garbe R.* Indien und das Christentum. Tubingen, 1914.

*Huc E.* Christianity in China, Tartary and Tibet: In 2 vol. N.Y., 1984.

*Hough J.* The History of Christianity of India from the Commencement of the Christian Era. L., 1837.

*Latourette K.S.* A History of the Expansion of Christianity: In 7 vols. L., 1940–1949.

*Lipsius R.-A.* Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Bd. I, Braunschweig, 1883.

*van Lohuizen de Leeuw J.T.* «The Scythian Period». An Approach to the History, Art, Epigraphy and Palaeography of North India from the I B.C. to the III A.D. Leiden, 1949.

*Medlycott A.E.* India and the Apostle Thomas. L., 1905.

*Missick S.A.* Mar Thoma: The Apostolic Foundation of the Assirian Church and the Christians of St. Thomas in India // Journal of Assirian Academic Studies. 2000. Vol. XIV. No 2.

*McCrinkle J.W.* Ancient India as Described in Classical Literature. Westminster, 1901.

*Farquhar J.N.* The Apostle Thomas in South India // Bulletin of the John Rylands Lybrary. Manchester, 1927. Vol. 11. No 1.