

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Д. В. ДУБРОВСКАЯ

ВСЕ ПУТИ ВЕДУТ ИЗ РИМА

ХРИСТИАНСКИЕ МИССИИ
в ПОДНЕБЕСНОЙ ИМПЕРИИ
ОТ НЕСТОРИАН (VII в.)
ДО ПАПЫ ФРАНЦИСКА

МОСКВА
ИВ РАН
2020

ББК 85.143(3)
Д79

Ответственный редактор
к. и. н. Д. Д. Васильев

Рецензенты
Д. и. н. О. Е. Непомнин
Д. и. н. А. Ш. Кадырбаев
К. и. н. В. Ц. Головачев

Утверждено к печати
Редакционно-издательским советом
Института востоковедения РАН

Дубровская Д. В.

Д79 Все пути ведут из Рима. Христианские миссии в Поднебесной империи от несториан (VII в.) до папы Франциска / Отв. ред. Д. Д. Васильев; Ин-т востоковедения РАН. — М.: ИВ РАН, 2020. — 372 с.

ISBN 978-5-89282-953-3

В монографии исследуются социальные, философские, теологические и культурологические истоки христианской проповеди в Китае. Начиная с первых миссионеров-несториан, автор рассматривает деятельность орденов францисканцев, доминиканцев и иезуитов и заканчивает современными разногласиями китайских католиков с Римом. Проанализировано взаимовлияние культур средневековой и возрожденческой Европы и традиционного императорского Китая, где прослеживается, с одной стороны, отклик, вызванный проповедью христианства в Срединной Империи, а с другой — влияние миссионерских свидетельств о китайских философских и культурных течениях на философскую мысль Европы эпохи Просвещения. Работа выполнена на широком материале китайских и европейских источников.

ISBN 978-5-89282-953-3
ББК 85.143(3)

© Д. В. Дубровская, 2020
© ФГУБН ИВ РАН, 2020

Содержание

<i>От автора</i>	7
<i>Введение</i>	13
<i>Обзор источников и литературы</i>	21
Глава 1. Учение и проповедь Сияющей религии Цзинцзяо в Китае	33
Парадигма патриарха Нестория. Вопросы теологии	34
Учение Церкви Востока в Китае	40
Цзинцзяо в эпоху династии Тан. Алобэнь	42
Сияющая религия во времена императрицы У-хоу и ее преемников.	
Авраам, Георгий и Гавриил	49
Памятники Сияющей религии в Китае и китайский «несторианский канон»: эпиграфика и манускрипты.....	56
Указ, выбитый в камне	64
Некоторые особенности китайского христианства-Цзинцзяо	72
Глава 2. Говорящие с птицами по-китайски. Францисканская проповедь в Срединной империи	81
Франциск и птицы	85
Францисканская богословская мысль и проповедь.....	88
Минориты и иезуиты: общее и различное.....	89
Периодизация францисканского присутствия в Китае	92
Первая миссия. Монтекорвино.....	101
XVI-XVIII вв. Второй подход к цели	
<i>Падроадо, патроато</i> и <i>Propaganda Fide</i>	110
Минориты, «Спор о ритуалах»	
и запрет христианства в Китае (1724 г.)	120
Францисканская проповедь в Китае с XIX в. по настоящее время	126

Глава 3. Воинствующее братство философов — доминиканцы	129
Св. Доминик де Гусмáн и основание ордена	131
Идеология и стратегия ордена доминиканцев	139
Персоналия: творцы доминиканской идеологии	143
Доминиканцы в Китае	149
Глава 4. Все против всех. Истоки и последствия китайской драмы	153
«Черные монахи» против «Черных ряс»: истоки вражды	153
Свобода воли и «среднее знание»	163
Пробабилизм и лаксизм	167
Непорочное зачатие. <i>María Inmaculada</i>	173
В Поднебесной: некоторые «уставные документы»: буллы и указы	176
Глава 5. Иезуиты: китайский лик Христа	182
Иезуитский фигуризм на стыке новой теологии и восприятия открытий иезуитов в Европе	188
Библия Наталиса и «Дружба» с Маттео Риччи	214
Зрение как зеркало	232
Исключение из правила: как гений адаптации Маттео Риччи не сумел понять китайскую живопись	240
Замыкая круг: иезуиты находят иудеев и несториан	252
Глава 6. Обратная связь	265
Европейские философы осмысляют Китай	268
Образ Китая в трудах некоторых западноевропейских философов XVIII–XIX вв.	281
«Шараваджизм»: от интеллектуального ландшафта к ландшафтному парку	302
Глава 7. Проблемы современного католицизма в Китае	309
Казнь Антонио Ривы и разрыв отношений между Пекином и Ватиканом	309
Казус Иоанна-Павла II и епископа Пекинского Фу Тешаня	312
Заключение: Великий Понтифик наводит мосты, и все дороги ведут в Рим	322
<i>Summary</i>	327
<i>Библиография</i>	332
<i>Благодарности</i>	371

Памяти профессора Джулии Цин

В древнем Риме титул понтифика носил человек, ответственный за наведение мостов через реку Тибр, жрец и священник. Католическая церковь не отказалась от этого архаического титула: мы по-прежнему называем Римских Пап Великими Понтификами — как и их древних коллег, глав коллегии понтификов. Римская империя прославилась многим; не менее прочего — строительством дорог, по которым в дальние пределы ойкумены маршировали легионы. За легионами шли устроители римских провинций, префекты и наместники, чиновники и инженеры, ветераны и воины, мастеровые и художники, поэтому с перелома эпох, с Рождества Христова все дороги в Евразии вели в Рим.

Или не все? На Дальнем Востоке располагалась своя сияющая Поднебесная империя, древний Китай. В отличие от Рима, Китай не строил дорог на север, к кочевникам, напротив, ограждаясь от них; Китай вовсе не хотел бы и иметь ничего общего с чуждым застенным миром, если бы не Великий шелковый путь, возникший, заметим, вовсе не по китайской инициативе.

Однако Путь, пусть и не входивший в систему римских имперских дорог, а наследовавший почтовой системе Ахеменидской империи, вполне вписался в римскую парадигму. Отныне, даже те, что заканчивались в китайской Чанъани. Теперь евразийскими путями отправились уже не легионеры, а монахи. Вначале минориты-францисканцы — от римских пап к монгольским правителям Китая, потом, когда наземный путь временно прекратил существование, морскими кружными путями — в Китай Марко Поло пустились еще и доминиканцы, августинцы и в Новое время иезуиты. Рим, Ватикан, Авиньон упорно поддерживали апостольские миссии во всех краях земли, куда добирались европейцы, будь то ближайшая периферия времен Франсиска Ассиз-

ского или земли сарацин и других «язычников» времен эпохи Великих географических открытий.

Из всех объектов апостольской деятельности Китай оказался наиболее сложной задачей. Самодостаточная, древняя и мудрая страна предпочитала либо не замечать привозное учение, либо отмахиваться от него, либо, недолго поиграв с ним в интеллектуальные игры, в результате просто скинуть диковинные постулаты с древнего алтаря духов предков. Одни лишь иезуиты понимали: чтобы подобного не произошло, необходимо не рушить этот алтарь, а водрузить на него крест. И несмотря на то что был наработан огромный массив идей и стратегий, анализ которых и лежит в основе этой книги, несмотря на попытку применить их к практической проповеди в Поднебесной, несмотря на то что кое-что даже иногда и получалось (так, иезуиты вполне успешно закрепились при пекинском императорском дворе), в целом проповедники, отправившиеся из Рима и ассоциировавшие себя с Христовыми апостолами, не смогли повторить в Китае успех, достигнутый их братьями, скажем, в Латинской Америке.

В этом без преувеличения героическом взаимодействии, полном как интеллектуальных, так и чисто мученических подвигов, существует тонкая, но золотая нить: искусство. Как ни странно, там, где были безуспешны пушки теологических построений, начинали говорить музы. Архитектурный проект и кисть, сменившаяся с европейской на традиционную китайскую — из волосков с бычьих ушей — несли в неприступную Поднебесную пусть малую толику европейской культуры, но все же, пожалуй, самое лучшее из того, что мог предложить гордому Китаю Запад. К сожалению, и эти усилия пропали даром: всерастворяющий китайский субстрат, переваривавший и любой пришлый народ-завоеватель и «эмигрантские доктрины» вроде буддизма, переварил и европейское искусство.

... Эпидемиологическая тематика, в 2020-м году неожиданно ставшая столь близкой всему населению Земли, располагает к размышлениям о роли людей-переносчиков идей и влияний между культурами и цивилизациями. Но даже теперь, вступая в двадцать первый год двадцать первого века, вряд ли удастся отыскать сколько-нибудь заметное количество исследователей, разделяющих уверенность, что Запад и Восток (по мнению некоторых — на глазах устаревающие концепции) обменялись этими идеями и влияниями настолько, что известная максима Киплинга перестала быть верной и *the twain*, наконец, *hath met*. Тем интереснее обратиться к историческому опыту подобного обмена и рассмотреть его в контексте одного конкретного вектора — проповеди христианства в

Китае и тех сложнейших теологических вопросов, которые сделали возможным ее существование.

Христианству в современном Китае трудно. Но в исторической ретроспективе трудности не представляют для христиан что-то новое и невиданное, особенно в Китае. Китайские христиане — наследники пусть не несториан, но католических, протестантских и православных миссионеров — существуют и никуда не деваются.

Работа посвящена научному руководителю автора в Университете Торонто профессору Джулии Цин (Julia Ch'ing; 1934–2001)¹ — одному из наиболее авторитетных специалистов по духовной жизни и христианству в Китае.

Автор постаралась максимально доступно изложить достаточно сложные материи, составляющие тематический спектр монографии, и в качестве disclaimer'a приносит извинения — и за сложность и за доступность.

¹ См. Gladstone B. Obit: Julia Ching (1934-2001), professor of Chinese. URL: <http://www.billgladstone.ca/obit-julia-ching-1934-2001-professor-of-chinese/> (дата обращения 22.11.2020).

Спящий Китай дожидался христианского поцелуя

— Ф. В. Дрейк

Введение

В течение почти четырнадцати веков христианство и его проповедники пытались добраться до Китая, обосноваться в Китае, понять Китай и объяснить Китаю догматы веры, а позже и европейскую культуру в целом. Христианские миссионеры исследовали Китай не щадя живота своего, самозабвенно писали о нем и — неустанно знакомя Европу с этой древнейшей непрерывной цивилизацией — косвенно дали толчок Просвещению, самым непосредственным образом породив целый спектр научных и культурных явлений — от двоичной системы счисления Лейбница и «невидимой руки» Адама Смита до шинуазри европейской культуры и живописи ориентализма. По причинам не только историческим, но и географическим Дальний Восток, в отличие от Ближнего, не навлек на себя крестовых походов: пути, ведущие в таинственную страну серов, смутно известную еще римлянам (они получали из древнего Китая шелк), были слишком трудны для сухопутных войск. Тем замечательнее роль апостольских миссий: смирение, терпение и вера шли там, где не прошли сила и натиск, и до самого XIV века — до Тамерлана, перекрывшего наземные пути в Поднебесную, — система Великого шелкового пути работала, включив в себя даже древние степные коридоры, ведущие на земли Монголии, куда стремились францисканские послы (о них во второй главе).

Однако и закрытие привычных дорог после завоеваний Тамерлана не помешало проповедникам. Эпоха Великих географических открытий стала новой главой в истории миссионерства; ветер, надувавший паруса каравелл Колумба и Магеллана, гнал вокруг Африки в Индию и оттуда в Японию и в Макао корабли, доставлявшие на Дальний Восток представителей орденов августинцев, доминиканцев, францисканцев и, конечно же, иезуитов — наиболее преуспевший в катехизации отряд папства эпохи Контрреформации. И если нельзя было пробраться в Ка-



Илл. 1. Папа Франциск целует китайского ребенка из Шанхая во время еженедельного общения с верующими на площади св. Петра в Ватикане. 22.05.2019

По: URL: <https://www.voanews.com/east-asia-pacific/voa-news-china/china-stepping-its-control-over-religion>

тай Марко Поло по суше, его можно было достичь по воде, даже двумя способами: «простым» (из Лиссабона, вокруг Африки, в Индию и далее в Макао) и «сложным» (из Севильи в Мексику, на западное ее побережье и далее на Филиппины). Путь перестал быть шелковым, но оставался великим: усиленных Великими географическими открытиями проповедников теперь было не остановить.

Это третья книга автора о христианской проповеди в Поднебесной империи². В первой «инсталляции», посвященной миссии иезуитов в Китае, речь шла о миссионерском опыте Общества Иисуса в Срединной империи; вторая была посвящена человеку, проповедовавшему кистью, — итальянскому художнику Джузеппе Кастильоне, служившему при пекинском дворе трех императоров династии Цин. Наконец, в настоящей работе автор старается проследить пришествие христианства в Китай с VII–VIII вв. до Нового времени — начиная с первого опыта несториан в столице империи Тан (в первой главе) и заканчивая иезуитами (упоминаемыми, кажется, повсеместно). Миссии протестантских проповедников и знаменитая Российская православная миссия в Пекине были сознательно оставлены за границами настоящего исследования, стре-

² См.: Дубровская Д. В. *Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие*. М.: ИВ РАН, Крафт+, 2001; Дубровская Д. В. *Лан Шинин, или Джузеппе Кастильоне при дворе Сына Неба*. М.: ИВ РАН, Т8, 2018d.

мнящегося проанализировать преемственность передачи христианской доктрины и ее абсорбции Китаем: делать это правильнее, не включая в рассмотрение все ветви религии, а сфокусировавшись на идеологически близких (либо исторически безальтернативных) подходах, ведь даже в них мы увидим огромную вариативность.

Поэтому в монографии детально описаны принципы учений «несториан» (о том, почему эту христианскую деноминацию мы берем в кавычки, — в первой главе), францисканцев, доминиканцев и иезуитов — ведь именно эти принципы формировали миссионерские подходы и проповеднические стратегии святых отцов, отправлявшихся на край ойкумены, чтобы принести туда евангельское слово. Книга стремится осветить три основные составляющие проповеди четырех рассмотренных деноминаций: во-первых, их общую философию и теологию, в особенности наиболее релевантные для проповеди составляющие; во-вторых, реперные точки их истории как в Европе, так и в Китае; и в-третьих, собственно проповедь в Срединной империи как сложение теории с практикой.

Осознав, какие философские и теологические доктрины лежали в основе христианской проповеди орденов в Китае, мы рассматриваем здесь и различные методы прозелитизации, ставшие прямым результатом применения этих теоретических положений на практике. В монографии уделено больше внимания и чисто исторической стороне пребывания представителей различных орденов в Китае и сопредельных странах. Так, история францисканских монахов — послов к монгольским правителям нашла свое отражение в отдельной главе, значительно расширены и сведения об истории главного героя взаимодействия Европы с Китаем — ордена иезуитов. Часто упоминаются и дневники Маттео Риччи — поразительное и уникальное по своей первопроходческой сути документальное свидетельство очевидца, оказавшее не меньшее влияние на образованные умы в Европе, чем «Книга Марко Поло».

В процессе исследования стало очевидно, что явной и аккуратной хронологической преемственности в христианской проповеди в Китае не отыскать. Первое христианство, появившееся в Китае, — несторианское. Но обосновавшиеся при танском дворе в Чанъани (ныне Сиани) несториане были рассеяны, и лишь обнаруженный в 1625 году иезуитами под Сианью знаменитый эпиграфический памятник, стела с изложением догматов веры и истории «Сияющей религии», подтвердил, что первые попытки представить конфуцианскому и буддийскому Китаю учение Христа, хотя бы и в форме «ереси» (на родине несторианство как таковое было осуждено), предшествовали и поразительным свершениям францисканских послов к монголам, и марш-броску в минский Пекин

миссии отца-иезуита Маттео Риччи в конце XVI – начале XVII века. В целом все миссионеры и проповедники, да и просто отдельные европейцы, прибывавшие в неведомые земли, приносили с собой *разное* христианство, и тем важнее разобраться не только в общих принципах, которые посланцы с Запада перекладывали на чужой язык так, чтобы донести их максимально понятно, но и в особенностях идей, особенно дорогих тем или иным группам христиан. Ведь к началу – середине второго тысячелетия новой эры христианская мысль не только разошлась на течения, но и наработала значительную теологическую базу, в значительной степени определившую принципы и методы проповеди в «языческих» странах.

С наступлением Нового времени, стоя перед расползающейся угрозой Реформации, все начинают взаимодействовать со всеми: представители различных орденов не только соперничают, но и сотрудничают на опасной чужбине, общим же знаменателем миссионерских усилий на Дальнем Востоке в итоге становится миссия иезуитов. В главе о францисканцах мы даже выдвигаем гипотезу о том, что иезуиты — возможно, сознательно, а возможно, просто из-за осмотического давления общего «культурного кода» — инкорпорировали в свой знаменитый аккомодативный подход инкультурационную теорию последователей Франциска Ассизского. Конечно, это не должно удивлять: монашеские ордены, бравшиеся за удаленную проповедь среди «язычников», в первую очередь идентифицировали себя с Христовыми апостолами, да и называли себя именно «апостольскими миссиями». Именно иезуитов мы будем встречать повсеместно, во всех дискурсах, и в основном благодаря тому, что этот относительно молодой и боевой орден, выковавший себя в гонимом Контрреформации, выработал самую рабочую теорию проповеди. Правда, «рабочая» вовсе не означает «немедленно принятая и взятая на вооружение», напротив: мы вводим целую главу о том, как не на жизнь, а на смерть, вплоть до инквизиционных костров бились друг с другом философы, теологи — и практики — за неприкосновенность базовых положений католицизма.

Эта книга как будто поневоле во многом посвящена делам не только китайским, но и европейским, и представляет собой *миссионерскую* попытку соединить «свет с Востока» (ex Oriente lux) и «благоприятные веяния с Запада». Современный читатель может скептически констатировать, что современное цивилизационное взаимодействие идет вполне по Мао Цзэдуну, торжествующе сообщившему коммунистической молодежи в Москве в 1957-м году, что «ветер с Востока одолевает ветер с Запада!» (Мао ссылаясь на строчку из «Сна в красном тереме»: «Что до

семейных распрей, то или восточный ветер одолеет западный ветер, или западный ветер одолеет ветер восточный» — подразумевалось, что победит либо добро, олицетворяемое ветром с Востока, либо зло, несомое собственно Китаю ветром с Запада, хотя парадигма этого противоборства тогда была, конечно, совершенно иной).

Тем интереснее обратиться к историческому опыту проповедников из Общества Иисуса, не желавших «преобладания» и выступавших за соединение ветров. Мы увидим, как «внутренние» европейские наработки вступали в противоречие с местной средой, зачастую жестокой и недружелюбной, ибо в конфессиональном смысле Китай — не просто древнейшая и самодостаточная цивилизация, но культура, за тысячелетия выработавшая собственную систему морально-этических учений, и вовсе не столь герметическую, как зачастую предполагают. По Великому шелковому пути в Срединную империю приходило множество *вещей* — не только материальных объектов (в конце концов, Путь сложился в первую очередь как путь торговый), но и верований, несомых торговцами и изгнанниками. Это для Запада важно, что по Пути в Китай пришло именно первое христианство, с дальневосточной же перспективы существенно, что Путь принимал и препровождал дальше на Восток группы самых разных верующих (подчас гонимых преследователями), начиная с буддистов; служил капилляром, по которому в мощный организм китайской культуры поступали, как из капельницы, чужие и чуждые идеи, вливавшиеся в кровеносную систему древней империи и в отдаленном Си-Юе (Западном крае с его Дуньхуаном), и в ее старой столице — Чанъани. Китай усваивал и абсорбировал все.

Буддизм, пришедший в страну теми же дорогами Великого шелкового пути, которыми через шесть веков придут первые проповедники христианства в лице сирийских «несториан», восполнял нехватку чистой религиозности, которую можно заподозрить в китайском обществе и государстве, если рассматривать только самые традиционные учения, — конфуцианство и даосизм. И именно судьбу буддизма, оказавшегося при трансляции на китайскую почву достаточно гибким и сумевшим, войдя в соприкосновение с местными течениями и народными верованиями, превратиться в чань-буддизм, бессознательно попыталось повторить христианство в том виде, в котором его распространяли в Китае иезуиты. Безусловно, из всех проповедников в Срединной империи именно эта наиболее удачливая и талантливая, но и больше всех пострадавшая группа миссионеров представляла лучше всего, до какой степени тактика лобовой атаки не подходит для Поднебесной империи. Но, к несчастью для святых отцов, находившихся на переднем крае миссии, католицизм

(в отличие от буддизма!) регулировался жесткой теократической властью. Вмешательство в деятельность ордена иезуитов представителей других орденов, менее открытых местным практикам, как и невозможность для папской курии допустить системный отход не столько даже от доктрин, сколько от ритуала, привели к подрыву удивительных достижений иезуитов, успешно обосновавшихся при дворе минского императора на протяжении истории первой же их миссии на китайской земле.

К числу особенностей представленной книги относится необходимость выделения и исследования нескольких кейсов, рассмотренных в жанре «микроистории». Примеры и история некоторых конкретных людей — будь то единственный проповедник иезуит Бенту де Гоиш, прошедший по Великому шелковому пути, когда тот уже практически не использовался и все остальные миссионеры прибывали в Поднебесную морским путем, или итало-китайский летчик, казненный в Пекине в 1951 году и ставший причиной разрыва отношений между Святым Престолом и Китаем, — рассматриваются здесь бережно, не только как золотые tessеры драгоценной византийской мозаики, составляющей общую картину проповеди христианства, но и как осколки двустороннего зеркала, во многом отражающего обе стороны взаимодействия — китайскую и европейскую.

Именно иезуиты обнаружили в Китае следы не только несторианства, но и иудаизма (главка об этом тоже вошла в корпус монографии). Иезуиты лучше всего разработали эмблематику и символику христианской традиции и перенесли ее на китайскую почву, позволив идеологии и философии найти отражение даже в произведениях искусства, создававшихся европейскими художниками-миссионерами в Китае («Библия Наталиса»). Так, фаворит маньчжурского императора Цяньлуна итальянский художник Джузеппе Кастильоне первым сплавил европейскую выучку и дальневосточный импровизационный интуитивизм, и эффект этого синтеза был столь велик, что после Кастильоне культурная волна, достигшая противоположного берега на Востоке, отправилась назад, и Европа получила шинуазри. (В некотором смысле Западный берег был к этому готов, так как европейское Просвещение впитало в себя многое из того, что донесли до слушателей на Западе тщательно фиксировавшие свой опыт и впечатление миссионеры.) Иезуиты повлияли на европейскую политическую мысль, тщательно наблюдая за структурой и природой императорской власти в Китае, свободной от влияния церкви, — именно этот факт больше всего вдохновлял Вольтера; вторил ему и Монтескье. Иезуиты занимались изучением сложнейших древних текстов (таких, как «Книга перемен» — «И цзин») и породили изысканное философское течение — фигуризм, а идея разложить исток все сущего на две основные

составляющие — непрерывную и прерывающуюся черты — натолкнула Георга Вильгельма Лейбница на мысли о том, что впоследствии приведет европейскую науку к изобретению двоичного кода (и, эстафетно, к тому, что автор набирает этот текст на компьютере).

Безусловно, когда речь идет о столь дальних расстояниях, — как физических, так и культурологических, разделяющих Европу и Дальний Восток, — нельзя обойтись без искажений при передаче как информации и ее источников, так и самого передаваемого знания. Можно с разной степенью пуризма подходить к этим искажениям и расхождениям, но нам кажется более верным констатировать, что даже два человека, говорящих на одном языке и принадлежащих к одной культурной традиции, не договорятся на простейшую тему, если не сделают поправок на умонастроение друг друга и на образовательную базу собеседника. Подобные поправки и адаптации практически неизбежны и насущны для выживания и самого носителя контакта, и его идеологии, когда речь идет о контактах культур настолько различных, как культура поствозрожденческого Запада и традиционного Китая. И, конечно, историку нельзя делать выводы о «хороших» и «плохих» исходах того или иного развития событий: допустимы раздумья о развитии тенденций, уходящих корнями в прошлое, но не раздумья о том, что «было бы, если бы все сложилось иначе». Однако тот набивший оскомину факт, что история не знает сослагательного наклонения, не означает, что нельзя рассуждать в наклонении изъяснительном. Автор полагает, что развитие вектора миссионерской проповеди в Китае полностью вытекало из идеологических и исторических предпосылок, из конкретной политической ситуации в Европе и в Китае, из взаимодействия и неизбежного конфликта идеологий, достаточно пристально рассмотренных в работе. Ни достижения, ни жертвы, ни взлеты, ни тем более падения миссий и христианской проповеди вообще не были результатом ничего иного, кроме схватки амбиций проповедников... и несоответствия их усилий ответу, дававшемуся китайским обществом и государством с многотысячелетней историей, опирающейся на могучие социальные и мировоззренческие институты.

И тем не менее, несмотря на горькие слова китайских католиков о том, будто европейцы не осознавали способности Китая выбрать и принять из чуждых учений лишь то, что ему подходит, переварить и переработать на свой манер, а остальное отбросить за ненадобностью, несмотря на то, что Европа, сделав Китаю пункцию шприцем чуждых ему миссий, вытянула лишь часть знаний и представлений об этой стране, Запад со свойственной ему восприимчивостью принялся неустан-

но инкорпорировать и китайский опыт (во многом домысленный), и китайскую мысль. Именно благодаря этому *вытягиванию* европейские мыслители выстроили на новых сведениях блестящие теории и провидения (чего стоит хотя бы казус с «невидимой рукой экономистов», до которого европейская философско-экономическая мысль доходит через наблюдения над китайским принципом «ненасилия» над природой). Ни европейская литература, ни искусство, ни даже планировка знаменитых европейских ландшафтных парков не обошлись без влияния Китая, ставшего одним из творцов современного Запада. О том, как это происходило, и написана эта работа³.

³ Для удобства читателя в работе приняты подстрочные сноски и традиционные маркировки *op. cit.* и *ibid.* Незначительные расхождения между содержанием страничных ссылок и представленным в конце книги библиографическим списком демонстрируют большее использование повторяющихся публикаций в корпусе монографии и учет в тексте работ общего характера, присутствующих в списке литературы, но не упомянутых в подстрочных сносках.

Обзор источников и литературы

Тема, заявленная в этой монографии, освещена в огромном количестве самых разнообразных трудов. К опубликованным источникам следует причислить как документы самих участников миссий, так и записи вступавших с ними во взаимодействие представителей китайской стороны; порой не менее важны и работы, посвященные истории той или иной миссии, ордена, теологическим вопросам, идеологии проповеди, вопросам европейской церковной истории, напрямую связанным с судьбой христианских миссий в Китае. Официальные и неофициальные китайские хроники и трактаты дают возможность применить метод сравнительной аттестации при анализе достаточно многочисленных трудов, написанный самими миссионерами. Несомненно, что обширная документация, собранная проповедниками, имеет огромную ценность для изучения китайских общества и культуры, так как весь накопленный ими описательный, аналитический и теоретический материал был изложен, с одной стороны, в соответствии с теологическими штудиями блестящих философов-теоретиков католических орденов, а с другой — по результатам личных наблюдений.

Более углубленные характеристики источников и основных трудов по всему спектру тем монографии будут предоставлены в соответствующих главах, здесь же сосредоточимся на синтезирующих работах, связанных с миссией иезуитов в Китае, явившейся неким теоретическим средоточием всей деятельности католических проповедников в Средней империи.

НЕКОТОРЫЕ ОФИЦИАЛЬНЫЕ КИТАЙСКИЕ ИСТОЧНИКИ

1). «Проект истории [династии] Цин» — «Цинши-гао» (清史稿; «Черновая история [династии] Цин») — своеобразный «суррогат»

официальной и традиционной китайской династийной истории (正史; *чжэньши*). Хроника маньчжурской династии Цин (清; 1644–1991) была написана после падения двухтысячелетней китайской имперской системы и, таким образом, оказалась хронологически последней из так называемых «Эрши-у ши» — «Двадцати пяти [династийных] историй», считающихся компендиумом «правильных, или ортодоксальных историй» (正史類; *чжэньши лэй*;) в их официальном придворном варианте. Книга, составленная, как это было принято, коллективом историографов (более чем ста историками руководил Чжао Эрсюнь; 趙爾巽), состоит из 529 цзюаней («свитков»-глав), в которые входят 25 цзюаней биографий императоров (本紀; *бэньцзи*), 135 цзюаней трактатов (志; *чжи* — эссе на общие темы), 53 цзюаня таблиц (表; *бяо*) и 316 цзюаней биографий «обычных людей» или «сборных биографий» (列傳; *лечжуань*). Среди трактатов-чжи в «Цинши-гао» появились новые: например, о движении транспорта (交通志; Цзяотун чжи, листы 149–152) и — важный для исследуемой темы трактат о дипломатических отношениях (邦交志; Банцзяо чжи, листы 153–160)⁴.

«Цинши-гао» — важнейший и доступнейший источник по истории династии Цин вообще, несмотря на существенные недостатки. Среди последних, во-первых, то, что коллектив составителей состоял во многом из бывших цинских сановников, все еще лояльных павшей династии, и на их объективность рассчитывать не приходится. Во-вторых, у составителей (и снова впервые в истории китайского историописания) не было доступа к официальным документам из дворца. Несмотря на указанные оговорки, «Цинши-гао» полезна для нашей темы, т. к. жизнеописания придворных иезуитов и других миссионеров, сколь бы подспудно политизированной ни была их деятельность при дворе, были меньше подвержены искажению в духе «последующая династия корректирует историю предыдущей династии», чем жизнеописания некоторых политиков.

2). Источники, опубликованные проф. Фу Лошу в двухтомной работе «Документальная хроника отношений между Китаем и Западом (*A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations (1644–1820)*)»⁵. Пере-

⁴ В «Цинши-гао» есть и другие нововведения: впервые даны «коллективные биографии» племен Монголии и Центральной Азии (藩部傳; *Фаньбу чжуань*. Лл. 518–525), зависимых государств (屬國傳; *Шуго чжуань*. Лл. 526–529) и наследственных сановников-астрономов (疇人傳; *Чоужэнь чжуань*. Лл. 506–507). Учитывая то, что европейские миссионеры, в частности, иезуиты выполняли при цинском дворе функции астрономов и математиков, информация о Кастильоне обнаруживается и в «Чоужэнь чжуань».

⁵ Fu Lo-shu. *A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations (1644–1820)*. 2 vols. Tucson, 1966.

вод Фу Лошу избранных китайских документов Цинской эпохи, изданный в 1966 г., посвящен отношениям между маньчжурским Китаем и Западом с 1644 г. (года основания династии и захвата Китая маньчжурами) по 1820 г. Документы были отобраны большей частью из «Дацин личао шилу» — авторитетного сборника официальных документов, выпускавшихся маньчжурским правительством. Фу Лошу дополняет их данными из других официальных, полуофициальных и, где необходимо, — частных источников, руководствуясь при отборе достоверностью происхождения документа и степенью релевантности теме. Один из принципов отбора — длина документа: в случае полного соответствия материала теме сборника, Фу Лошу включала их полностью, а зачастую лишь вычленила необходимые отрывки. Второй том сборника содержит массу материалов, посвященных деятельности миссионеров-иезуитов при дворе.

3). Основанный на официальных документах сборник «Циндай цибай минжэнь-чжуань» («Биографии семисот мужей Цинской эпохи»), опубликованный вскоре после «Цинши-гао», в 1937 г.⁶ Коллекция биографий выдающихся людей, относящихся к политической, военной, промышленной, ученой и художественной сферам деятельности времен династии Цин, располагает не самыми растиражированными фактами о жизни и деятельности многих заметных людей исследуемого периода, включая западных миссионеров.

ЗАПАДНЫЕ МИССИОНЕРСКИЕ ИСТОЧНИКИ, СОБРАНИЯ ПИСЕМ И ДОКЛАДОВ МИССИОНЕРОВ-ИЕЗУИТОВ, ПРИСЛАННЫЕ ИЗ КИТАЯ

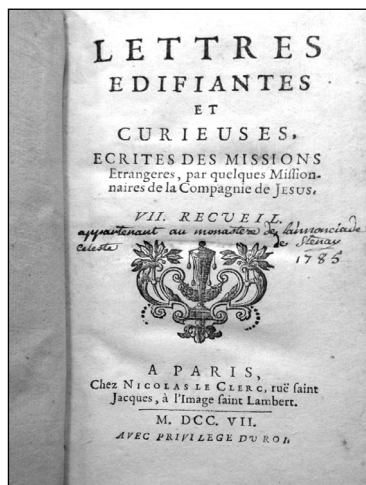
1). Римский архив Общества иезуитов («Архивы Дома Генерала ордена») доступен в наши онлайн-времена даже в Интернете (<http://www.sjweb.info/arsi/>) в форме коллекций, публикующихся с 1774 г. (в 1773 г. орден был разогнан) и доступных для скачивания⁷. В недрах его итальянской коллекции содержится, например, посмертная оценка деятельности Кастильоне: «В память о брате Жозефе Кастильоне»⁸.

2). В числе наиболее ценных трудов, сконцентрировавших знания, накопленные миссиями, можно назвать огромные компиляции вроде составленной Жаном-Батистом Дю Альдом *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus* («Писем

⁶ «Циндай цибай минжэнь-чжуань» под ред. Цай Гуаньлю (清代七百名人傳; Биографии семисот мужей Цинской эпохи). Шанхай, 1937.

⁷ *Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)*, Rome. URL: <http://www.sjweb.info/arsi/> (дата обращения: 18.11.2020) ... с очаровательным напутствием «download tutti».

⁸ ARSI. *Memoria Postuma Fratris Josephi Castiglione*, Bras. 28, ff. 92r–93v.



Илл. 2. *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*

По: URL: <https://www.antipodean.com/pages/books/20354/philippines/lettres-edifiantes-et-curieuses-ecrites-des-missions-etrangeres-par-quelques-missionnaires-de>

зарубежной миссии иезуитов»; Париж, 1702–1776 гг.)⁹ (Илл. 2), включившей ежегодные письма-отчеты, где можно найти сведения по самой широкой тематике от политики до верований китайцев, от производства фарфора до вопросов географии. «Любопытные и поучительные письма миссионеров-иезуитов о Китае», опубликованные в Париже в 1702–1776 гг., образуют состоящую из 34 томов коллекцию писем в Европу иезуитов-миссионеров в Китае, Индии, Америке, в странах Леванта и т.д. Собрание было впервые опубликовано между 1702 и 1776 гг. и неоднократно переводилось на другие языки и переиздавалось, открыв Европе — в особенности, Франции — неевропейские культуры и, в частности, став одной из причин возникновения шинуазри как явления. К теме работы относится издание писем из Китая, осуществленное в редакции Гарнье-Фламариона и охватывающее промежуток с 1702 по 1776 г. и переизданное в Париже в 2002 г. Ждут своего исследования письма, касающиеся деятельности художников-иезуитов при дворе и содержащиеся в томе.

Отметим также впервые вышедший в 1930 г. и постоянно переиздающийся труд Артура Моула «Христиане в Китае до 1550 года» (Moule Arthur C. *Christians in China before the Year 1550*), представляющую со-

⁹ Du Halde Jean-Baptiste. *Lettres édifiantes et curieuses...* 34 vol. Paris, 1703–1776.

бой научную публикацию основных текстов, относящихся к первым четырнадцати векам христианских контактов с Китаем.

4). Неоценимым первичным источником является труд лидера первой миссии иезуитов в Китае Маттео Риччи “*Opere Storiche*”, полностью опубликованный лишь в 1911 г. Оригинальная рукопись исчезла из поля зрения исследователей на 300 лет, тогда как латинская версия, переведенная и доставленная в Европу помощником Маттео Риччи, фламандским иезуитом Николасом Триго (Nicolas Trigault), была опубликована в Аугсбурге в 1615 г., впервые явив собой труд, намного перекрывший по ценности, достоверности и охвату информации предыдущие описания страны. Собственно, Триго и составил компиляцию дневников Маттео Риччи и привез ее в Рим из Китая в 1614 г., вскоре после смерти Риччи. Дневники, написанные в оригинале на итальянском языке, были переведены Триго на латынь; он добавил к ним множество собственной ценной информации, а также черпал сведения из других иезуитских источников, когда надо было дополнить Риччи, слишком скромного, чтобы оценить собственный вклад в проводимую работу. В течение ближайших лет труд Риччи-Триго был переведен на все основные европейские языки. На английский язык перевод был осуществлен Луисом Дж. Галахером¹⁰ и лишь перевода на русский язык до сих пор не существует. Еще один труд отца Маттео “*Fonti Ricciane*” в трех томах вышел в Риме лишь в 1942–1949 гг.¹¹.

Далее нам приходится разделять материалы, опубликованные и предназначенные для печати, и закрытые — в соответствии с практикой, установленной в 1547–1556 секретарем Игнатия Лойолы Хуаном Альфонсо де Поланко (Juan Alfonso de Polanco; 1517–1576), решившего, что существуют материалы, предназначенные не для широкой читающей публики, а лишь для глаз руководства ордена. Таким образом, самые откровенные отчеты иезуитов остались неопубликованными, так как их не пропустила в печать собственная цензура. Несмотря на все вышеописанные трудности, труды миссионеров для западных исследователей давно стали не менее важным историческим источником, чем Н. Я. Бичурин и Н. Г. Спафарий в России. Особенно ценно здесь то, что многие иезуиты жили и работали в отдаленных уголках Китайской империи, где до конца XIX в. не ступала нога ни одного человека с Запада.

Таким образом, если мы условно разделим все источники по истории Китая на три группы: 1) археологические памятники и памятники мате-

¹⁰ Trigault N. *China in the 16th Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583–1610*. Tr. by L. J. Gallagher. NY, 1953.

¹¹ D’Elia P. (Ed.). *Matteo Ricci. Fonti Ricciane*. Vol. I–III. Roma, 1942–1949.

риальной культуры, 2) внутренние источники и 3) внешние источники, то иезуитские свидетельства должны занять в последней группе важное место наряду с арабскими, западными, российскими, тибетскими и прочими трудами. Будет не преувеличением, а лишь данью исторической правде, если мы наконец-то признаем, что не кто иной, как иезуиты положили начало китаеведению в Европе, ибо, к примеру, именно на их материалы и контакты с ними опирался великий Лейбниц, написав свой первый труд именно о Китае.

Оценивая свидетельства миссионеров, нельзя недооценивать тот факт, что отцы-проповедники порой неправильно толковали то, что видели, но при этом весьма ценная «аутсайдерская» точка зрения заставляла их записывать то, что избегала фиксировать, скрывала или просто не видела, считая само собой разумеющимся, китайская хроника. Безусловно и то, что мотивы действий проповедников были преимущественно религиозными. Даже французские иезуиты, приехавшие в Китай официально как «математики короля» (посланные Людовиком XIV служить советниками Канси и писать отчеты во Французскую академию наук), рассматривали научную работу как вторичную, как средство, чтобы проникнуть ко двору и ослабить влияние португальцев. Иезуиты видели себя в основном миссионерами и лишь с наступлением XVIII в., подвергнутые гонениям, отчасти почувствовали себя китаеведами поневоле. Самым ценным их богатством во время пребывания в Срединном государстве было наличие времени, владение языком, даже вэньянем, возможность читать китайскую литературу и писать самим.

Первый период взаимодействия иезуитов с Китаем по-прежнему нуждается в широких исследованиях, особенно в плане исследования природы христианских сообществ, основанных иезуитскими миссионерами; изучения китайской стороны этого взаимодействия, включая как ученых, которые помогали иезуитам в их научных изысканиях, так и обыкновенных людей низшего социального статуса, (составлявших большинство из тех 300 000 китайцев, которые стали христианами за этот период, что несколько противоречит общепринятому мнению); исследование деятельности китайцев-членов ордена и теологических работ, опубликованных членами миссии на китайском языке.

Выводы наиболее интересных научных изысканий, посвященных первому периоду деятельности иезуитов в Китае, составляют следующий список. С точки зрения культурного обмена иезуиты сделали вклад, который Джозефом Нидэм назвал уникальным явлением в истории отношений между народами. Они представили Китаю культуру Запада в ее научном и художественном выражении и взамен заложили основы

понимания китайской культуры в Европе. Однако влияние подобного обмена в Европе превосходило его влияние в Китае — частично потому что иезуиты не скупились, отвечая на вопросы о китайской цивилизации, диктовавшиеся тем, что было актуально для европейцев¹².

Даже несмотря на то что многое из написанного св. отцами осталось неопубликованным, они заложили фактическую основу синологии в Европе, открыто переписываясь с первыми европейскими ориенталистами: Николя Фрере (Nicolas Fréret), Этьеном Фурмоном (Étienne Fourmont) и великими синологами XIX в. — Жан-Пьером Абель-Ремюза (Jean-Pierre Abel-Rémusat) и Джеймсом Леггом (James Legge). Через поколение после иезуитов-первопроходцев появляется четырехтомник уже упоминавшегося Жана-Батиста Дю Альда «Описание географии, истории, хронологии, политики Китайской империи и Китайской Татарии» (Париж, 1735)¹³. Эти и многие другие труды дали в Европе толчок вторичному китаеведению, возникнув в XVII в., в XVIII в. расцвели литературные и научные журналы, так или иначе освещавшие китайские дела.

Главная проблема, как она видится сейчас, состоит в том, что об иезуитах в Китае многое написано исследователями церкви и миссий, но сами их ценнейшие свидетельства почти не учитываются историками Китая и общественных наук. Помимо перечисленных трудов, было выпущено много интересных монографий. Жак Жерне (Jacques Gernet) в своей широко используемой книге «Китай и христианство» высказал тезис, что старая иезуитская миссия не достигла положительных результатов несмотря на использование того, что он называет иезуитской гиперacommodацией, так как китайская культура и христианство несовместимы в принципе¹⁴. Эрик Цуркер предположил, что иезуиты в ранний период взаимодействия с Китаем, в отличие от буддистов, также явившихся в Поднебесную извне, не смогли добиться более значительного результата, вследствие того что их проповедь становилась жертвой сильной централизации, типичной для ордена. Могло это происходить и вследствие того, что римский католицизм в своем контрреформаторском рвении не приветствовал культурную адаптацию, и потому, что иезуиты пытались играть сразу две роли, представлявшие китайцам не совсем совместимыми в обыденном сознании: роль

¹² См. в библиографии книги серии, опубликованной Дональдом Лахом (Donald Lach), *Asia in Making of Europe*, в которой тема иезуитов освещена достаточно подробно.

¹³ Du Halde J. B. *Description de la Chine*. 4 vols. Paris, 1735.

¹⁴ Gernet J. *Chine et christianisme, action et reaction*. Paris, 1982. Эта книга была переведена на английский язык и издана в Кембридже в 1985 г.

книжников-*шэньши* конфуцианской традиции и роль проповедников, ставивших их в один ряд с буддийскими бонзами¹⁵.

В двух важных работах Дэвид Манджелло исследовал попытки аккомодации, предпринятые орденом, а в третьей подвел новую основу под изучение жизни и трудов Чжан Синъяо — обращенного иезуитами в христианство ученого мужа XVII в. родом из Ханчжоу¹⁶. Николас Штандэрт в оригинальной работе исследовал жизнь и труды Ян Тинъюня, одного из трех китов китайского христианства¹⁷. Школа мысли, называвшаяся фигуризмом, и ее главные иезуитские апостолы, Иоахим Буве (Joachim Bouvet, 1656–1730), Жан-Франсуа Фуке (Jean Francois Foucquet, 1665–1730) и Жозеф де Премар (Joseph de Premare, 1666–1736), были изучены Клаудией фон Коллани, Джоном Витеком и Кнудом Лундбеком соответственно (см. подробнее главу «Иезуитский фигуризм»). Джонатан Спенс помимо исследования о Риччи выпустил интересную монографию о Джоне Ху, которого Фукэ обратил в христианство, привез в Европу, а после этого отправил в сумасшедший дом¹⁸.

Если говорить о библиографии самой миссии, то старая китайская миссия (с 1580 г. до репрессий конца XVIII в.) описана и представлена в нескольких стандартных библиографиях: 1) в «Библиотеке ордена иезуитов» (по авторскому принципу); 2) в «Библиографии миссий» (хронологически); 3) у Анри Кордье в *“Biblioteca Sinica”* (по тематическому принципу). К сожалению, библиография этих трудов дефектна изначально, так как, как мы уже упоминали, не все документы предназначались для печати (например, коллекция Борджа в Ватиканской библиотеке до сих пор не опубликована, то же самое относится и к библиотеке в Шантильи). Библиография произведений многих ведущих миссионеров остается незавершенной. Причин много и они очевидны: здесь и разнообразие языков, на которых написаны работы, проблемы, возникающие при переводе с китайского языка, рассеяние иезуитских библиотек и архивов в Китае в конце XVIII в., существование многих копий и переводов, разбросанных по Европе, проблемы оригинальных и отредактированных версий.

¹⁵ Pestman P. W. *The First Anti-Christian Movement in China* (Nanking, 1616–1621). *Acta Orientalia Neerlandica* — документы конгресса голландского Общества востоковедов, прошедшего в Лейдене по случаю его пятой годовщины 9.05.1970–8. Leiden, 1971. Pp. 188–195.

¹⁶ Mungello D. E. *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*. Honolulu, 1977.

¹⁷ Standaert N., Yang Tingyun. *Confucian and Christian in Late Ming China: His life and Thought*. Leiden-NY, 1988.

¹⁸ Spence J. *The Question of Hu*. NY, 1988.

Однако порядок постепенно наводится большей частью самими же иезуитскими архивистами: были опубликованы труды авторов из числа «великой троицы» — самого Риччи, Фердинанда Вербиста (в 1938 г.) и Иоганна Адама Шалля фон Белля (в 1942 г.). Выходят журналы *Monumenta Serica* и *Archivum Historicum Societatis Jesu*, журналы францисканского и доминиканского орденов. При поисках необходимых материалов возникают трудности, в основном обусловленные огромным разнообразием периодики, среди которой необходимо учесть специальные синологические издания, труды историков миссий и религий, географические и исторические журналы, публикации самих орденов и национальных исследователей. Публикации орденов ныне менее трудны для доступа, поскольку постепенно выходят онлайн, но между тем, остаются пробелы даже в издании трудов «великой троицы». Тем не менее Иезуитский институт истории в Риме предпринял грандиозную публикацию “*Documenta Sinica*”.

Основные фонды миссии содержатся в Риме: в Иезуитском архиве, в Ватиканской библиотеке, в Ватиканском архиве, в Библиотеке Виктора Эммануила, в библиотеке и архиве *Propaganda Fide* и в библиотеках и архивах орденов. Многие материалы находятся также в Париже, Лондоне, Мюнхене, Лиссабоне и Мадриде. Так, в Лиссабоне был переобнаружен иезуитский архив из Макао, считавшийся погибшим после репрессий XVIII в. Оказалось, что документы были секретно перевезены на по морю в 1761 г. сочувствующим церкви капитаном корабля.

Для историка Китая каталоги печатных книг иезуитского происхождения в больших библиотеках Китая, Европы и Японии представляют огромный интерес: документы выявляют уникальную роль иезуитов как культурных посредников между Западом и Востоком. Однако великие иезуитские библиотеки в Китае (в Пекине и в Цзыкавэе под Шанхаем) до сих пор бережно охраняются китайским правительством от глаз иноземных историков (так, каталог национальной библиотеки Бэйтан (Пекин) пока остается недоступным). Ценность описанных источников для историков миссий и церкви очевидна. Для историка Китая — пока, возможно, не столь явна, так как обычно бытует «здоровое» недоверие к предвзятости этих свидетельств, а тональность иезуитской литературы конца XVII – начала XVIII вв. (времен так называемого «Спора о ритуалах») лишь усиливает подобное впечатление. Ни у кого, конечно же, нет сомнения, что миссионерские источники, как, впрочем, и любые другие, следует использовать осторожно и в четком историческом контексте.

Китаевед, однако, не сможет не соотнести свидетельства самих героев описываемых событий с тем, как они отражались в китайской летописи.

си. Необходимо заметить, что, за исключением чисто фактологической канвы событий, связанных с пребыванием миссии в Китае, династийные истории «Минши» и «Цинши гао», и некоторые другие официальные источники мало в чем могут соперничать с отчетами самих иезуитов, так как в китайских источниках не делалась попытка оценить истинные цели, ради осуществления которых отцы с такими трудностями проникали в Китай, где занимались отнюдь не только своими прямыми обязанностями, но и выполняли массу побочных функций — от поддержания в порядке механических аппаратов, создания архитектурных проектов и произведений живописи и декоративно-прикладного искусства до перевода русским послам. Тем не менее сам факт включения жизнеописания Маттео Риччи в раздел *Лечжуань* «Минши» свидетельствует о высоком признании его заслуг при дворе и среди современников. Стараниями Маттео Риччи и его коллег в «Минши» появился и цзюань «Италия чжуань» («Описание Италии»), где содержатся сведения из китайской работы самого Мудреца с Запада — Ситая, как прозвали Риччи современники, — «Ваньго цюань ту» («Общая карта десяти тысяч государств»), где он излагает сведения о существовании пяти континентов, упоминает Европу и дает некоторые начальные сведения о мировой географии, оставшейся тайной для китайцев конца XVI – начала XVII вв.

Для Минского периода мы располагаем в основном лишь свидетельствами «Минши» и китайскими работами самого Риччи, переведшего на китайский язык «Геометрию» Евклида, некоторые труды Аристотеля и написавшего большое количество книг, среди которых известный трактат «О дружбе», два цзюаня «О христианстве», сборник речений «Двадцать пять речей» и многие другие. Риччи стал первым в истории Китая иностранным китайским ученым-шэньши, а не просто иностранцем. В «Минши» мы находим также сведения о Николо Лонгобардо (Nicolò Longobardo; 龍華民; Лун Хуаминь; 1559–1654), Диего де Пантохе (Diego de Pantoja; 龐迪我; Пан Ди-о; 1571–1618), Мануэле Диасе Младшем (Manuel Dias; 陽瑪諾; Ян Ма-но; 1574–1659), Франциске Самбязи (Francesco Sambiasi; 畢方濟; Би Фанци; 1582–1649) и других коллегах Маттео Риччи.

В Цинское время деятельность иезуитов, особенно придворных, отражает хроника «Да Цин личао шилу», где мы находим и указы, связанные с такими событиями, как вступление Фердинанда Вербиста в должность главы императорского Бюро астрономии, и все перипетии его борьбы с предыдущим руководителем этого ведомства. Отдельные сведения о деятельности ордена можно найти в «Чоу бань иу шимо» и «Цинши гао».

Деятельность миссионеров в Китае в течение первого периода являлась предметом многих исследований серьезных зарубежных историков. 400-летний юбилей прибытия Риччи в Макао в 1582 г. и последующее проникновение на территорию континентального Китая в 1583 г. отмечались международными конгрессами в Чикаго, Гонконге, Мачерате и Риме, в Маниле, Париже, Сеуле и Тайбэе¹⁹. Были проведены научные симпозиумы в ознаменование достижений Филиппа Купле (Philippe Couplet, 1622–1693), Фердинанда Вербиста, Адама Шалля, Мартино Мартини (Martino Martini, 1614–1661) и Джулио Алени (Giulio Aleni, 1582–1649)²⁰. Первый симпозиум по историографии католических миссий в Китае затрагивал комплекс проблем, связанных с начальным этапом деятельности иезуитской миссии²¹. На международном конгрессе, посвященном культурному обмену между Китаем и Западом, проходившем в Гонконге, среди обсуждаемых проблем также была затронута тема иезуитов в Китае²².

¹⁹ Чикаго: См.: Ronan, Oh. *East Meets West. Гонконг*: Элмер П. Вурс: Гонконг... празднует юбилей Маттео Риччи. 11.09.1983. *China mission Studies* (1550–1800). 1984. Bulletin No. 6; Convegno internazionale di Studi Ricciane, Macerata–Roma. 21–25 окт. 1982. Манила: август–сентябрь 1983 г., The Matteo Ricci Quadricentennial Celebration in the Philippines: The True Humanist Becomes a Bridge between Civilizations. *China Mission Studies* (1550–1800). 1984. No. 6. Париж: доклады конференции Une Rencontre de l'Occident et de la Chine: Matteo Ricci опубликованы в *Recherches de Science Religieuse* 1984. No. 1. Сеул: Baker Donald L., Matteo Ricci's Legacy in East Asia, конференция, проводившаяся в университете Соган, Сеул, Корея, 21–22.10.1983, опубл. в *China Mission Studies* (1550–1800). 1984. No. 6. Тайбэй: Тексты докладов на Международном симпозиуме по культурному обмену между Китаем и Западом в память о четырехсотой годовщине прибытия Маттео Риччи в Китай, прошедшем 11–16.09.1983б опубликованы под тем же названием.

²⁰ Купле: J. Heyndrickx (ed.). *Philippe Couplet, S.J. (1623–693): The Man Who Brought China to Europe*. Nettetal, 1990. Вербист: J. W. Witek (Ed.) *Ferdinand Verbiest: Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*. Nettetal, 1994. Доклады, представленные на международной конференции в Лувене 12–15.09.1988 в честь трехсотлетней годовщины смерти Фердинанда Вербиста. Шалль: Международный симпозиум по случаю четырехсотлетнего юбилея со дня рождения Иоганна Адама Шалля фон Белля (1592–1666), Санкт-Августин, 1992. Мартини: G. Melis (ed.) *Martini Martini, geografo, cartografo, storico, teologo*. Trent, 1983. Алени: Международный конгресс, посвященный Джулио Алени (1582–1649), миссионеру в Китае (Convegno internazionale su Giulio Aleni, misionario in China), Брешия, 19–22.10.1994.

²¹ См.: Heyndricks J. (ed.). *Historiography of the Chinese Catholic Church: Nineteenth and Twentieth Centuries*. Louvain, 1994, доклады сделаны в Лувене в 1992 г.

²² Lee Thomas H. C. (ed.) *China and Europe: Images and Influence in the Sixteenth to the Eighteenth Centuries*. НК, 1991. Избранные доклады, представленные на международном симпозиуме, организованном Управлением международных образовательных программ Китайского университета Гонконга.

В семи томах документов международного синологического коллоквиума в Шантильи 63 из 111 докладов были посвящены деятельности иезуитов в Китае до 1800 г., а статьи о католических проповедниках в Китае присутствуют в каждом выпуске журнала «Культурные взаимоотношения между Китаем и Западом» (*Sino-Western Cultural Relations Journal*, прежде называвшемся «Бюллетень по изучению миссий в Китае» — *China Mission Studies (1550–1800) Bulletin*)²³. В октябре 1992 г. прошел симпозиум о так называемом Споре (дискуссии) о китайских ритуалах²⁴. Еще одна международная конференция в колледже Университета Св. Павла состоялась в Макао в конце ноября 1994 г.²⁵. Некоторое время назад была опубликована библиография первой иезуитской миссии в Китае²⁶.

С началом нового тысячелетия количество публикаций, конгрессов, монографий и статей по истории как иезуитской миссии в Китае — закономерного исследовательского фаворита, так и по истории апостольских посланцев в Поднебесную от других орденов экспоненциально возрастает. При этом вопросы соотнесения теологии и теории той или иной миссии с практикой проповеди практически не занимают исследователей. В этой монографии мы постараемся внести посильный вклад в рассмотрение этих сложных вопросов.

²³ *Actes du /premier/ Colloque internationale de sinologie. Chantilly. Paris, 1976; Actes du IIe Colloque internationale de sinologie. Chantilly, 1977. Paris, 1980; Actes du IIIe Colloque internationale de sinologie, Chantilly, 1980. Paris, 1983; Actes du IVe Colloque internationale de sinologie, Chantilly, 1983. Taipei-Paris-HK, 1991; Actes du Ve Colloque international de sinologie, Chantilly, 1986. Taipei-Paris-HK, 1993; Actes du VIe Colloque international de sinologie, Chantilly, 1989. Taipei-Paris-HK, 1995; Actes du VIIe Colloque international de sinologie, Chantilly, 1992. Taipei-Paris-HK, 1995.*

²⁴ По результатам симпозиума было выпущено две книги: Mungello D. E. (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, совместно Институтом Monumenta Serica в Санкт-Августине и Институтом Риччи культурной истории Китая и Запада в Университете Сан-Франциско (Nettetal: Steyler Verlag, 1994) и Ray R. Noll (ed.), Donald F. St. Sure (trans.). *One Hundred Roman Documents concerning the Chinese Rites Controversy (1645–1941)*. San Francisco, 1992.

²⁵ *Religion and Culture*, международный симпозиум в ознаменование четырехсотлетнего юбилея колледжа Университета св. Павла в Макао, 28.11.–01.12.1994.

²⁶ Zurcher E., Standaert N., Dudink A. *Bibliography of the Jesuit Mission in China ca. 1580 to ca. 1680*. Leiden, 1991.

Глава 1.

Учение и проповедь

Сияющей религии Цзинцзяо в Китае

П

Caminante, no hay camino. Se hace camino al andar.

— Antonio Machado²⁷

Первое появление в Китае несторианского христианства в период династии Тан (唐朝; 618–907) можно отнести к одним из важнейших продуктов взаимодействия между Европой и Восточной Азией через разветвленную систему трансевразийских торговых маршрутов, которые мы будем привычно называть Великим шелковым путем. При этом в отличие от миссионеров более поздних эпох, несториане не выработывали специальной теории проповеди. Они собственно и не представляли собой *миссионеров per se*: последователи константинопольского патриарха Нестория (386–450) были гонимы и пришли в Китай не с целью принести евангельское слово, а принеся с собой свою религию. Подобный сценарий повторится гораздо позже, в конце XVII в., когда в Срединной империи окажутся пленные русские албазинцы, сопровождаемые священником Максимом Леонтьевым не для обращения захвативших их «язычников»-маньчжуров, а для собственных конфессиональных нужд. В подобных редких ситуациях логическая последовательность событий, ассоциируемая нами с миссионерской проповедью, инвертируется, ибо мы имеем дело не с благополучной христианской метрополией, высылающей отважный миссионерский отряд для пропо-

²⁷ «Путник, дороги нет — ты прокладываешь ее, шагая». Антонио Мачадо-и-Руис. *Поля Кастилии*.

веди среди иноверцев, а с группой христиан, несущих свою религию внутри себя, так же, как одежду — на себе. Подобные переселенцы, в силу тех или иных причин оказывающиеся на иноконфессиональной чужбине, менее всего поначалу помышляют о проповеди в чужеродной среде. Вопросы, связанные с несторианской проповедью христианства в танском и юаньском Китае, по-прежнему остаются одними из наиболее увлекательных тем при исследовании кросс-культурных взаимодействий западных и дальневосточных систем мысли.

ПАРАДИГМА ПАТРИАРХА НЕСТОРИЯ. ВОПРОСЫ ТЕОЛОГИИ

В случае с несторианством мы имеем дело с эстафетной культурно-миссионерской парадигмой, начальным пунктом разворачивания которой была столица римско-христианского мира — Константинополь. Именно там в 428 г. стал патриархом (428–431) антиохийский священник **Несторий** (Илл. 3), основатель учения о человеческой, а не божественной сущности Иисуса Христа. На заработавшую ему двенадцать анафем христологию Нестория оказали влияние работы предшественников — раннехристианских теологов Диодора Тарсийского (?–390) и причисленного более поздними несторианами к лику святых Феодора Мопсуестийского (ок. 350–428), главы Антиохийской школы патристики. В противовес Александрийской школе антиохийцы настаивали на исторически и географически точном толковании Библии и на буквализме, избегающем аллегорических и мистических трактовок Священного Писания (принадлежность к Антиохийской школе Несторий разделяет с такими гигантами христианской мысли, как Иоанн Златоуст). Описанный подход, стремившийся к «поиску правды», прекрасно подходил для проповеди учения в нехристианской среде, где историю Христа можно было подать именно как связную историю, а не как комплекс трансцендентальных понятий, не только не переводимый дословно на иероглифические языки, но и радикально не совпадающий с дальневосточной онтологией и менталитетом²⁸.

В литературе, посвященной несторианам в Китае, традиционно прослеживается четкое и последовательное развитие несторианской мысли от Нестория к несторианам²⁹. Это и понятно: рассматривая первых хри-

²⁸ Дубровская Д. В. Патриарх Несторий и «Сияющая религия» *цзинцзяо*: китайский лик византийской ереси. *Восточный курьер / Oriental Courier*. 2020г. № 3–4. С. 230–244.

²⁹ См., например, Saeki P. Y. *The Nestorian Documents and Relics in China*. Tokyo, 1937; Havret P. *La stèle chrétienne de Si-ngan-fou. Variétés sinologiques*. Changhai, 1833. Рр. 31–105; Кычанов Е. И. *Сирийское несторианство в Китае и Центральной*



Илл. 3. Воображаемый портрет патриарха Нестория с гравюры Ромейна де Хоге из книги *Historie der kerken en ketteren van den beginne des Nieuwen Testaments tot aan het jaar onses Heeren 1688* (История церквей и рассуждения от начала Нового Завета до года господня 1688). Vol. 1. 1701

стиан в Срединной империи вполне достаточно определить их общую конфессиональную генетику, и если основателем движения, достигшего Чанъани, был Несторий, исследователей этого межкультурного взаимодействия мало интересуют частности в плане того, что говорил сам Несторий, а что говорили о нем. При этом, как в случае со знаменитым «Миланским эдиктом» императоров Константина и Лициния о веротерпимости 313 года, который был не эдиктом (а соглашением), не миланским (ибо имел место в Медиолане — лишь будущем Милане) и лишь

Азии. Палестинский Сборник. Л., 1978. Вып. 26 (89). С. 76; Liščák V. Early Chinese Christianity in the Tang Empire: On the Crossroads of Two Cultures. *Art, Architecture and Religion Along the Silk Roads*. Brepols, 2008. Pp. 103–125 и др.

развивал указ императора Галерия от 311 года в части прав христиан, в Китай пришли «как бы несториане», но не вполне несториане.

Причины ухода Нестория из византийской столицы состояли в конфликте с тогдашними отцами церкви по богословским вопросам. Вполне естественно, что призыв патриарха отобрать у Девы Марии титул Теотокос (Θεοτόκος; Богородица) вызвал осуждение, в частности, архиепископа Кирилла Александрийского (376–444), египетского экзегета и полемиста, главу противников Нестория и представителя той самой соперничающей александрийской богословской школы. Римский совет 430 г. предаёт патриарха двенадцати анафемам, а через год III Вселенский (Эфесский) собор отбирает у Нестория и титул патриарха за утверждение о том, что у Бога нет матери³⁰. Для верности еретический характер рассуждений низложенного патриарха ещё раз подтвердил знаменитый Халкидонский собор 451 г., приведший, таким образом, к «Несторианскому расколу». После раскола солидаризировавшиеся с Несторием церкви вышли из консолидированного состава христианских церквей и передислоцировались на территорию Сасанидской империи, где успешно слились с местными христианскими сообществами, образовав комплексную структуру, покрываемую зонтичным термином «Церковь Востока».

В этой внешней канве событий нам придется различить самого Нестория и его систему мысли и тот комплекс идей, которого придерживалась церковь, получившая экзоним «несторианство».

Итак, мы имеем дело с несколькими акторами этой древней профессиональной драмы (каковых, следует заметить, в ранние годы конституирования христианства происходило немало): следует различать 1) низложенного патриарха Нестория и его оригинальные идеи о Христе и Марии; 2) переместившихся в Сирию после Халкидонского собора христиан, образовавших «Церковь Востока» и называемых другими христианами «несторианами» и, наконец, 3) исповедующих оригинальные идеи Нестория и куста мыслителей, у которых он черпал вдохновение, последователей константинопольского патриарха, оформившихся в Ассирийскую церковь Востока через несколько столетий после смерти Нестория. Естественно, что все деноминации, так или иначе ассоциируемые с наследием Нестория назывались посторонними «несторианами» — и Церковь Востока, и обе Ассирийские церкви Востока — Древняя и нет.

В Китай пришла вторая группа из перечисленных трех.

³⁰ Bethune-Baker J. F. *Nestorius and His Teachings: A Fresh Examination of the Evidence*. Cambridge, 1999. P. 252.

Теологическая доктрина несторианства выделяется определенными чертами в областях христологии (учение о Христе³¹) и мариологии (учение о Марии³²), выступая против концепции ипостатического союза³³ и подчеркивая, что две природы (человеческая и божественная) Иисуса Христа были соединены в нем волей, а не личностью. В изложении знаменитого российского ученого Е. И. Кычанова, эта мысль формулируется как «Иисус — это человек, через наитие святого духа ставший мессией (Христом)»³⁴. Эта христологическая позиция терминологически определяется как радикальное диофизитство, или Халкидонизм, хотя современное православное богословие придерживается мнения о том, что диофизитские взгляды лишь приписывались Несторию противниками.

Несторианство полагает наличие в Христе двух *кном* (перевод на сирийский язык [сир. ܚܡܐ, араб. *iqnum/qanum*] греческого термина «ипостась»; субъектов)³⁵ и единоволия в одном субъекте; это учение позже перешло по наследству к миафизитскими (греч. *μία φύσις* — букв «единая природа») церквям³⁶. Халкидонское диофизитство призна-

³¹ Область богословия, концентрирующаяся на вопросах воплощения Бога Сына (второго лица Троицы), сочетания в Христе божественной и человеческой природы и вопросы, связанные с жизнью Богочеловека. См.: Христология. Кыржелев А. И. *Новая философская энциклопедия*. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01d3f8030b8f3c004882c7d3> (дата обращения: 16.09.2020).

³² Раздел догматического богословия в католической и протестантской теологии, касающийся Девы Марии. Мариология занимается толкованием доктрины, связанной с Девой Марией, и ее отношением с другими религиозными догматами, касающимися Христа, искупления, заступничества и благодати. Христианская мариология занимается поиском места Марии в контексте Писания, христианской традиции и церковного учения. См., например: Rahner K. *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*. Burns & Oates, 2004. P. 901; Ходнев С. Несторианство: не «Богородица», а «Христородица». *Коммерсант*. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4349903?id1903303> (дата обращения: 16.09.2020).

³³ Термин христианского богословия, используемый в христологии для описания союза человеческой сути и божественности Христа в одной ипостаси, или индивидуальном существовании, подразумевающий, что Христос является одновременно и Богом и человеком, будучи одновременно совершенно божественным и совершенно человеком.

³⁴ Кычанов, 1978. *Ор. cit.* С. 76.

³⁵ Селезнев Н. Католикос и Халиф. *Камень веры. Духовное наследие Христианства и Ислама*. Вып. 1. М., 2011. С. 75.

³⁶ Миафизитство признает в Христе не две равнозначные природы и не одну (Божественную или Человеческую, подавившую вторую), но единое «Богочеловеческое» естество, состоящее из двух условных природ: Божественной и Человеческой. Православная и католическая церкви признают две реальные природы в единой Ипостаси Бога-Слова.

ется современными православной и католической церквями, но это положение неверно для современных православных церквей до Халкидонского Собора — приверженцев миафизитства (учащих о существовании одного лица в единой ипостаси и о присущей ее двуединой природе). Интересно, что описанная христология в действительности была создана через несколько веков после жизни Нестория на основе учений Диодора Тарсийского и Евагрия Понтийского основателем ассирийской церкви Мар Бабаем Великим (551–628). Соответственно, две христианские церкви, исповедующие учение Мар Бабая, лично выкорчевавшего ереси идеализма и оригенизма из трудов Евагрия, остаются на данный момент Ассирийская церковь Востока и Древняя Ассирийская церковь Востока.

Сирийский термин «кнома» по всей видимости произошел от греческого слова «икономос» (οἰκονομος), означавшего «домоправителя», «управляющего», то есть указывало именно на ипостась (ὑπόστασις) в значении индивида (ἄτομον неделимого individuum).

Уже в XIV в., говоря о Христе, несторианский епископ Авдишо Низивийский (ум. в 1318 г.) утверждал, что православные христиане исповедовали одну кному и две кйаны (куане; природы), тогда как несториане говорили о двух кномах и двух кйанах. Персидский католикос Ишояв II (первая пол. VII в.) сообщал, что Халкидонский Собор учил об одной кноме и двух природах; то есть, термин «кнома» использовался в сирийском языке в значении ипостаси-индивида. На переломе VI–VII вв. глава низивийской школы Хенана Адиабенский (ок. 571–610) говорил об одной кноме и двух кйанах, споря с упомянутым выше выдающимся несторианским богословом **Мар Бабаем (Бавваем) Великим** (551–628) Низивийским, толковавшем о двух кномах. Таким образом, сирийские несториане принесли в Китай понимание Христа-индивида, обладающего двумя ипостасями-кномами (Бог и человек) и единой соединившей их волей³⁷.

Естественно допустить, что тонкие богословские споры при переводе на язык, столь радикально отличающийся от всего куста языков, привычных к толкованию христологических материй, потеряли актуальность, встретившись с морем радикально отличающихся верований, лишенных понимания более базовых понятий, наличествующих в христианстве. В Китае не было понятия «мессия», не были популярны учения о жертве и

³⁷ Miller D. R. The Translator's Epilogue. A Brief Historical and Theological Introduction to the Church of Persia to the End of the Seventh Century. *The Ascetical Homilies of Saint*. Pp. 504–505.

страдании, а популярный в народе даосский Западный рай не противопоставлялся учениям об адских терзаниях и чистилище. Соответственно, при попытке рассказать в этом инопланетном интеллектуальном ландшафте о Христе и христианстве следовало в первую очередь оставить за кадром богословские распри и просто рассказать о Христе — по возможности понятно.

Таким образом, учение Нестория сохранилось в системе мысли двух церквей, не носящих имени патриарха — Ассирийской церкви Востока и Древней Ассирийской церкви Востока, унаследовавших теории, сформулированные Мар Бабаем в его главном труде — «Книге единения», синтезировавшей христологические учения упоминавшихся предшественников Нестория — Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуэстийского и византийского монаха-философа Евагрия Понтийского (346–399), сочинения которого Мар Бабай отредактировал собственной рукой, вымарав из них всю ересь оригенизма (Александрийской школы и Оригена; ок. 185 — ок. 254) и идеализма. Ассирийская Церковь Востока признает Нестория святым за его следование приверженность литургии Церкви Востока (так называемая «литургия Нестория», авторство которого, в свою очередь, оспаривается рядом исследователей³⁸), но не за его мариологию, отрицаемую этой церковью из-за чрезвычайно устоявшегося культа Девы Марии, уходящего корнями в древние культы Великой богини, зародившиеся еще на землях Месопотамии и перешедшие этой церкви по наследству задолго до Нестория, покусившегося на богородчество Марии.

Получившееся в результате самобытное «несторианство» Ассирийской церкви, не признающей анафематства Нестория и решений III Вселенского собора, было уже в недавнее время подвергнуто независимой богословской экспертизе и признано незараженным ересью Нестория, с которого мы начинали этот рассказ.

В ноябре 1964 г., во время Второго Ватиканского Собора, по инициативе кардинала **Франца Кёнига** (Franz König) в Вене был создан фонд *Pro Oriente*, поставивший целью преодолеть раскол между православной и Восточной православной церквями на научном уровне при помощи «путешествующей дипломатии». Фонд провел независимую богословскую экспертизу христологии сирийской церкви Востока силами ведущих богословов Ватикана и Константинопольского Патриархата и пришел к выводу, что что она полностью соответствует Халкидонскому

³⁸ Ткаченко А. А. Восточно-сирийский обряд. *Православная энциклопедия*. М., 2005. Т. IX. С. 475–484.

символу веры и, таким образом, не заражена ересью Нестория³⁹. Именно по этой причине те, кого мы продолжаем называть «несторианами», всегда возражали против этого наименования⁴⁰. Для нашей темы важно замечание академика В. В. Бартольда, прозорливо указывавшего, что, например, «несториане» Средней Азии не называли себя ни христианами, ни несторианами, ибо имя «несториане» «не перешло в восточные языки и не встречается ни в семиреченских надписях, ни в сиро-китайском памятнике»: центральноазиатские христиане звали себя насрани, назореи (от Иисус Назорей) и наср (араб. نصر — победа; Христианское Священное Писание до Корана)⁴¹.

По решительному высказыванию маститого сириолога Себастьяна Брока, называть Ассирийскую церковь «несторианской» «неуместно и способно ввести в заблуждение» (“inappropriate and misleading”)⁴². И, наконец: «Большинство современных сириологов согласны в том, что эта Церковь никогда не была несторианской в том смысле, в каком несторианство осудил Вселенский III Собор»⁴³. Для простоты использования названия учения, мы будем по-прежнему называть первых христианских пришельцев в Китае «несторианами».

УЧЕНИЕ ЦЕРКВИ ВОСТОКА В КИТАЕ

Итак, Сирийская восточная церковь, Церковь Востока, сирийско-восточное христианство, сияющая религия, — вот неполный набор названий парадигмы учения патриарха Нестория, демонстрирующий основной географический вектор распространения религии-изгнанницы. Покинувшие Византию несториане двинулись в Малабар, Сирию, Персию, в Центральную Азию⁴⁴ и, наконец, часть их достигла столицы китайской империи Тан, Чанъани — плавильного котла самых различных идеологий, места их взаимовлияния и взаимодействия, конечный пункт

³⁹ Abramowski L. The History of Research into Nestorius. *Syriac Dialogue I. Pro Oriente*, 1994. Pp. 54–68; Patriarch L. R. Sako. The Church of the East Isn't Nestorian. *Chaldean Patriarchate of Babylon*. URL: <https://saint-adday.com/?p=19438> (дата обращения: 19.09.2020).

⁴⁰ Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 2. М., 1995. С. 196.

⁴¹ Бартольд В. В. *Мусульманские известия о чингизидах-христианах*. М., 1998. С. 89.

⁴² Brock S. P. *Studies in Syriac Christianity: History, Literature, and Theology*. Aldershot, 1992.

⁴³ Исаак Сирийский. *Православная энциклопедия*. URL: <https://www.pravenc.ru/text/674153.html> (дата обращения: 19.09.2020).

⁴⁴ Abramowski L., Goodman A. E. *A Nestorian Collection of Christological Texts*. Vol. 1: *Syriac Texts*. Cambridge, 1972.

Великого Шелкового пути, по которому и добирались до Срединного государства носители всех учений, пытавшихся приняться на китайской почве до открытия кружного морского пути в Китай вокруг Африки.

Достигшие Китая в первой половине VII в. несториане, в отличие от явившихся в Китай спустя более чем полтысячелетия францисканцев, затем доминиканцев, еще позже — иезуитов и, наконец, протестантов, никогда не принадлежали к христианскому мейнстриму. Это была не победительная экспансия официальной версии западного христианства, а беженцы.

Несторианство присутствовало на территориях, принадлежащих современной КНР, в течение двух невзаимосвязанных периодов — во времена ханьской династии Тан и монгольской Юань. Первый период существования несторианского христианства в Китае подтверждается свидетельствами о нем, относящимися к XVII в. В 1907 г. группа исследователей под руководством легендарного Ауреля Стейна (1862–1943), обнаружившего богатые «залежи» древних свитков, живописи на шелке и артефактов V–XI вв. в заброшенных пещерах в Дуньхуане (敦煌) в нынешней провинции Ганьсу (甘肅), нашла среди них свитки на китайском языке, повествующие о жизни и учении Христа, выполненные стилистике и образности даосизма и буддизма.

Таким образом, первая попытка инкультурации — «перевода» религии на язык китайской ментальности — была сделана при помощи понятийного ряда именно духовных, а не этико-философских учений Китая, при помощи систем мысли, концентрирующихся на трансцендентальном: был привлечен инструментарий буддизма — соседа по путешествию в Китай через Великий шелковый путь и глубоко погруженного в китайскую онтологию и менталитет даосизма. Как известно, католические миссионеры позднего времени, в частности иезуиты, искали точек соприкосновения с местными интеллектуальными мироустроительными ценностями через конфуцианство. Иная ситуация вырисовывается в связи с несторианством, взявшим на вооружение две другие трети китайского *саньцзяо* (三教) — трех основных религий (конфуцианство, даосизм, буддизм). Такой выбор можно объяснить, в первую очередь, именно путем следования несториан — на трассах Великого шелкового пути, далеких от формального и «мозгового» влияния интеллектуального и прагматичного конфуцианства, в далеком Западном крае преобладало влияние буддизма и его деривативов.

Не удивительно в связи с этим, что одна из книг о несторианстве, опубликованная уже в текущем столетии, носит название «Сутры Иисуса:

переобнаружение утерянных свитков даосского христианства»⁴⁵. Писания из пещер Могао в Дуньхуане демонстрируют непривычный взгляд на христианство. Вместе со свидетельствами надписи на широко известном сианьском «Несторианском памятнике»⁴⁶, речь о котором пойдет ниже, и несколькими текстами на мертвом ныне сирийском языке, принадлежащем к арамейской группе, свитки, которым больше тысячи лет и которые сравнимы по возрасту с Кумранскими рукописями (свитками Мертвого моря), представляют собой уникальный источник для изучения раннего христианства вообще и в Китае в частности.

В китайских источниках название несторианского извода христианства с VIII в. передается как *цзинцзяо*⁴⁷ — 景教, что весьма трудно перевести дословно, ибо иероглиф *цин* означает «вид», «ландшафт», «сцену» и входит, например, в названия основных китайских городов и двух столиц — северной — Пекина (北京) и южной — Нанкина (南京). Тем не менее вслед за японским исследователем Йосиро Саэки, предложившим этот перевод еще в 1937 г., мы примем обозначение «религия света» (или «сияющая религия» — ‘Luminous Religion’)⁴⁸.

Цзинцзяо в эпоху династии Тан. АЛОБЭНЬ

Время правления Танской династии в Китае было золотым веком китайской культуры. Не удивительно, что до сих пор китайцы часто называют себя танцами, а в других странах, где обосновались китайские эмигранты-хуацяо, например, в Нью-Йорке и Сан-Франциско чайна-тауны известны под названием «Танских кварталов» (*Tang quarters*). Соседи, входившие в знаменитый круг «даннических отношений» со Средним государством, уважительно называли Китай (в том числе танский) «Верхним Государством», точнее: «Тяньчао шанго; 天朝上國; «Небесная династия Верхней страны») или «Тяньчао Даго» (天朝大國; «Небесная династия Великой страны»)⁴⁹

⁴⁵ Palmer M. *The Jesus Sutras: Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity*. NY–Toronto, 2001.

⁴⁶ Полностью памятник опубликован, например, в: *The Xi'an Nestorian Monument*. URL: <http://uai-iaa.org/content/files/85327507279917147.pdf> (дата обращения: 02.10.2020).

⁴⁷ Далее мы будем писать *Цзинцзяо* с прописной буквы, ибо название учения «Сияющая религия» теряет смысл, не будучи оформленным именно таким образом: при написании «сияющая религия» со строчной буквы можно заподозрить восточное христианство в том, что оно сияет, например, из-за радиации.

⁴⁸ Saeki, 1937. *Op. cit.* P. 56.

⁴⁹ 中國歷代正統皇朝—天朝上國名稱的起因來源 (Чжунго лидай чжэнтун хуанчао — тяньчао шанго минчэн де цзинь лайюань; Истоки [происхождения] имени Небесная

В знаменитом стихотворении танского поэта Цянь Ци (錢起; 710–782) «Прощай, буддийский монах, отправляющийся в Японию» (送僧歸日本), читаем:

«Из Верхней Страны Ты следуешь карме, Возвращаясь на путь, Кажущийся дорогой во сне» ⁵⁰	上國 隨緣住 來途 若夢行
---	------------------------

Танская столица Чанъань, как называлась нынешняя Сиань до XIV в., была конечным пунктом Великого шелкового пути для караванов, с которыми в Среднюю империю прибывали не только купцы, но и монахи, пилигримы из Персии, Армении, Антиохии и Византии. Обрато караваны возвращались, сопровождаемые людьми, сосланными или депортированными в Западный край — Си-юй; эти люди становились солдатами и крестьянами в тамошних гарнизонах, строителями китайских форпостов в степных коридорах, на рубежах огромного региона, которому уже в XIX в. предстояло стать «Новой границей» империи, Синьцзяном. Танский Китай с большим вниманием относился к своему культурному наследию во всем богатстве его составляющих. Немало влиятельных лиц в Китае VII–VIII вв. имели центральноазиатское происхождение или выросли в западных землях. Предки великого Ли Бо (李白; 701–762/763), например, были высланы туда в VII в., а сам он родился в семье гарнизонного офицера либо по пути из Суяба (поселение на трассе Великого шелкового пути к востоку от нынешнего Бишкека возле г. Токмак, бывшее согдийское городище возле села Ак-бешим в долине реки Чу; кит. 碎葉 — Суй'е) в Китай, либо в самом Суябе⁵¹. Гостеприимный⁵² и крайне восприимчивый к иностранному влиянию цветущий танский Китай был готов заимствовать извне самые различные влияния не только в искусстве, но и в этике, в вопросах религиозных воззрений, с готовностью их ассимилируя. Именно на

династия, Верхнее государство). URL: <https://kknews.cc/history/vveboe2.html> (дата обращения: 05.09.2020).

⁵⁰ Танши саньбай шоу (唐詩三百首; Триста танских стихотворений). Сост. Сунь Чжу. Б. м., 1746.

⁵¹ Sources of Chinese Tradition. Vol. 1. W. Th. De Bary, I. Bloom, J. Adler. NY, 1999.

⁵² Если не считать множественных исключений, о которых см., например: Дубровская Д. В. Трагедия на краю Великого шелкового пути: неоднозначные причины и непредвиденные последствия янчжоуской (760 г.) и гуанчжоуской резни (879 г.) Вестник Института востоковедения РАН. 2020d. № 2. С. 80–95.

этом благоприятном фоне в Китае впервые и появилось христианство в его несторианском изводе.

В 635 г. персидский епископ и первый христианский миссионер в Китае **Алобэнь** (кит. 阿羅本⁵³; другие принятые транскрипции — Олопэнь, Олопань, или Алопань, — напр. у Л. Н. Гумилева⁵⁴), настоящим именем которого, вероятно, было Авраам⁵⁵, совершил переход из Персии в Чанъань, где и начал свою миссионерскую проповедь в том же году, при втором танском императоре Тай-цзуне (太宗; 627–650 гг. правления, личное имя Ли Шиминь). Нам известно о говорившем на сирийском языке Алобэне исключительно из упоминания на несторианской стеле, о которой пойдет речь ниже. Так, ссылаясь на некоторые свидетельства, А. В. Ломанов указывает⁵⁶ что «Алобэнь» может не быть именем собственным и представлять собой фонетическую транскрипцию сирийского «раббан», соответствующего понятию «рабби» — учитель⁵⁷, резонно отмечая, что китайский фонетический эквивалент последнего слога не вполне соответствует сирийскому слову⁵⁸. Споры о том, как звучало имя Алобэнь на родном языке епископа, пока не пришли к единому заключению.

Чем оказался так благоприятен для христианской проповеди именно 635 год? По удивительному совпадению, Алобэнь прибыл в Чанъань в тот же год, когда, к примеру, Св. Айдан Линдисфарнский (ум. в. 651 г.) начал проповедовать Писание в англосаксонском королевстве Нортумбрия, — то есть христианство драматически расширило сферу проповеди, с одной стороны, перешагнув Ламанш, а с другой — успешно пройдя по Великому шелковому пути.

⁵³ Мы называем первого миссионера «Алобэнь», используя китайскую транслитерацию этого имени.

⁵⁴ См. Гумилев Л. Н. *Древние тюрки*. М., 2002. URL: <http://gumilevica.kulichki.com/OT/ot27.htm7> (дата обращения: 05.09.2020). Гумилев, в свою очередь, черпает информацию из Поля Пеллио: Pelliot P. *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient*. Paris, 1973. P. 624.

⁵⁵ Saeki, 1937. *Op. cit.* Существует и версия, что имя звучало как «алохо пуноя» и означало «беседа с Богом» (см. Ethridge J. W. *The Syrian Churches*. L., 1846).

⁵⁶ Ломанов А. В. Раннехристианская проповедь в Китае. Китайский благовестник. 1999. № 1.

⁵⁷ См. также: Cordier H. *Cathay and the Way Thither. Preliminary Essay on the Intercourse between China and the Western Nations Previous to the Discovery of the Cape Route*. V. 1. L., 1913–1916; Havret, 1833. *Op. cit.*; Pelliot P. *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient*. Vol. II(1) «La stèle de Si Ngan-fou» *Œuvres posthumes de Paul Pelliot*... Paris, 1984; Pauthier G. De l'authenticité de l'Inscription Nestorienne de Si-ngan-fou [Xian] relative à l'introduction de la religion chrétienne en Chine dès le VIIe siècle de notre ère. *Etudes orientales*. Paris, 1857. No. 1.

⁵⁸ См. Moule A. C. *Christians in China before the Year 1550*. L., 1930. P. 38 (прим. 22).

В начале правления династии Тан наземный путь из Персии в Китай и обратно шел через владения народов, населявших Восточный Туркестан, где восточные тюрки соперничали с танским императором за влияние в землях Центральной Азии, а западные владели долиной реки Чу с центром в уже упоминавшемся выше Токмаке и землями нынешних независимых государств пост-советской Центральной Азии и Западной Монголии — Джунгарии. Однако в 630 г. под ударом танских войск пал Восточно-тюркский каганат, а к 657 г. и Западно-тюркский каганат окончательно отступил под напором Тан. Таким образом, наземные маршруты Великого шелкового пути, ведущие в том числе в Персию, снова вернулись в рабочее состояние.

Этот факт подтверждает «Старая история [династии] Тан» (舊唐書; «Цзю Тан-шу»): «Когда посольство из Бухары пришло в столицу, чтобы принести дань, Тай-цзун поприветствовал посла, сказав: “Западные тюрки сдались. Ныне купцы могут путешествовать безопасно. Все племена возрадовались, узнав эту новость”»⁵⁹. Находившиеся на более низкой ступени развития народности и владения Центральной Азии согласились возвеличить императора Тай-цзуна под титулом «Тянь кэхань» (天可汗; тэнгри-хан), тем самым признавая его своим главой. Логично предположить, что по-тюркски этот титул мог представлять собой переложение китайского термина «Сын Неба» — Тянь-цзы (天子), принятого для императора, ибо *Тяньго* означает «(Под)небесное государство», Китай.

Именно эти политические предпосылки и сделали возможным историческое путешествие Алобэня в Китай⁶⁰. Однако несомненно, что еще до памятного 635 г. в Чанъани проживало множество купцов персидского происхождения, к которым принадлежали несториане, исповедовавшие христианство, но не проповедовавшие его. Помимо персидских несториан в танскую столицу прибыло некоторое количество христиан центральноазиатского происхождения — из Согдианы и/или из Бухары. Сам факт, что Тай-цзун послал на западные рубежи империи своего министра Фан Сюаньлина (房玄齡; 578–648) для торжественной встречи Алобэня предполагает, что появления проповедника ожидали и к нему готовились⁶¹. Алобэнь с коллегами привезли в Китай тексты с объяснением христианства, а возможно даже и изображения

⁵⁹ Цзю Тан-шу (舊唐書). Эршиси ши (二十四史). Старая история династии Тан. 24 династийные истории). Т. 12. Бэньцзи. Цз. 18 а. Л. 14075. Пекин, 1959.

⁶⁰ Подробнее об Алобэне и основании несторианской общины в Китае см., например, в: Pelliot P. *Oeuvres posthumes. Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale*. V. 1. La stèle de Si-ngan-fou. Paris, 1983. P. 624.

⁶¹ Кычанов, 1978. *Op. cit.* С. 77.

святых (это следует из надписи на несторианском памятнике). В одном из дунхуанских свитков — «Цзунь-цзин» (尊經; «Почитаемые люди и священные книги») указано, что всего их привезли 530, но переведены были только 30 («все остальные хранились на листьях патра и еще не были переведены» (餘大數具在貝皮來猶未輝譯)⁶². Пальмовые листья *patra* (по-китайски — 貝葉; *бэй-е*) служили материалом для записи сутр (от *bhojpatra* «берестяная кора» в Индии, где *patra* означает на санскрите лист или кору). В Цзунь-цзин перечислено 35 книг на китайской языке, и они известны нам только по их названию в этом источнике. Некоторые легко идентифицируются — «[Первая] Книга Моисея» (Бытие) (牟世法王經; «Моуши фаван-цзин»), «Книга [пророка] Захарии» (刪河律經; «Шаньхэлюй-цзин»), «Послания Павла» (寶路法王經; «Баолу фаван-цзин») и «Откровение [Иоанна Богослова]» (?) (啟真經; «Цичжэнь-цзин»).

Источник «Тан хуэйяо» (唐會要), составленный в 961 Ван Пу (王溥; 922–982), также повествует об основании христианской церкви в Китае, указывая, что в 12 году эры правления под девизом Чжэнгуань (638 г.), «персидский монах» (波斯僧) Алобэнь поднес двору в качестве дани свои письменные учения (經教). Трактаты сочли полезными, двор приказал воздвигнуть монастырь в районе Инин (義寧坊) в Чанъани и назначить (度僧) в него 21 священника. Источник содержит и императорский указ четвертого года эры под девизом Тяньбао (天寶; 745), подтверждающий, что канонические учения Персии (波斯經教) пришли из страны Дацинь и таким образом церкви этой религии в двух столицах, ранее называвшиеся «персидскими храмами» (波斯寺), должны быть переименованы в «дациньские храмы» (大秦寺)⁶³. В остальных провинциях и уездах, где существовали подобные храмы, должно было поступить таким же образом, что позволяет предположить, что несторианских храмов на территории танского Китая было достаточно.

Из Несторианского памятника мы узнаем, что император предоставил Алобэню возможность заняться переводом несторианских сутр в дворцовой библиотеке. С 635 по 638 гг. по высочайшему повелению производился перевод священных книг на китайский язык, после чего ознакомившийся с проделанной работой император объявил, что новое учение «можно свободно исповедовать во всей Поднебесной»⁶⁴. В 1998 г. была обнаружена са-

⁶² Saeki, 1937. *Op. cit.* P. 276; Tang Li. *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese*. Berlin, 2002. P. 188.

⁶³ Ван Пу (王溥). *Тан хуэй-яо* (Записи о [религиозных] братствах [эпохи] Тан; 唐會要). Шанхай, 1991. Рр. 1011–1012; Дун Хао (董浩). *Цюань Тан вэнь* (全唐文). Пекин, 1983. Т. 1. Р. 357а; 6–9.

⁶⁴ Кычанов, 1978. *Op. cit.* С. 81.

мая первая христианская церковь в Китае времен Алопэня: она находится в Чжоучжисяне (整屋縣; 周至縣), на некотором отдалении от Сиани, поблизости от Лоугуанься (樓觀台) — известного центра даосизма⁶⁵.

Описанная деятельность весьма гладко вписывалось в общую картину политики лояльности, веротерпимости и заинтересованности идеями «импортированных» верований, которую проводила династия Тан. В 638 г. Алобэнь с помощью китайских помощников завершил первую христианскую книгу, написанную на китайском языке и упоминавшуюся в начале этой главы, — «Сутру Иисуса-мессии», представлявшую собой, безусловно, не перевод, а некое свободное изложение, призванное удовлетворить конфессиональные нужды миссии в Чанъани. Японский христианский историк Ёсиро Саэки пришел к выводу, что оригинал, с которого осуществлялся китайский перевод, существовал на персидском или согдийском языке, а не на сирийском. Так, например, топоним *Wo-li-si-liang* больше походит на транслитерацию названия города Иерусалим в персидском языке, чем в сирийском⁶⁶.

В первой христианской книге на китайском языке Алобэнь, словно предвосхищая идеи иезуитов, прилежно демонстрирует, что христианство не содержит ничего, противоречащего древней китайской религиозной традиции. Подобно иезуитам, которые прибудут в Поднебесную лишь тысячу лет спустя, подчеркивает, что характерное для Китая уважение к идеям верности государству и примат сыновней почтительности схожи с постулатами христианского учения. Об этом же свидетельствует описание портрета императора Тай-цзуна на Несторианском памятнике, по которому можно судить, что он был написан на стене монастырской церкви в стиле мозаичного портрета императора Юстиниана (483–565 гг.) из византийской церкви Сан-Витале в итальянской Равенне⁶⁷ (Илл. 4).

Однако важно, что эта первая китайская христианская классическая книга стала не только апологией: то было настоящее введение в христианскую веру. Китайские ученые впервые получили возможность ознакомиться с описанием жизни Христа от Рождества до Страстей и Распятия. Таким образом, принесенная в Китай христианская догма в переложении Алобэня, оказалась лишенной попытки отстоять те или иные богословские постулаты, представлявшие объект драматической борьбы Нестория и ранних несториан с александрийским христианством, и сконцентрировалась лишь на благородной задаче ознакомления

⁶⁵ Palmer, 2001. *Op. cit.* Pp. 11–39.

⁶⁶ Saeki, 1931. *Op. cit.*; Saeki Y. *The Nestorian Monument in China*. L., 1916.

⁶⁷ См. Pelliот, 1983. *Op. cit.*



Илл. 4. Император Юстиниан (483–565 гг.). Мозаика из базилики Сан-Витале в Равенне (547 г.)

По: URL: <https://www.khanacademy.org/humanities/ap-art-history/early-europe-and-colonial-americas/medieval-europe-islamic-world/v/justinian-and-his-attendants-6th-century-ravenna>

иноязычного социума с основными постулатами веры и с евангельской историей Христа.

Итак, мы выяснили, что в Китае присутствовало не несторианство *per se*, а некое усредненное христианское учение, называемое Церковью Востока. В нашем контексте было бы правильнее всего сохранить за деноминацией китайское название *Цзинцзяо*, или Сияющая религия. Однако в науке для первого проникшего в Китай извода христианства устоялось название «несторианство», хотя бы для обозначения главного памятника религии — «несторианской стелы», поэтому этот термин будет при необходимости использоваться.

Труды Алобэня вполне удовлетворили Тай-цзуна (太宗; 626–649 гг. пр.). Императорский указ 638 года (перевод см. ниже) — один из первых указов о веротерпимости к христианам (схожие появятся в эпоху Цин) подтвердил достоинства и добродетельность несторианской религии⁶⁸. Столичная чанъаньская администрация распорядилась выстроить в районе Инин-фан (義寧坊) несторианский монастырь. Участок, отведенный несторианам, располагался в крайнем западном секторе города, где во множестве селились персидские и центральноазиатские торговцы. Месторасположение монастыря четко указано в «Чанъань-ши» (1076 г.):

⁶⁸ Forte A. The Edict of 638 Allowing the Diffusion of Christianity in China. P. Pelliot. *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*. Kyoto-Paris, 1996. Pp. 349–373.

«На северо-востоке улицы находится иностранный монастырь персов. В двенадцатый год [под девизом] Дингуань (639 г.) Тай-цзун построил его для Алобэня, иностранного монаха из Дацинь»⁶⁹. Вероятно, монастырь находился на северо-восточном углу перекрестка, образованного двумя главными улицами квартала Инин-фан. Первоначальный клир монастыря состоял из 21 монаха⁷⁰.

В годы правления третьего танского императора Гао-цзуна (高宗; 650–684), несторианское христианство продолжало находиться в почете у власти. Императорский указ величал Алобэня Великим духовным господином, Защитником империи, то есть, по сути, «митрополитом» Чанъани⁷¹. И хотя не приходится сомневаться в том, что Несторианский памятник сильно преувеличивает важность несторианства для духовной и политической жизни Китая, утверждая, что «религия распространилась в десяти провинциях... монастыри изобиловали в сотне городов»⁷², есть причины верить, что несколько несторианских монастырей вне Чанъани существовало. Так, монастырь Цзинцзяо был основан в районе Шоусянь в Лояне, наверняка существовали монастыри Сияющей религии в Дуньхуане, в Линъу (туда, на северо-запад Китая, ныне в Нинся-Хуэйский автономном районе, переехал двор новопровозглашенного императора Су-цзуна (肅宗; 756–762 гг. пр.), находившийся там до переезда последнего в Чанъань), и, возможно, в Сычуани.

В первоначальном успехе несторианской проповеди сыграло роль еще и то, что для китайцев Запад всегда был «духовным» направлением, именно оттуда приходили такие новые учения, как буддизм, а в данном случае — христианство в удобной для адаптации форме. Поэтому-то Алобэня и выслушали весьма внимательно, по крайней мере, при императоре Тай-цзуне.

СИЯЮЩАЯ РЕЛИГИЯ ВО ВРЕМЕНА ИМПЕРАТРИЦЫ У-ХОУ И ЕЕ ПРЕЕМНИКОВ. АВРААМ, ГЕОРГИЙ И ГАВРИИЛ

Несторианское христианство серьезно пострадало в Китае во время правления императрицы-узурпатора У-хоу (武后; У Цзэтянь; 武则天;

⁶⁹ «Дацинь» (大秦) — китайское название Римской империи — совпадает с названием несторианского монастыря, где была воздвигнута стела. Цит. по: Ken Joseph Jr. *Asia: The Region of the Cross*. Tokyo, 2001.

⁷⁰ Drake F. S. Nestorian Monasteries of the T'ang Dynasty: And the Site of the Discovery of the Nestorian Tablet. *Monumenta Serica*. 1937. Vol. 2, No. 2. Pp. 293–340.

⁷¹ Lišćák, 2008. *Op. cit.* Pp. 103–125.

⁷² Цит. по: Havret, 1833. *Op. cit.* Pp. 31–105.

624–705; 690–705 гг. пр.) — единственной женщины-монарха за всю историю Китая. Будучи весьма способным, энергичным и властным человеком, У-хоу начала продвижение по карьерной лестнице как наложница императора Тай-цзуна, продолжила движение вверх как супруга-императрица (*хуанхоу*, *хуантяньхоу*) императора Гао-цзуна (高宗; 628–683; 649–683 гг. пр.), уже в годы его жизни и правления оказывавшая беспрецедентное влияние на государственные дела и зачастую заменявшая мужа в частых случаях его болезни. Решившаяся на беспрецедентные шаги в области политического управления и реформирования государственного ритуала, провозгласившая себя «императором» (*хуанди*) — основателем династии, У-хоу многие годы правила Поднебесной: при сыновьях Чжун-цзуне (中宗; 684–710 гг. пр.) и Жуй-цзуне (睿宗; 684–690 гг. пр.) фактически как регентша и, в конце концов, самовластно в 690–704 гг.⁷³ Императрица У-хоу относится к числу наиболее примечательных персонажей китайской истории: она прославилась как влиятельный политик времен наивысшего расцвета империи Тан, патрон культуры и искусства, а в области духовной культуры проявила себя как популяризатор и бенефициар даосизма и буддизма.

В 690 г. У-хоу объявила себя основателем новой династии Чжоу (周; 690–705), ставшей пятнадцатилетним интеррегнумом в пределах эры правления династии Тан. Для нашей темы важен прецедент, когда в 694 г. сводный брат (племянник) У-хоу У Саньсы (武三思; ум. 707), заручившись поддержкой неханьских военных лидеров, возглавил работы по воздвижению за столичными (Чанъань) воротами Дуань-мэнь (端門) гигантской железной «Небесной» колонны — небесной оси (*тяньшю*; 天樞) в честь тети-императора. Для выполнения на этом буддийском памятнике замысловатого рельефа наняли известного индийского скульптора.

Сам по себе проект был далеко не рядовым: монументу придали восьмигранную форму, он возвышался в высоту на тридцать с лишним метров, а основанием ему служили скульптуры единорогов. На вершине колонны располагались четыре дракона, обнимающие большой огненный шар-жемчужину, символизирующую поднимающееся солнце, а текст — в лучших традициях китайских династийных историй — восхвалял новую династию Чжоу и осуждал «поверженную» династию Тан. Амбициозный проект знаменовал собой зенит династии Чжоу.

⁷³ См., например: Скрыпник Е. С. Золотая табличка У Цзэтянь (624–705). *Восток (Oriens)*. 2020. № 2. С. 212–223; Попова И. Ф. The Precept of T'ang Empress Wu-hou "The Rules for Subordinates" (Ch'en-kuei). *Russian Orientalists to the 36th ICANAS*. Moscow, 2000. Pp. 135–139.

Участники проекта сделали крупные финансовые вложения в покупку необходимого для отливки железа, но этого не хватило, и, по некоторым свидетельствам, в ход пошли отобранные у крестьян железные орудия труда. Отметим, что в самой постановке задачи, безусловно, видится иностранное влияние — возможно, хорошо знакомая с буддизмом У Цзэтянь имела в виду железную колонну Чандрагупты II (375–415 гг. пр.), колонны Ашоки (268–232 гг. пр. до н. э.)⁷⁴ или другие схожие прецеденты. Задачу профинансировать и соорудить обелиск доверили высородному несторианскому прихожанину Аврааму (羅含; Лохань). Благодаря мастерству индийского скульптора и продюсерскому таланту Авраама, выполнение грандиозного проекта заняло всего восемь месяцев. Почти двадцать лет колонна простояла гордым памятником достижений женщины-императора, и лишь в 714 г. внук У Цзэтянь император Сюань-цзун (玄宗; личн. имя Ли Лунцзи; 李隆基; 712–756 гг. пр.), приказал снести Небесную ось⁷⁵.

Несмотря на то что всего за два года до этого буддисты Лояна повели открытую атаку на несториан, лояльность и преданность дела Авраама послужили в глазах императрицы У-хоу свидетельством преданности «сияющей» конгрегации и помогли отбить попытку буддистов выдернуть молодую церковь из китайской почвы. Авраам происходил из благородной персидской фамилии. Еще император Гао-цзун, в свое время отметив выдающиеся достижения и славу Авраама, призвал его ко двору и послал с посольством в страны к востоку от Персии (даже на могиле праведника выгравирована надпись о том, что он принес священную веру в варварские племена, жившие с тех пор в мире и согласии). Соответственно, не меньшими оказались заслуги Авраама и в осуществлении призыва нескольких китайских владельцев воздвигнуть мемориальную колонну в правление императрицы У-хоу. Умер Авраам в 710 г., в личной резиденции в Лояне в возрасте 95 лет⁷⁶.

Если Авраам, будучи человеком благородного происхождения, помог несторианам удержаться и противостоять нападкам буддистов в Лояне, то епископы Георгий и Гавриил преуспели в «удержании мистической струны и связывании развязанного узла», после того как в 712–713 гг. несториане были высмеяны и ошельмованы в Чанъани даосами. В самом начале своего правления, в 713 г. Сюань-цзун, седьмой император

⁷⁴ См., например: Потабенко С. И. Мавзолеи Индии. *Восточный курьер / Oriental Courier*. 2019. № 1–2. С. 192–203.

⁷⁵ *Цзычжи тунцзянь* (資治通鑑). Сост. Сыма Гуан (司馬光). Пекин, 1995. С. 211.6699.

⁷⁶ Ло Сянлинь. *Кэцзя шилляо хуэйпянь* (客家史料匯篇; *Исторические источники для изучения хакка*). Сянган, 1965. Р. 320.

династии Тан, восстановленной после упраздненной Чжоу, впечатленный аргументами Авраама и Гавриила, приказал князю Нин-Го и еще четырем князьям отправиться в несторианский монастырь и проследить за тем, чтобы алтари *Цзинцзяо* были отстроены заново. Это достижение тем более поразительно, что род танских императоров, как известно, по преданию вел свое происхождение от самого Лао-цзы, с которым делил общую фамилию — Ли (李). Именно при Сюань-цзуне название религии по-китайски меняется с *Цзинцзяо* на *Дацинь-цзяо* (大秦教) по повелению императорского указа 745 г.⁷⁷ В 744 г. император издал указ, повелевающий игумену Аврааму совместно с епископом **Георгием** (佶和; **Цзи-хэ**), монахом Пулунем (普論) и пятью другими монахами (всего семерым) прибыть для проведения таинства Священной Евхаристии во дворце Син-цин (興慶)⁷⁸ в Чанъани — в резиденции старшего брата Императора и его остальных четырех братьев⁷⁹. Некоторое количество сведений о епископе **Гаврииле** (及烈; **Цзи-ле**)⁸⁰ мы имеем из китайских источников, в том числе из надписи на Несторианском памятнике. Важно отметить, что Гавриил прибыл в Китай уже морским, а не сухопутным путем: ближе к концу VII в. Гуанчжоу (Кантон) превращается в главный китайский морской торговый порт: в Кантоне VIII в. купцам из других стран позволялось в значительной мере самоуправляться и свободно исповедовать свои религии⁸¹.

Епископ Гавриил прибыл в Кантон в 713 г. или несколько раньше и занимался проповедью среди персидских купцов и ремесленников и изучением китайского языка. Церкви Востока в Гуанчжоу, без сомнения, повезло, что епископ оказался в ее рядах; в городе Гавриил познакомился с Чжоу Цинли (周庆立) — чиновником, заведовавшим торговыми поставками. Именно вдохновленный помощью Чжоу, он начал «делать гигантские скульптуры с гравировками и чудесные предметы». Подобно Маттео Риччи, появившемуся в Китае через восемь веков, Гавриил надеялся, что оригинальные подарки помогут ему заставить императора

⁷⁷ Lišćák V. *Nestorianism (jingjiao 景教) in the Tang Dynasty*. URL: https://www.academia.edu/15865225/Nestorianism_jingjiao_景教_in_the_Tang_Dynasty (дата обращения: 28.09.2020).

⁷⁸ Бывший буддийский монастырь, превращенный в императорский дворец в начале VIII в.

⁷⁹ [On cap-stone]: 大秦景教流行中國碑 *Stele (commemorating) the diffusion of the 'Luminous' Religion in the Middle Kingdom*. URL: <http://uai-iaa.org/content/files/85327507279917147.pdf>. P. 5 (дата обращения: 01.11.2020).

⁸⁰ Li Tang, Winkler D. W. (Eds.). *Winds of Jingjiao. Studies of Syriac Christianity in China and Central Asia*. Vol. 9. Zurich, 2016. Pp. 42–43.

⁸¹ Дубровская, 2020d. *Op. cit.*

более благосклонно отнестись к его деятельности. Однако, как свидетельствует «Старая история династии Тан», расчет оправдался не вполне, вызвав недовольство Лю Цзэ (柳澤), цензора провинции, отправившего императору доклад, где писал: «Цзи-ле пытается склонить разумение вашей мудрости, встряхнуть и развратить ваш выдающийся ум. Поверит ли [ему] Ваше величество и допустит ли это? Это приведет к распространению упадка на всю империю!» Император прислушался к навету и официально поддержал Лю Цзэ⁸². Однако надпись на несторианском памятнике предполагает, что Гавриил все-таки добился благорасположения Сюань-цзуна. Похоже, что даже если император, прислушавшийся к предостережениям цензора, и не оказался сверх меры впечатлен чудесными подаренными предметами, деятельность епископа Гавриила и игумена Авраама создала в Чанъани новую духовную атмосферу.

Второе посольство епископа Гавриила пришлось на октябрь 732 г., когда правитель Персии (波斯; Бо-сы) — омейядский халиф Хишам ибн Абд ал-Малик (724 – 743 гг. пр.) послал с его обратной миссией в Чанъань местного вождя по имени Пань-на-ми (潘那密). Сюань-цзун остался доволен и наградил Гавриила пурпурной митрой и пятьюдесятью отрезами шелковой ткани⁸³. Успех Гавриила вдохновил персидских христиан на снаряжение новых миссий. В 744 г. упоминавшийся выше епископ Георгий (Цзи-хэ) предпринял путешествие на Дальний Восток⁸⁴. Цзи-хэ получил высочайшее разрешение праздновать Евхаристию во дворце старшего брата императора, что стало свидетельством стабильного прогресса церкви Востока в Китае. Помимо этого братья императора уже сталкивались с сияющей религией в 713 г., когда в Гуанчжоу прибыл епископ Гавриил, и это столкновение оказалось вполне плодотворным. По свидетельству «Цзю Тан-шу», практическим выводом из этого знакомства представителей китайского императорского дома с западными миссионерами стал императорским указом 745 г., повелевавший с учетом месторасположения колыбели несторианства в монастыре Дацин, переделать персидские монастыри в обеих столицах, в провинциях и отдаленных районах империи в монастыри дациньского типа⁸⁵.

Поворотным пунктом в истории династии Тан стало печально известное **восстание Ань Лушаня 755 г.** Танские императоры традиционно использовали для обороны границ иностранные войска и неханьских

⁸² Цзю Тан-шу. *Op. cit.* Т. 12. Бэньцзи. Цз. 18 а. Л. 14123.

⁸³ Ван Циньжо. *Цэ фу юань гуй* (冊府元龜; Сокровищница книг изначальной черепахи, 1682). Пекин, 1960. Т. 975. Л. 11454.

⁸⁴ Bethune-Baker, 1999. *Op. cit.*

⁸⁵ Цзю Тан-шу. *Op. cit.* Л. 14075.

военачальников. Так, уроженец ирано-тюркской семьи **Ань Лушань** (安祿山; 703–757; он же **Ань Ши**; 安史) командовал большой армией и завоевал признание при дворе. Осенью 755 г. он возглавил восстание против императора Сюань-цзуна, у которого прежде находился в личном фаворе, в начале 756 г. захватил Лоян, и вскоре его войска вошли и в Чанъань. Незадолго до падения столицы Сюань-цзун покинул ее и бежал на юг в Чэнду, по пути отрекшись от престола в пользу третьего сына, штаб-квартира которого находилась в Лин-у (灵武; в нынешнем Нинся-Хуэйском автономном районе Китая).

Будучи, как и ранние императоры Тан, Тяньго-ханом (см. выше), унаследовавший Сюань-цзуну император **Су-цзун** (756–762 гг. пр.) для подавления бунта собрал под свои знамена войска из гарнизонов, стоявших в разных местностях, — в Туркестане, Кашгаре, Кучаре и Хотане. Некоторые из этих иностранных солдат принадлежали к церкви Востока, некоторые были манихеями. С этими сборными войсками военный гений, генерал **Го Цзыи** (郭子儀; 697–781) сумел раздавить восстание. Влияние этого генерала при дворе вполне могло стать одной из причин, почему несториане были в такой чести в годы правления Су-цзуна и его преемников. Гражданская война привела к неизбежному разрушению некоторых «дацинских» монастырей, многие были оставлены и пришли в запустение. Однако в знак императорского благорасположения Су-цзун приказал восстановить пять монастырей в Лин-у и других районах.

К числу наиболее выдающихся полководцев кампании, выступавших на стороне властей, относился **Иссу, или по-китайски — И-сы** (伊斯), (**Яздбазед; Яздбозид**), прибывший в Китай, вероятно, из Балха (в современном Афганистане), где его отец Милис (указанный на памятнике только сирийским письмом) служил священником. Иссу входил в круг командующих, приближенных к генералу Го Цзыи, и после решительного подавления инсургенции был щедро вознагражден; возвышение собрата по вере привело к явному оживлению китайских несториан⁸⁶. Ежегодно Иссу собирал монахов для литургии и медитации; эти выездные семинары длились по целых пятьдесят дней. Более того, Несторианский памятник свидетельствует, что Иссу глубоко переживал не только о вопросах веры, но и о благосостоянии народа: «Он призывал голодных и кормил их. Он призывал холодных, и одевал их. Он исцелял больных и vyhаживал их. Он хоронил умерших, чтобы они могли отдохнуть» (см. подробнее ниже).

⁸⁶ Budge E. A. Wallis, tr. *The Monks of Kùblai Khân, Emperor of China or The History of the Life and Travels of Rabban Sâwmâ, Envoy and Plenipotentiary of the Mongol Khâns to the Kings of Europe, and Markôs Who as Mâr Yabhallâhâ III Became Patriarch of the Nestorian Church in Asia*. L., 1928.

Ранние несторианские миссионеры славились знаниями в области медицины вообще и хирургии в частности⁸⁷. Поэтому как преданность Иссу своему китайскому сюзерену, так и его христианская мораль достойны большого уважения. Преемники Су-цзуна продолжали осыпать последователей Цзинцзяо знаками монаршего благоволения. Император Дай-цзун (代宗; 762–780 гг. пр.), например, вознаградил их за многочисленные заслуги, преподнеся монастырям благоволения, после чего устроил в честь сияющей общины пир при дворе, а в правление императора Дэ-цзуна (德宗; 780–805 гг. пр.) в честь Иссу и был воздвигнут тот самый Несторианский памятник, которому мы обязаны большей частью наших знаний о Сияющей религии в период династии Тан.

Сияющая религия во времена монгольской династии Юань

Во времена иноземной монгольской династии Юань (元朝; 1271–1368) Церковь Востока в Китае снова возродилась, но была окончательно уничтожена параллельно с крушением юаньского дома. Монгольский двор с интересом относился к иноземным духовным учениям, поэтому помимо несторианских посланников в ставки и ко двору монгольских правителей отправились францисканские и доминиканские миссионеры. При этом мать Хубилая (1260–1294 гг. пр.) Сорхагтани Беки (1204–1252 гг. пр.), ныне считающаяся одной из наиболее могущественных и влиятельных женщин в истории человечества, была христианкой несторианской деноминации, а сам великий Хубилай привлекал монахов церкви Востока при дворе в Ханбалыке. В 1330 г. в Китае, по оценкам, находилось более 30 000 последователей Сияющей религии⁸⁸. Во времена династии Юань христиане — как несториане, так и католики, назывались *еликэвэнь* (也里可溫; 也里克溫) или *елицяо* (也里喬) — производное от монгольского или турецкого *ärkä'ün* / *ärkägün* / *erke'ün* не вполне ясной этимологии. Этот термин мог обозначать как христианский клир, так и прихожан⁸⁹.

Марко Поло (1254–1324) также писал о присутствии христиан церкви Востока в Китае, называя среди них некоего Мар Саргиса, или Ма Сюэлицзисы (馬薛里吉思), возглавлявшего городское управ-

⁸⁷ Liščák, 2008. *Op. cit.*

⁸⁸ Malek R. Christianity. *Brill's Encyclopedia of China*. Daniel Leese (Ed.). Pp. 135–140. Leiden, 2009. P. 136.

⁸⁹ Moriyasu T. The Discovery of Manichaean Paintings in Japan and Their Historical Background. *In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism: Studies for Johannes Van Oort at Sixty*. Pp. 339–360. Leiden, 2011. Pp. 35–352.

ление Чжэньцзяна (鎮江府) и построившего там несколько церквей⁹⁰. Обзор деятельности несторианского сообщества юаньских времен содер­жится в «Чжишунь Чжэньцзян-чжи» (至順鎮江志), местном чжэньцзянском издании, созданном Юй Силуем (余希魯) около 1333 г.⁹¹. Уверенное присутствие церкви Востока в монгольском Китае, как и наличие там францисканцев и доминиканцев, не возымело сколько­нибудь значительного влияния на китайское общество и государство того времени⁹². Отдельные упоминания о китайских христианах вре­мен Юань можно обнаружить в сирийских и арабских источниках; в сирийских текстах содержатся даже имена определенных несториан­ских священнослужителей⁹³.

Церковь Востока была практически выкорчевана в танском Китае в 845 г., когда император У-цзун (武宗; 840–846 гг. пр.), твердый последо­ватель даосизма, провел кампанию по уничтожению всех иностранных религий. «Цзю Таншу» указывает, что при Уцзуне были лишены священ­нического статуса (還俗) более трех тысяч христиан и зороастрийцев (穆護)⁹⁴. Около 980 г. багдадский католикос (патриарх) послал в Китай посла для обозрения статуса христианства в Срединной империи, в ре­зультате чего было выяснено, что христианство в Китае уничтожено⁹⁵. Подробнее о «несторианах» времен Юань см. в главе о францисканских послых при дворе монгольских императоров Китая.

ПАМЯТНИКИ СИЯЮЩЕЙ РЕЛИГИИ В КИТАЕ И КИТАЙСКИЙ «НЕСТОРИАНСКИЙ КАНОН»: ЭПИГРАФИКА И МАНУСКРИПТЫ

На данный момент мы располагаем для изучения двумя эпиграфи­ческими памятниками — несторианскими стелами в Китае, представля­ющими собой основной источник по истории раннего христианства в

⁹⁰ Vogel H. U. *Marco Polo Was in China New Evidence from Currencies, Salts and Revenues*. Leiden, 2012. P. 357.

⁹¹ Halbertsma Tjalling H. F. *Early Christian Remains of Inner Mongolia: Discovery, Reconstruction and Appropriation*. Leiden, 2015, 2015. Pp. 60–61.

⁹² Более подробно о несторианстве и других формах христианства в юаньском Китае см.: Standaert N. *Handbook of Christianity in China*. Vol. 1. Pp. 635–1800. Leiden, 2001. Pp. 43–111.

⁹³ Standaert, 2001. *Op. cit.* Pp. 9–10.

⁹⁴ Лю Сюй (劉肅). *Тан синьюй* (唐新語). *Ин инь вэнь юань гэ Сыку цюаньшу* (景印文淵閣四庫全書). Т. 1035, 287–402. Тайбэй, 1983. Vol. 2. P. 606.

⁹⁵ Raguin Y. *China's First Evangelization by the 7th and 8th century Eastern Syrian Monks. Some Problems Posed by the First Chinese Expressions of Christian Traditions. The Chinese Face of Jesus Christ*. Vol. 1. Pp. 159–179. Sankt Augustin, 2002. P. 170.

Поднебесной, и целым рядом манускриптов, в основном обнаруженных в пещере в Дуньхуане.

Первая стела, которую принято называть в литературе «**Несторианским памятником**», была воздвигнута в Чанъани в 781 г. в годы правления императора Дэ-цзуна (780–895 гг. пр.) в ограде монастыря Церкви Востока, заложенного еще вторым танским императором Тай-цзуном (627–649 гг. пр.). Название стелы вырезано на самом камне: «**Памятник о проповедовании (распространении) Сияющего учения [из] Дацинь в Китае**» (大秦景教流行中國碑).

Несторианский памятник был обнаружен в пригородах Сиани в 1625 г. иезуитами и являлся на тот момент единственным живым свидетельством пребывания в Китае ранних христиан⁹⁶. Иезуиты не только нашли памятник и заинтересовались им, но провели первое исследование надписей на стеле и описали ее. Находка была столь сенсационной, что некоторое время в Европе даже сохранялись подозрения, что памятник — подделка христианских миссионеров, стремившихся с его помощью доказать существование христианства в Китае за тысячу лет до их прибытия в Срединное государство⁹⁷, однако находки несторианских манускриптов эти подозрения опровергли⁹⁸. Сианьская стела — самый известный памятник несторианской, да, пожалуй, и всей христианской эпиграфики в Китае; иногда ее даже называют Розеттским камнем христианства в Азии.

Памятник имеет в высоту около трех метров, верхнюю его часть украшают резные драконы и крест, а основное «тело» покрыто иероглифическими и сирийскими надписями, которых насчитывается до двух тысяч. Текст снабжен заголовком «Памятник распространения Сияющей религии [религии Востока] из Дацинь в Китае» (Дацинь Цзинцзяо люсин Чжунго бэй; 大秦景教流行中國碑). Стела представляет собой памятник как восточно-сирийской письменности и христианской литературы, так и китайской, ибо надписи (резьба) на ней сделаны на этих двух языках, первый из которых был для Алобэня языком изначальной проповеди, а второй — языком,

⁹⁶ Dupuy B. *L'expansion de l'Eglise de l'Orient en Chine. La christologie de la stèle de Si-ngan-fou (781)*. Istina. 1995. XL. No. 2. Pp. 205–209. См. тж. Istina. 1990. XXXV. Pp. 189–190.

⁹⁷ Pauthier G. *De la réalité et de l'authenticité de l'inscription nestorienne de Si-ngan-fou...* Sér. IV. T. XV, 1857. Pp. 43–60, 258–280, 450–465; T. XVI, 1857. Pp. 127–153, 267–285.

⁹⁸ Istina — Revue Trimestrielle. La tradition syriaque, rencontre non officielle tenue sous les auspices de la Fondation Pro Oriente. Vienne, 24–29. Juin 1994. Istina, 1995. XL. No. 1. Pp. 189–190; Charbonnier J. *Histoire des chrétiens de Chine*. Paris, 1992; Tajadod N. *Les porteurs de lumière*. Paris, 1993.

на который он с усердием переложил свои писания при помощи местного консультанта, стараясь подобрать для сложной христианской терминологии наиболее понятные китайцам соответствия. Сирийское письмо, потомок арамейского, расцвело в Антиохии, Эдессе и Нисибисе (ныне Нусайбин в Турции) после принятия христианства. Им была написана «Пешитта» (сир. ܡܦܬܬܐ) — перевод Библии на сирийский язык. Древнейший сирийский алфавит *эстрангело* (*эстрангела*) означает «круглое письмо». После упомянутого выше Эфесского собора (431 г.) и раскола Восточной церкви, приведшего к образованию в Сирии двух вероисповеданий — несторианского и яковитского (ныне — Сиро-яковитской (Сирийской) православной церкви; не путать с британскими якобитами XVIII в.), эстрангело сохранилась как таковая и в свою очередь разделилась на два различных почерка: восточносирийский, несторианский, или ассирийский, и западносирийский, яковитский (или маронитский, он же *серто*). Сирийская часть надписей (список имен) на памятнике выполнена, соответственно, несторианским вариантом эстрангело.

Стела располагается ныне в **Бэйлине** («Лес [мемориальных] таблиц; стел») в Сиани. Бэйлинь представляет собой огромное помещение, выделенное специально для хранения подобных эпиграфических памятников. До самого недавнего времени древний камень находился в компании других менее ценных памятников на территории буддийского монастыря, предоставленный разрушительному влиянию стихий и только по настоянию европейских комиссий его переместили на сохранение в Бэйлинь.

Автор надписи — священник **Адам** (景淨) (Цзин-цзин), объяснявший понятия христианства при помощи понятий из словаря буддизма и даосизма. Текст состоит из 1756 иероглифов и 70 сирийских слов, выполненных сирийским письмом, — это в основном имена персов и сирийцев, большинство из которых позаимствованы из Ветхого и Нового Заветов⁹⁹. В стеле описано рождение Христа, христианская доктрина, дан краткий обзор истории сияющей религии в Китае, начиная с прибытия первого миссионера в 635 г., панегирик проповедникам и список имен священников. Дата воздвижения памятника указана в соответствии с тремя календарными системами — китайской, персидской и греко-селевкидской. Всего в надписи упомянуты 27 книг, совпадающих с количеством писаний Нового завета, однако *Цзинцзяо* приняла из них в качестве канонических всего 22 книги¹⁰⁰.

⁹⁹ Standaert, 2001. *Op. cit.* Pp. 22–23.

¹⁰⁰ Foley Toshikazu S. *Biblical Translation in Chinese and Greek: Verbal Aspect in Theory and Practice*. Leiden, 2009. P. 8.

Стела была обнаружена в Сиани (бывшей Чанъани) иезуитами в 1623–1625 гг., вырезана она из монолитного черного известняка, добытого в расположенных неподалеку каменоломнях в уезде Фупин (富平縣). Подлинность стелы поначалу оспаривалась европейскими учеными, но позже была подтверждена¹⁰¹. Отмечается, что образцом для надписи стала буддийская инскрипция их храма Тоуту (сы) (頭陀寺碑文), выполненная в 494 г. Ван Цзинем (王巾) (ум. 505)¹⁰².

Надпись на Несторианском памятнике утверждает, что в девятый год правления эры Чжэньгуань (貞觀; 635) в Чанъань (長安) прибыла ведомая Алобэнем (阿羅本 или 阿羅本) миссия из страны Дацинь (大秦). В инскрипции указано, что «дева родила святого человека в Дацинь» (室女誕聖於大秦), таким образом Дацинь здесь охватывает географический регион Левант, что исторически справедливо, т. к. Иудея являлась провинцией Римской империи. «Цзуньцзин» (尊經; см. ниже) фиксирует сведения о том, что Алобэнь обратился ко двору на родном языке (本音), а переводили его речи на китайский Фан Сюаньлин (房玄齡; 579–648) и Вэй Чжэн (魏徵; 580–643). На предмет языка общения Алобэня существуют расхождения, так, одни предполагают, что языком первого христианского проповедника в Китае был согдийский, *lingua franca* тогдашней Центральной Азии, а не персидский¹⁰³. Возможно, миссия Алобэня была вызвана сложными временами, наступившими в разваливавшейся Сасанидской империи (224–650).

Второй памятник в виде колонны сложной шестигранной формы был воздвигнут в 814 г. во второй танской столице — Лояне (洛陽) и открыт относительно недавно — в 2006 г.¹⁰⁴ (Илл. 5, 6). На памятнике выбиты две надписи: Дацинь Цзинцзяо сюаньюань чжибэнь-цзин (大秦景教宣元至本經; Дацинь Цзинцзяо сюаньбэнь цзин) — «Дациньская сутра начала начал [религии] Цзинцзяо») и Цзинчуан-цзи (經幢記), а нижняя часть камня утеряна. Надпись концентрируется на теологических вопросах и рассказывает о событиях, связанных с сообществом, воздвиг-

¹⁰¹ Tang Li. *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese: Together with a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents*. Frankfurt am Main, 2004. С. 17–25.

¹⁰² См. текст самой надписи: 頭陀寺碑文. Wikisource. URL: <https://zh.m.wikisource.org/zh-hant/頭陀寺碑文> (дата обращения: 02.10.2020). См. тж.: Чжаомин Тайцзы (昭明太子). Чжаомин вэньсюань (昭明文選). Taipei, 1986. Pp. 811–817; Forte A. (ed.). *L'Inscription Nestorienne De Si-Ngan-Fou*. Italian School of East Asian Studies & Collège de France, 1996.

¹⁰³ Standaert N. *Op. cit.*, 2001. P. 19.

¹⁰⁴ Nicolini-Zani M. The Tang Christian Pillar from Luoyang and Its Jingjiao Inscription. A Preliminary Study. *Monumenta Serica*. 2009. Vol. 57. Pp. 99–140.



Илл. 5. Второй несторианский памятник в Китае — обнаруженная в 2006 г. в Лояне колонна с «Сутрой начала начал» (814 г.)

По: URL: <https://marcostambloggo.wordpress.com/2013/12/11/nestorian-in-ancient-luoyang/>

Илл. 6. Прорисовка надписи на Лоянской колонне

По: URL: <https://www.jstor.org/stable/40727622?seq=1>

нувшем стелу. Основной вывод, напрашивающийся из рассмотрения текста, свидетельствует о том, что в начале IX в. в Лояне присутствовала церковь Востока, а служили там христиане из Согдианы¹⁰⁵. Текст, содержащий ту же «Сутру начала начал» и обнаруженный в Дуньхуане в составе «Документов цзинцзяо» (景教經典; Цзинцзяо цзиндянь); называемых также «несторианскими документами», или «Сутрами Иисуса», ныне находится в Осаке в Коллекции Тонко-Хикю библиотеки Кёсёку 1 (杏雨書屋; манускрипт № 431). Надпись на лоянской колонне дополняет неполную версию, обнаруженную в Дуньхуане (см. ниже). Существовала гипотеза, что так называемый «манускрипт Кодзима» (大秦景教宣元至本經, Дацинь Цзинцзяо сюаньюань чжи бэнь цзин), содержащийся в библиотеке университета Досиса в Киото в 1963 г., располагает недо-

¹⁰⁵ Moribe Yutaka (森部豊). An Introduction to the Luoyang Nestorian Stone Pillar and Their Value as Historical Resources (中國洛陽新出景教經幢の紹介と史料的价值). *Higashi-Ajia bunka kōshō kenkyū* (東アジア文化交渉研究). 2012. No. 5. Pp. 351–357; Tang Li. A Preliminary Study on the Jingjiao Inscription of Luoyang: Text Analysis, Commentary and English Translation. *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*. Pp. 109–132. Wien, 2009.

стающим заключением этого текста, однако Кацзуо Эноки опровергает это предположение¹⁰⁶.

Среди памятников Цзинцзяо числятся и археологические находки: уже в XXI в. (2014 г.) китайские археологи обнаружили в скальной нише пещерного комплекса Лунмэнь (龍門石窟 — «каменные пещеры у Драконовых ворот»; провинция Хэнань, в окрестностях Лояна) раннехристианское захоронение останков христиан, что подтверждает факт распространения христианства в Китае в VII веке¹⁰⁷.

Основная коллекция несторианских манускриптов («Документов цзинцзяо» (景教經典; «Цзинцзяо цзиндянь»; «Сутры Иисуса») происходят из пещер Могао в Дуньхуане. Свитки связаны с миссией Алобэня (VII в.) и деяниями монаха Адама (VIII в.), создателя текста на первой (Сианьской) стеле. Документы датируются периодом от 635 г. — года прибытия Алобэня в Китай — до ок. 1000 г., когда пещера с документами была запечатана. На 2011 год четыре манускрипта из коллекции находятся в Японии, а один в Париже. Объединяет все писания из пещер Могао попытка адаптировать христианское учение к китайской системе мысли через буддийскую и даосскую терминологию.

Работы проповедников церкви Востока ввели в китайский язык и «духовный вокабуляр» — некоторые христианские и теологические понятия, такие как «Бог» (Alāhā; кит. Алохэ; 阿羅訶), «Сатана» (Содань; 娑殫), «Мессия» (Мишихэ; 彌施訶) и «Троица». Позаимствовали они и некоторые термины из буддийского церковного вокабуляра, используя такие понятия, как [христианский] священник (сэи; 僧), церковь (сы; 寺), епископ (дадэ; 大德) и святой (фаван; 法王). К сохранившимся до нашего времени писаниям, опубликованным исследователями церкви Востока в Китае, относятся следующие, условно разделяемые на доктринальные и литургические.

Доктринальные тексты

Ишэнь лунь (一神論; «Трактат о единобожии»), прежде носившей название по имени владельца «Манускрипт Томиоки», ныне хранящийся в Осаке, датируемый 642 г. (манускрипт № 460)¹⁰⁸. Эта незавершенная

¹⁰⁶ Enoki Kazuo. The Nestorian Christianity in China in Mediaeval Times According to Recent Historical and Archaeological Researches. *Problemi Attuali de Scienza e di Cultura*. No. 62. *Atti del convegno internazionale sul tema: l'Oriente cristiano nella storia della civiltà*. Rome, 1964. P. 68.

¹⁰⁷ Pittman J. A Nestorian Grave Site. *Chinasource*. URL: <https://www.chinasource.org/resource-library/blog-entries/a-nestorian-grave-site/> (дата обращения: 03.10.2020).

¹⁰⁸ Saeki, 1937. *Op. cit.* Pp. 30–70; Чжао Цзядун (趙家棟), Не Чжицзюнь (聶志軍).

теологическая работа состоит из трех частей: «Трактат о Едином Боге (единости Неба), часть 1» (*Итянь-лунь ди и*; 一天論第一) «Притчи, часть 2» (*Юй ди эр*; 喻第二) и «Трактат Благословенного, часть 3» (*Ши-цзунь буши лунь ди сань*; 世尊布施論第三). Важно, что в последней части трактата суммированы цитаты из Нагорной проповеди Христа (по Матфею: 6, 7).

Дацинь Цзинцзяо сюаньюань бэнь цзин (大秦景教宣元本; «Дациньская Сутра Начала Начал [религии] Цзинцзяо»), ныне хранящаяся в Осаке (манускрипт № 431). Описанная выше несторианская колонна из Лояна служит дополнением неполного текста из Дуньхуана. Подробнее см. в описании лоянской колонны.

Сюйтин Мишисо цзин (序聽迷詩所經; «Писание (сутра) слушания [Иисуса-] Мессии»)¹⁰⁹, созданная между 635 и 638 гг.¹¹⁰ и считающаяся, таким образом, одним из древнейших христианских манускриптов на китайском языке. Рукописный оригинал этого текста, найденный среди других *Цзинцзяо цзиндянь* в пещерах Могао в Дуньхуане, был куплен Такакусу Дзюньдзиро (Takakusu Junjiro; 高楠順次郎) у китайского торговца в 1922 г., почему прежде и носил название «манускрипт Такакусу». Сазки утверждает, что манускрипт принадлежит руке самого Алобэня и был написан до 638 г.¹¹¹ и предполагает, что слово *Сюйтин* (序聽) представляет собой китайское переложение «Е-су» (Иисус)¹¹², тогда как *мишисо* (迷詩所) — ошибка переписчика, имевшего в виду *мишихэ* (迷詩訶) — Мессия¹¹³.

Состоящий из 206 стихов текст дает представление об основах христианского учения, начинаясь с двадцати стихов, посвященных невидимому Богу и служащим ему божественным духам и продолжаясь рассуждениями о человечности и морали. Текст описывает жизнь Иисуса, включая его рождение девою Марией, крещение (湯谷; *тангу*) Иоанном Предтечей, чудеса, арест, распятие (木上縛著; *мушан фучжэ*; «привязанный к дереву») и воскрешение, а также общие христианские соображения о праведной жизни и призыв к читателю иметь веру в изложенные учения. Однако манускрипт сохранился не полностью — он резко обрывает-

Цяньлун Тандай Цзинцзяо вэньсянь де чжэнли юй юаньцзю (淺論唐代景教文獻的整理與研究). *Гуцзи чжэнли яньцзю соэкань* (古籍整理研究學刊). 2010. No. 6. P. 13.

¹⁰⁹ Saeki, 1937. *Op. cit.* Pp. 13–29.

¹¹⁰ Saeki P. Y. *The Nestorian Documents and Relics in China* (2 ed.). Tokyo, 1951. Pp. 114–117.

¹¹¹ Saeki, 1937. *Op. cit.* Pp. 113–117.

¹¹² Saeki, 1937. *Op. cit.* P. 147.

¹¹³ Haneda Tōru (羽田亨). *Haneda Hakushi shigaku ronbunshū* (羽田博士史學論文集). Kyōto, 1958. Vol. 2. P. 250.

ся на середине стиха, посвященного смерти Христа¹¹⁴. В текст включен ряд имен, топонимов и терминов, переведенных (транслитерированных) на китайский язык с сирийского: Иегова (序娑; Сюйсо), Мессия (彌師訶; Мишихэ), Мария (末艷; Мойан), Иисус (移鼠; Ишу), Иерусалим (烏梨師釅; Улишилян), Иордан (述難; Шунань), Иоанн (若昏; Жохунь), Пилат (毘羅都思; Пилод[о]усы), Голгофа (訖句; Цицзюй). Находим в Сутре и Бога (天尊 Тяньцзунь), и Святой дух (涼風; Лянфэн — «прохладный ветер»), и Вифлеем (拂林; Фулин). Автор неоднократно подчеркивает важность сыновней почтительности (孝父母; сяо фуму), используя для этого конфуцианское понятие сяо, и уважения к императору, что демонстрирует знакомство составителя с базовыми принципами традиционных китайских конфуцианских ценностей¹¹⁵. Ныне документ хранится в Осаке (манускрипт № 459).

Литургические тексты

Дацинь Цзинцзяо саньвэй мэндэ цзань (大秦景教三威蒙度讚, «Дациньский гимн Цзинцзяо о благодетели трех царей», ныне хранится в Париже, в Национальной библиотеке в Париже (коллекция Пельо, № 3847).

Цзунь цзин (尊經, «Канон почитания»), список священных книг, за которым следует краткое послесловие. Содержался в манускрипте «Дацинь Цзинцзяо саньвэй...» и хранится в той же коллекции в Париже под тем же номером. Это анонимный труд, относящийся к началу X в. В трактате содержатся имена христианских святых — Давида, Осии, Петра и Павла. Включен в него и список из ныне не обнаруженных или не сохранившихся текстов, среди которых «Книга Моисея» (牟世法王經), «Захария» (刪河律經), «Послания апостола Павла» (寶路法王經) и «Откровение Иоанна Богослова» (啟真經)¹¹⁶. В Цзунь цзин упомянут уже знакомый нам Адам (Цзин Цзин), который и перевел тридцать перечисленных в тексте наименований. Саэки полагает, что текст был составлен через несколько поколений после смерти Адама, между 906 и 1036 гг.

Чжисюань аньлэ-цзин (志玄安樂經, «Трактат (сутра) предельной и таинственной благодати»)¹¹⁷, ныне хранящаяся в Осаке (манускрипт № 13). Представляет собой диалог между монахом по имени Цэньвэнь (岑穩; Симеон?) и Мессией, в качестве образца опирающийся на модель буд-

¹¹⁴ Charbonnier J.-P. *Christians in China: AD 600 to 2000*. San Francisco, 2007. P. 47.

¹¹⁵ Подробнее см. в: Haneda, 1958. *Op. cit.* Vol. 2. Pp. 240–269; Palmer, 2001. *Op. cit.* Pp. 159–168.

¹¹⁶ Foley, 2009. *Op. cit.* Pp. 7–8.

¹¹⁷ Saeki, 1937. *Op. cit.* Pp. 77–95.

дийской сутры, описывающий проблемы религиозного характера. *Цзунь цзин* (尊經) приписывает «перевод» (譯得) этого текста Адаму. В работе явно прослеживается влияние даосизма и буддизма.

Существуют еще два манускрипта, приобретенные Ясуси Кодзима (小島靖): *Дацинь Цзинцзяо дашэн тунчжэнь гуйфа цзан* (大秦景教大聖通真歸法贊; «Дациньский гимн о Воплощении Великого Святого»; «Манускрипт Кодзима А») и *Дацинь Цзинцзяо сюаньюань чжибэнь-цзин* (大秦景教宣元至本經; «Изначальное писание, объясняющее истоки дациньской [религии] Цзинцзяо»¹¹⁸; «Манускрипт Кодзима В»), ранее считавшиеся несторианскими текстами, но благодаря исследованиям Линь Уши (林悟殊) и Жун Синьцзяна (榮新江) считающиеся ныне современными подделками¹¹⁹. Второй текст представляет собой фрагментарное изложение проповеди некоего патриарха Цзинтуна (景通) в Назарете (那薩羅城).

Отдельно интересен вопрос о заманчивости производства несторианских подделок — как видим, с самого начала обнаружения памятников Церкви Востока в Китае бдительные современники и потомки обвиняли сперва иезуитов, а потом и владельцев «дациньских» гимнов и сутр в сомнительных мотивах приписывания памятников сияющей религии, а то и вовсе обнаруживали подделки. Среди лежащих на поверхности причин можно назвать желание *удревнить* присутствие христианства в Поднебесной и, безусловно, весь комплекс мотиваций, связанный с рынком ценных документов и артефактов.

УКАЗ, ВЫБИТЫЙ В КАМНЕ

...священник Ци-хэ в королевстве Сирия, глядя в направлении звезды [Китая], был привлечен ее меняющимся влиянием.

— Из текста на Сианьской стеле

Подытоживая свидетельства и историю проповеди несториан в Китае, необходимо вспомнить, возвращаясь к началу этой главы, что в наши дни несторианские ответвления христианства и Церкви Востока по-прежнему существуют в Западной Азии, как в VI в. н.э. процветали в Сирии и далее в сасанидской Месопотамии. «Несториане» активно

¹¹⁸ Saeki, 1937. *Op. cit.* P. 96.

¹¹⁹ Жун Синьцзян (榮新江). Игэ ши Танчао ды Босы Цзинцзяо цзяцзу (一個仕唐朝的波斯景教家族; Персидская несторианская семья времен династии Тан). *Чжунгу Чжунго юй вайлай вэньмин* (中古中國與外來文明; Средневековый Китай и иностранные цивилизации). С. 238–257. Пекин, 2001.

посылали миссионеров в различные отдаленные пределы. Еще Марко Поло упоминает, что видел в Китае христианские церкви, а католические миссионеры последующих веков, в первую очередь — иезуиты обнаружили, что китайские «сияющие» христиане до современных им времен практиковали искаженную форму своей полузабытой религии. В течение долгого времени это было единственным, что было известно о «несторианской ереси» (вернее, о Цзинцзяо) в Китае. Несторианский памятник и колонна из Лояна были снова, во плоти, обнаружены уже в наше время: первый — в результате подвига иезуитов, первопроходцев, в начале XVII в. достигших двора императора Мин, а второй уже в наше время, в 2006 году.

История Сияющей религии изложена на Сианьском памятнике просто и вполне линейно: из надписи можно узнать, как прибыли в земли Срединного государства несторианские монахи, как были назначены китайские официальные лица, которым надлежало выслушать их объяснения, как они одобрили новую религию за то, что у нее были «отличные принципы». Перечислен ряд императоров, признававших или, по крайней мере, включавших Цзинцзяо в ряд дозволенных религий, указано, что вера процветала, приобрела несколько тысяч последователей, а в 781 г. н. э. была воздвигнута сама стела — в ознаменование всех описанных событий достижений. Текст на стеле подтверждает, что Алобэн и его спутники были хорошо приняты при императорском дворе, и сирийскому монаху было поручено перевести свои тексты для дворцовой библиотеки.

Полный текст надписи на Сианьском памятнике (Илл. 7, 8) был опубликован, в частности, в труде «Священные книги и ранняя литература Востока»¹²⁰. Саму содержащуюся на нем оду успешно перевел с китайского языка П. Авре¹²¹, а затем перевод откорректировали японский исследователь — христианский пастор Ёсиро Саэки¹²² и английский историк Л. Джайлз¹²³. Не так давно ода была переведена с сирийского языка в работе Н. Селезнева¹²⁴. Поэтому стоит рассмотреть предшествующее оде историческое вступление¹²⁵, содержащееся на стеле, где рассказыва-

¹²⁰ Horne Ch. F. (ed.). *The Sacred Books and Early Literature of the East*. Vol. XII. NY, 1917.

¹²¹ См. Havret, 1833. *Op. cit.* Pp. 31–105.

¹²² Saeki, 1916. *Op. cit.*

¹²³ См. Giles L. Notes on the Nestorian Monument at Sianfu. *Bulletin of the School of Oriental Studies*. L., 1917. No. 1. Pp. 93–96; 1918. No. 2. Pp. 16–29; 1920. No. 3. Pp. 39–49; 1921. No. 4. Pp. 15–26.

¹²⁴ Селезнев Н. *Ассирийская церковь Востока. Исторический очерк*. М., 2001.

¹²⁵ См. Дубровская Д. В. Некоторые свидетельства Несторианской стелы из Сиани



Илл. 7, 8. Стела Сиань-фу из «Леса стел» — Бэйлина

На вершине стелы заголовок — «Памятник распространения Сияющей религии [религии Востока] из Дацинь в Китае» (Дацинь Цзинцзяо люсин Чжунго бэй; 大秦景教流行中國碑). Фото автора

ется христианская версия того, как миссионеры были приняты при танском дворе и каких милостей были удостоены.

В июле 638 г. был выпущен следующий императорский указ:

«Имена правильных принципов не различаются, у святых людей одни и те же взгляды, указания же [свыше] распространяются в соответствии с местоположением так, чтобы вещи приносили как можно большую пользу людям. Весьма добродетельный Алобэнь из королевства Сирия привез священные книги и образы из этой отдаленной части [земли], и представил их в нашей главной столице. Изучив принципы этой религии, мы нашли их чистыми, отличными и естественными; изучив ее источник, мы находим, что она возвысилась из установления важных истин, ее ритуал свободен от неприятных проявлений, ее принципы переживут времена, когда ее форма будет забыта, она направлена на процветание всех существ, она хороша для всего живущего. Пусть будет это известно по всей Империи, и пусть надлежащие указания будут даны, чтобы выстроить сирийскую церковь в столице в районе Иннин-мэй, и пускай управляется она двадцать одним священником. Когда добродетель дина-

и нарративных несторианских источников о «Сияющей религии» Цзин Цзяо в Китае (635–1365 гг. н. э.). *Эпиграфика Востока*. 2008. XXVII. С. 121–146.

стии Чжоу¹²⁶ поникла, тот, кто ехал на лазурном быке, спустился на западе¹²⁷, заблистали принципы великой Тан, и сияющие ветры принялись обтекать Восток.

Затем были отданы приказы создать истинный портрет Императора. Когда он был перенесен на стену церкви, ослепительное величие небесного образа воссияло в Блистательных порталах. Возвышенные образы оказывали благое влияние [на зрителей] и проливали постоянное величие на священные окрестности. В соответствии с Сияющими писаниями о Западных районах, равно как и с историческими книгами династий Хань и Вэй, королевство Сирия простирается на юг до Кораллового моря, на севере достигает Драгоценных гор, на западе простирается до бурных ветров и не подверженных действию приливов и отливов вод. В стране производят несгорающие ткани, восстанавливающие жизнь курения, яркий, как луна, жемчуг и сияющие в ночи камни. Разбойники и грабители там неизвестны, а люди наслаждаются счастьем и миром. Нет там других законов, помимо тех, что дает Сияющая [религия], ничто, помимо добродетели не возрастает до суверенной власти. Земля обширна и обильна, и писания ее ясно и понятны.

Император Гао-цзун уважительно унаследовал своему предку¹²⁸ и еще более него был склонен к установлению истины. Во всех провинциях он призвал выстроить храмы Сияющей [религии], и подтвердил честь, оказанную Алобэню, сделав его великим хранителем учения для поддержания Государства. Вследствие того что учение распространялось по всем каналам, государство обогатилось, и спокойствие приумножилось. В каждом городе было много храмов, а правящая фамилия наслаждалась изобилием и счастьем. В году 699 буддисты, забравшие власть, подняли свои голоса в восточной столице, в году 713 некоторые низкие люди возбудили волнения и распространили клевету на западную столицу¹²⁹. В это время там был верховный священник-Лохань¹³⁰, весьма добродетельный Цили, и другие, принадлежавшие к благородному сословию из золотых районов, широко мыслящие священнослужители, которые от-

¹²⁶ Имеется в виду время провозглашение императрицей У-хоу династии Чжоу (690–705 гг.).

¹²⁷ Лао-цзы.

¹²⁸ Император Тай-цзун, при котором Алобэнь прибыл в Китай.

¹²⁹ Речь снова идет о буддийском правлении императрицы У-хоу.

¹³⁰ Лохань (羅含) — переложение на китайский язык имени Авраам, в то же время — архат. «Помимо алохэ буддистские переводчики использовали сочетание алохань или краткую форму лохань. Цзунцзяо цыдянь (宗教词典; Религиозный словарь). Шанхай, 1985. С. 594; Ломанов, 1999. *Op. cit.*

ринули все мирские искушения, совместно придерживались великих принципов и все их сохранили полностью до конца. Высокоморальный император Сюань-цзун призвал князя Нин и других, всего пятерых князей, с тем чтобы они лично посетили величественное строение, он установил место для поклонения, он восстановил священные чертоги, которые были временно заброшены, и воссоздал святыне камни, которые на некоторое время были осквернены.

В 742 г. великому генералу Гао Сяньчжи был дан приказ послать пять священных портретов и установить их в храме, в сопровождение этих картин был послан дар из сотни отрезков шелка. Хотя драконо-вая борода был тогда далеко, их луки и мечи были все-таки в пределах досягаемости¹³¹, тогда как солнечные трубные рога воссияли своими лучами, и божественные образы казались уже близкими. В году Господнем 744 священник Ци-хэ в королевстве Сирия, глядя в направлении звезды [Китая], был привлечен ее меняющимся влиянием, и, поклоняясь солнцу [т. е., Императору], прибыл, чтобы оказать почести наиболее достойным. Император повелел священнику-Лоханю, священнику Пулуню и другим, всего количеством семь, совместно с весьма добродетельным Ци-хэ, провести службу в почитание во дворце Син-цин¹³². С этой целью Император составил высказывания для всех сторон храма, и таблички были украшены королевскими надписями, драгоценности излучали сияние, а их сверкающая яркость испускала рубиновые облака. Высказывания, содержащие мудрость, висающие в пустоте, испускали лучи, отражающие солнце, множественные дары превышали по высоте южные холмы, окропленные росой благодетелей, они находились глубоко в восточном море. Нет ничего, что может превзойти правильный принцип; то, что дозволительно, может быть узно, ничто не находится за пределами могущества святого человека, и то, что достижимо, может быть взаимосвязано.

Совершенномудрый и просвещенный император Су-цзун перестроил храмы Сияющей религии в Линьцзю и в четырех других местах; были дарованы великие милости, и процветание стало прибывать. Была проявлена великая и необыкновенная щедрость, были установлены императорские постановления. Совершенномудрый и воинственный Император Дай-цзун приумножил священное наследие и стал почитать скрытые принципы су-

¹³¹ По-видимому, имеются в виду боевые действия танских войск против союза тибетцев и арабов, которые шли в 741–747 гг. в Средней Азии; войска Тан возглавлял как раз генерал Гао Сяньчжи.

¹³² Сохранившийся до нашего времени парк и дворцовый комплекс времен Танской династии в Сиани.

щего; всегда во дни Воплощения¹³³ он даровал небесные курения и повелевал проводить службу в почитание, он раздавал императорское угощение, для того чтобы пролить славу на прихожан Сияющей религии. Небеса весьма щедры в распространении благословений, там, где преимущества [благотворной] жизни процветают, святой человек воплощает изначальную суть благодетели, при этом он способен противодействовать пагубным влияниям.

Наш священный и прекрасномудрый, совершенный и воинственный Император Цянь-чжун назначил восемь отделов в правительстве, в соответствии с которыми он продвигал или понижал мудрых или глупых, учредил девять категорий, с помощью которых обновил Сияющие указы, его благое влияние распространилось на наиболее сокрытые для понимания принципы, тогда как открытость сердца отметила [своей печатью] его обряды. Так, при помощи верных и превосходящих своей чистотой принципов и неизменной постоянности сочувствия к окружающим, при помощи огромного сострадания при выведении множества [людей] из страданий, распространяя благословения на все вокруг, развитие нашего учения приобрело широкую основу, и путем постепенного распространения, ее влияние было усилено. Когда ветра и дожди соответствуют сезонам, мир находится в покое, люди руководствуются принципами, низшие объекты будут чисты, жизнь станет простой, а умершие возрадуются, мысли будут вызывать соответствующий отклик, пристрастия станут свободными, и глаза будут искренними. Таков похвальный результат, которого мы в рамках Сияющей Религии, трудясь, стремимся достичь¹³⁴.

¹³³ Воскрешения Иисуса Христа.

¹³⁴ Вероятно, имеется в виду ситуация, когда в VIII в. началось завоевание Мавераннахра арабами, практиковавшими активное обращение в ислам местного населения. Скорее всего, под «нашим воинственным императором» подразумевается халиф. В ходе войны несколько несторианских храмов были преобразованы в мечети, однако в целом гонений на христианство не было; отношение арабов к восточным христианам сделалось впоследствии даже покровительственным. В халифате продвигались несторианские ученые и врачи, христиане занимали высокие государственные посты. Несторианский католикос-патриарх основал резиденцию в Багдаде и сделался придворным халифа. Приверженцам Церкви Востока удалось добиться указа халифа, по которому епископы мелькитов (православных) и яковитов (монофизитов) должны были подчиняться их католикосу, после чего состоялось «воссоединение» несториан и монофизитов. Этот почти невероятный с догматической точки зрения союз двух противоположных «ересей» был направлен против византийского православия. Однако ислам в Мавераннахре (а затем и в Семиречье) занимал все более прочное, главенствующее положение, привлекая людей как правительственными льготами, так и понятностью и доступностью. См.: Griffith S. H. *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons Written in Arabic by*

Наш великий благотворитель, назначенный Императором пурпурно-тогий священник Исса, Великий титулярный сановник императорской резиденции, Второй Сопутствующий военный подрядчик Северного района и Смотритель Дворца [для проведения императорских] экзаменов, был по природе своей расположен мягко и щедро, его ум воспринял глубокое учение, он был прилежен в исповедании его, из далекого города Раджагриха¹³⁵ он прибыл, чтобы посетить Китай, принципы его более обширны, чем [те, что у] трех династий, его практика превосходна во всех частях [культы], поначалу он приложил свои умения к обязанностям, связанным со дворцом, постепенно же [добился того, что] его имя было записано на военных скрижалях. Когда Великий Князь (гун) Гэ Цзы, Второй Министр государства и князь Фаньяна, впервые повел военный поход в северный район, император Су-цзун сделал его (Иссу) своим помощником на марше; он был подобно когтям и зубам для герцога, а в деле воодушевления военных он был как уши и глаза, он распределял богатство, которым наделяли его, не сберегая сокровище лишь для своего собственного использования.

Он сделал приношения драгоценностями, которые были даны ему императорской милостью, он расстелил золотой ковер в знак преданности, ныне он восстановил старые храмы, сим он увеличил количество религиозных учреждений, он почитал и украшал различные сооружения, пока они не стали напоминать [раскрытое] оперение фазана во время полета, более того, он практиковал учение Сияющей Религии, он распределял свои богатства в актах благотворительности, каждый год он собирал людей, находившихся в святом служении, из четырех храмов и уважительно проводил с ними пятьдесят дней в очищении и подготовке. Нагие приходили, и их одевали, за больными ухаживали и восстанавливали их здоровье, умерших хоронили, кладя на успокоение, даже среди самых чистых и самоотверженных буддистов никогда не слышали о таком превосходстве. Одетые в белое члены Сияющей Общины, ныне, оценив [деяния] этих людей, возжелали сделать гравировку на обширной стеле, с тем чтобы вознести хвалу их щедрым деяниям».

Общие итоги деятельности несториан в эпоху Тан

Как известно, правление династии Тан в целом было эпохой религиозной терпимости и интеллектуальных поисков. Однако когда на трон

Theodore Abu Qurrah, Bishop of Harran (C. 755–C. 830 A.D.). Peeters, 1997.

¹³⁵ Раджагриха — Раджгир (хинди; राजगीर, урду; راجگیر) — город в округе Наланда в современном индийском штате Бихар.

взошел император У-цзун (841–847 гг. пр.), наибольшее влияние при дворе стали оказывать даосы, все более ревниво относившиеся даже к росту числа буддийских монастырей в стране, которых насчитывалось 5 358 уже в правление императора Сюань-цзуна (712–756 гг. пр.) — по оценкам, в 749 г. обет приняли 120 тысяч мужчин и женщин, и население монастырей продолжало расти после восстания Ань Лушаня. Но не одни лишь идеологические — экономические и политические соображения также были причиной политики, проводимой У-цзуном с 845 г. Расплодившиеся в огромных количествах монастыри обедняли людскими ресурсами войска и гражданское население, снижали доходы от налогообложения, ибо обладали налоговым иммунитетом. Таким образом, в 845 г. У-цзун упразднил 4600 монастырей и более 40 000 частных приютов монастырского типа. Сохранились лишь отличавшиеся особой красотой буддийские монастыри в больших городах. Помимо этого император отдал приказ вернуть к светской жизни приблизительно 260 000 монахов и монахинь.

В число репрессированных вошли и монастыри центрально- и западно-азиатского происхождения. В представленном дворе докладе говорилось: «Что же до *дацинь* (несторианских) и *муху* (зороастрийских) храмов, эти еретические религии не должны сохраняться, когда поражены в правах буддисты; их надлежит вынудить вернуться к светской жизни и возобновить служение своему первоначальному призванию и платить налоги, а если они иностранцы, они должны быть отосланы назад в родные места». Из этого прошения ясно, что наряду с христианами Церкви Востока персидского и сирийского происхождения, существовали и **несториане-китайцы**. За докладом последовал императорский указ, принуждавший «*дацинь* и *муху* сократиться до числа трех тысяч человек, [все же сверх этого числа] должны вернуться к светской жизни и перестать приводить в смущение обычаи Китая»¹³⁶.

Тем временем многие несториане отправлялись в Кантон и готовились к длительному путешествию домой. В Кантоне они получали известие о том, что указ У-цзуна отменен его преемником Сюань-цзуном (девиз правления Динмао, 847–860 гг. пр.). Брезжила надежда на возможность остаться — хотя бы в прекрасном южном портовом городе. Приведем свидетельство арабского автора IX в. Абу Зайда, выступившего редактором собрания дневников путешественников в танский Китай. Читатели узнали из этого собрания, что во время восстания Хуан Чао (黃巢; ум. 884 г.), захватившего Каньфу, как называли Кантон / Гуанчжоу арабы и

¹³⁶ Цит. по: *The Keikyo Institute Annual Report*. Tokyo, 2001.

персы в 877 г., были уничтожены многие жители города. «Лица, хорошо информированные об этих событиях, говорят, что, не считая китайцев, подвергшихся резне, погибло шесть с лишним тысяч мусульман, иудеев, христиан и парсов, которые жили в городе и работали в нем»¹³⁷. Цифра, без сомнения, неточна: и тем не менее остается несомненным факт, что иностранное население Кантона в IX в. было велико, и в него входило было существенное количество христиан несторианского толка¹³⁸.

Патриарх Феодосий (853–868 гг.) не упоминает епископатов в Китае в составленном им списке епископатов несторианской церкви. Это может быть следствием того, что Сияющая религия не пережила страшных преследований 845 г., инициированных У-цзуном¹³⁹.

Итак, от всех описанных на Сианьской стеле событий остался только перемещенный в музей камень. Падение Сияющего учения не зафиксировано эпиграфически, ибо восточное христианство, отсеченное от родных чинар подъемом мусульманских влияний, оказалось не в состоянии в одиночку противостоять изменчивым политическим факторам и традиционному подозрению, с которым в Китае относились к импортированным культам. Несторианство в Китае рассеялось и исчезло.

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ КИТАЙСКОГО ХРИСТИАНСТВА-Цзинцзяо

Падение династии Тан привело к быстрому увяданию несторианства в Китае. В 986 г. монах из Найрана (Наджран; область на юго-западе Аравии, где активно проповедовали сирийские христиане), в 982 г. посланный в Китай несторианским патриархом, докладывал: «Христианство в Китае вымерло; местные христиане погибли — так или иначе, церковь, которую они имели, уничтожили, и во всей [их] земле остался только один христианин»¹⁴⁰. Безусловно, эти слова нельзя всерьез считать точным отчетом о состоянии всей китайской церкви Востока. И тем не менее закат династии Тан означал исчезновение несторианской миссии из пределов собственно-Китая.

Среди особенностей ритуалов китайского «несторианства» особенно выделялось **поклонение востоку**. Сианьский памятник указывает:

¹³⁷ Цит. по: Hourani A. *A History of the Arab Peoples*. 1991.

¹³⁸ См. подробнее: Дубровская, 2020d. *Op. cit.*

¹³⁹ Chadwick H. Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy. *Journal of Theological Studies*. 1951, No. 2. Pp. 145–164.

¹⁴⁰ Brock S. P. The 'Nestorian' Church: A Lamentable Misnomer. *Bulletin of the John Ryland Library*. 1996. No. 78. Part 3. Pp. 23–35.

«Вознося молитвы в сторону востока, они торопятся по пути жизни и славы»¹⁴¹. В монгольский период читаем в «Истории района Цинцзян» (по названию города и реки с таким же названием в провинции Хубэй): «Поклонение востоку считается в этой религии главным»¹⁴². **Виллем Рубрук** (о нем подробнее в главе о францисканцах) вторит: «Затем, спустя неделю после дня избиения Невинных младенцев (4 января. — Д. Д.), нас повели ко двору, и пришли священники-несториане, о которых я не знал, что они христиане; они стали спрашивать нас, в какую сторону мы обращаемся для молитвы. Я отвечал: “К востоку”»¹⁴³.

Почитание креста как инструмента покаяния стало ключевым моментом для последователей Цзинцзяо. В соответствии с надписью на памятнике, «Он установил крест для определения четырех частей», — севера, юга, востока и Запада. Рубрук свидетельствует, что женщины монгольского имперского дома относились к кресту с большим почтением, потому что были обучены этому несторианскими проповедниками. Крест действительно занимал столь важное место в несторианской вере и жизни, что несторианские монастыри монгольского периода назывались «монастырями креста». Однако Рубрук напоминает читателям в дневнике, что несториане почитали именно крест, а не распятие¹⁴⁴.

Службы в несторианских монастырях длились по семь часов, а молитвы возносились за здоровье и за упокой. **Воскресная служба** особенно почиталась как «очищающая (омывающая) сердце и восстанавливающая чистоту».

Важнейшее место в деятельности церкви Востока занимало **таинство крещения**. На памятнике указано: «Вода и Дух крещения смывают тщету о славе и очищают человека до совершенной белизны». Это утверждение остается верным и для монгольского периода. Как пишет в 42 главе Рубрук, «В канун Пасхи несториане самым правильным образом крестили больше шестидесяти человек, и было большое общее празднование среди всех христиан»¹⁴⁵. Это замечание свидетеля-францисканца представляет большую ценность, демонстрируя отсутствие ревности к соперникам и предшественникам по христианской проповеди.

Из ранних несторианских писаний можно узнать немного о **таинстве Евхаристии**. Но записки Рубрука все же бросают некоторый

¹⁴¹ Saeki, 1937. *Op. cit.*

¹⁴² Цит. по: *The Keikyo Institute...* 2001.

¹⁴³ Рубрук Гильом де. Путешествие в восточные страны. Пер. А. И. Малеина. М., 1957. С. 139.

¹⁴⁴ Ibid. С. 146.

¹⁴⁵ Ibid. С. 161.

свет на литургию Цзинцзяо: он упоминает, что в церкви поблизости от Каракорума несториане отмечают Евхаристию с помощью большой серебряной чаши для причастия и дискаса, а в другом месте пишет: «Я служил мессу Омовения ног в четверг с помощью их серебряной чаши для причастия и дискаса; оба сосуда были весьма велики»¹⁴⁶.

В соответствии с «Книгой почитаемых», в богослужении подчеркивалась **триипостасная формула**, важная для верующих в догмат Троицы. «Мы благоговейно поклоняемся таинственной личности Бога-отца, откликающейся личности Бога-Сына и свидетельствующей личности Духа Святого. Мы поклоняемся Святой Троице — трем личностям в одной». Как видим, в этой формуле мы не находим уже никаких следов «ереси» патриарха Нестория, о которой шла речь в начале этой главы.

Сохранилось также несторианское описание богослужения, датированное 720 г., совершавшееся по особым праздникам. В соответствии с этим описанием, после исполнения псалма, в описанном случае — «Гимна вечному спасению», паства славит св. Иоанна (вероятно, цитируя коллект¹⁴⁷, произносимый на День св. Иоанна), после чего следует чтение «Книги божественного сокровенного свода» (требника), псалмов и Евангелий¹⁴⁸.

Несторианские монахи не брили бород, но выбривали тонзуру. Клир разделялся на две части: черный, в который входили монахи, и белый, в которой входили «миряне», принадлежавшие к белому духовенству. Например, женатый Ису описан как монах, которому была дарована сиреневая митра, а его отец Милис был «мирянином».

Несторианские священнослужители были хорошо известны представлениями о социальной справедливости: так, в хозяйстве служителей сияющей религии не было рабства. Вдобавок миссионеры церкви Востока были известны среди нехристиан знаниями и умениями в области медицины, чем, в числе прочего, и объяснялся их успех на протяжении долгого правления династии Тан.

В VIII в. начало развиваться и **китайское христианское псалмопение**. Один из старейших псалмов — «Во славу Святой Троицы» — был создан в Чанъани на рубеже VII и VIII вв., вероятно, представляя собой восточносирийскую форму псалма *Gloria in Excelsis Deo* (Слава Господу во Всевышних). Исследователи отмечают богатое воображение сочинителей псалма и свободно вводимые в него буддийские терми-

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Краткая молитва, читаемая во время обедни.

¹⁴⁸ Loofs F. *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine*. Cambridge, 1914.

ны, однако Дж. Фостер из университета Глазго указывает, что, скорее всего, это не заимствование терминологии, а переложение доктрины в знакомую систему мышления как единственный способ передать христианскую истину в дальневосточном окружении¹⁴⁹: *«Если поклоняться высочайшим небесам с глубоким почтением, если великая земля истинно раздумывает о повсеместном мире и гармонии, если истинная и первая природа человека получает уверенность и отдохновение, это потому что есть милостивый Отец всего сущего»*. Псалом вошел в современный сборник китайских псалмов «Псалмы вселенских восхвалений».

На Сяньском памятнике указано: «Из писаний осталось 27 книг». Неизвестно, был ли переведен на китайский язык весь Новый Завет, но уже в 720 г. в церквах Цзинцзяо читали Евангелия. Прекрасный нарратив мы обнаруживаем в упомянутой выше «Сутре Иисуса Мессии» (序聽迷詩所經; 635–638 гг.)¹⁵⁰, что делает ее самым ранним текстом Сияющей религии на китайском языке; примыкает к ней и состоящий из трех частей «Трактат о единобожии» (一神論)¹⁵¹.

Первая половина «Сутры» представляет собой учебник христианской жизни: Алобэнь сразу попытался адаптировать христианство к китайской этике. Сутра делает акцент на тройной верности: на служении Богу, служении императору и служении родителям. Перелагая десять заповедей, она снова и снова подчеркивает сыновнюю почтительность, побуждая людей служить родителям с глубоким уважением, делая все возможное, чтобы они ни в чем не нуждались. В награду почтительным детям будут гарантированы жилища в Божественном Граде. «Все живущие существа, — напоминает сутра читателям, — обязаны своим существованием родителям». Заповедь, запрещающая убийство, изменена на заповедь, запрещающую отбирание жизни и побуждение к этому других. Здесь помогавший Алобэню китайский буддист использовал собственные интерпретации и воображение, чтобы перевести христианские идеи в привычную понятийную систему. Буддийское влияние прослеживается довольно четко; в Сутре сказано, например, что: «Жизнь любого живого существа то же самое, что и жизнь человека».

Вторая часть книги особенно интересна: именно в ней китайские читатели впервые получили возможность прочесть описание Рождества Христова. «Бог в Небесах пролил Свой свет на небо и землю. В месте, где Иисус Мессия родился, жители мира увидели яркий свет на земле,

¹⁴⁹ Foster J. *The Nestorian Tablet and Hymn*. L., 1939. P. 60.

¹⁵⁰ Saeki, 1937. *Op. cit.* Pp. 114–117.

¹⁵¹ Ломанов, 1999. *Op. cit.*

звезду доброго знамения, сияющую на небе». Интересно сравнение размера Вифлеемской звезды с тележным колесом. Китайский помощник Алобэня был знаком с буддийскими сутрами, и можно предположить, что сравнение взято из буддийских источников, где с тележным колесом сравнивается размер лотоса.

В документе читаем, что при Крещении «Был слышен голос в пространстве, говорящий: “Мессия — мой сын, все люди, сущие в мире, должны подчиняться его заповедям”». Однако по Евангелию от Марка, схожее высказывание можно найти в контексте Преображения. Это может означать, что Алобэнь либо ошибся, либо использовал древний сирийский текст, в котором голос с Небес был перемещен из контекста Преображения в контекст Крещения.

Описание Страстей Господних, несмотря на архаичный язык, живо и графично, и это большое достижение переводчика и его помощника, вынужденных подыскивать слова и выражения. Описание близко следует Евангелию от Матфея: «Князь сказал: Я не могу убить этого человека. Злые люди сказали: Если этот человек не должен умереть, то что произойдет с нашими сыновьями и дочерьми? Князь Пилат попросил воды и умыл руки перед злыми людьми, сказав: Я истинно не могу убить этого человека».

Сутра резко прерывается в середине предложения, описывающего последствия Распятия. Можно предположить, что оригинальная рукопись содержала еще несколько впоследствии утерянных колонок. В любом случае, сохранилось продолжение этой сутры в «Рассуждении Мессии о милосердии», составленном в 642 г. Некоторые термины в трактате подобраны весьма искусно. Например, Святой Дух — это «Чистый ветер», Воскрешение — это «Святое преобразование». Первая часть документа была посвящена переложению Нагорной проповеди, а вторая продолжала описание жизни Христа, начинаясь с описания событий, случившихся во время смерти и воскресения Христа, о раздроблении скал, открытии гробов святых и о том, что они появлялись в течение 44 дней (Матфей 27:52). В части, посвященной Вознесению, документ заканчивается следующим образом: «Возьмите Мои слова и проповедуйте всем народам. Призывайте их прийти и быть крещенными именем Отца, и Сына и Святого Духа. Я буду с вами во всех ваших делах до конца света». Это снова напоминает о последнем стихе Евангелия от Матфея. Не вызывает сомнения, что Матфей — главное несторианское Евангелие, и Алобэнь использовал его как основу для своего описания как в «Сутре Иисуса Мессии», так и в ее продолжении.

В «Каноне почитания» (尊經; IX в.) дан список святых и писаний. Среди святых, или фагун (духовных князей), можно узнать Иоанна, Луку,

Марка, Матфея, Моисея, Давида, Павла, Азарию Вавилонского, Михаила и Георгия. В список писаний входят названия тридцати пяти книг, которые почитались церковью Китая. В них можно узнать Евангелия, Деяния апостолов, Послания Павла, Псалмы, некоторые части Пятикнижия, требник и, по меньшей мере, две оригинальные несторианские книги — «Сутру, провозглашающую происхождение и корни Святой религии» и «Сутру таинственного мира и радости». Помимо христианских книг в список были включены некоторые манихейские и астрологические труды вроде «Книги трех памятников» и «Книги четырех ворот».

Даосско-буддийский язык Сияющей религии

В процессе подавления восстания Ань Лушаня, несториане из не-китайских племен воевали бок о бок с уйгурами-манихейцами, что не могло не повлечь за собой восприятия несторианами религиозных воззрений последних. В начале и в середине правления династии Тан, китайские христиане свободно заимствовали буддийские и даосские термины и образы для выражения христианской доктрины, как видно при анализе «Сутры Иисуса-мессии». Более того, мы помним, что в надписи на Сианьском памятнике автор свободно использует для переложения христианских понятий даосские термины. Некоторые сентенции резонируют с мыслями из «Дао дэ цзин». Например, сравним фразы из надписи на памятнике: «Истинный и вечный путь чудесен, и его трудно назвать; его достоинства и польза неоспоримы и прекрасны, вынуждая нас называть его алмазным учением» с отрывком из «Дао дэ цзин»: «Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся! О беззвучная! О лишенная формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Ее можно считать матерью Поднебесной! Я не знаю ее имени. Обозначая иероглифом, назову ее *дао*. Произвольно давая ей имя, назову ее великое. Великое — оно в бесконечном движении. Находящееся в бесконечном движении не достигает предела»¹⁵².

Уже очевидно, что христиане несторианского толка в Китае свободно пользовались терминами даосизма, чтобы привлечь внимание китайских ученых мужей и придворных императора, предпочитавших религии сирийского происхождения даосизм. И тем не менее после наступления IX в. становится ясно, что «сияющие» писания делаются все более синкретическими по своей природе. То, как свободно заимствовались буддийские и даосские идеи в это время, намного превосходит тот уровень апроприации термино-

¹⁵² Ян Хин-шун. *Древнекитайский философ Лао-Цзы и его учение*. М., 1950.

логии, которым могли бы похвастаться Алобэнь и автор надписи на Сианьском памятнике Адам. В «Сутре о предельной и таинственной благодати» (志玄安樂經), христианский элемент по большей части отсутствует вовсе. Мессия в этом тексте, подобно Будде, окружен учениками, просвещает их при помощи Божественной тайны, и в конце дискурса ученики пропитываются радостью и удаляются, исполнив надлежащие церемонии. Мизансцена нисколько не напоминает происходившее на море Галилейском, зато напоминает Наланду и Бодхгайю. Однако предмет учения Христа поражает еще больше. Перед нами уже не адаптация Нагорной проповеди, какую мы видели в третьей части «Ишэнь лунь» «Трактат Благословенного» (世尊布施論第三), скорее, это рассуждение на тему о преодолении желания и достижения внутреннего мира и радости, больше характерное для буддизма или гностицизма, чем для христианства.

Исследователи порой задаются вопросом, кто именно был объектом проповеди представителей церкви Востока в Китае — китайцы ли? Возможно, основной заботой Алобэня и его последователей было удовлетворение потребностей самих несториан в Китае и в пограничных территориях, ибо они были жестоко игнорируемы материнской церковью в Персии и оставлены без епископальной и пасторальной заботы? Прихожане несторианских монастырских церквей в Чанъани и Лояне действительно в большинстве своем были персами или выходцами из Центральной Азии. Но создается ощущение, что миссионерская работа среди китайцев также являлась одной из главных задач Алобэня. Сам факт, что служба была написана по-китайски, свидетельствует о том, что в то время в состав несторианских конгрегаций должно было входить достаточное количество китайцев. Более того, из дела о преследовании иностранных религий 845 г. мы узнаем, что помимо пришлых монахов персидского и центрально-азиатского происхождения, существовал целый ряд китайских монахов, служивших в несторианской церкви. И их также должны были «принудить вернуться к мирской жизни, возобновить свои обычные занятия и платить налоги».

Миссионерский импульс был четко заявлен в *Дацинь Цзинцзяо дашэн тунчжэнь гуйфа цзань* (大秦景教大聖通真歸法讚; «Гимне о проникновении в истинное и возвращении к закону Великого мудреца»; 720 г.): «Великий Святой и Милостивый Отец использует Свою мудрость и силу, чтобы спасти сотни миллионов людей... так, чтобы они также смогли вернуться к великой правде»¹⁵³.

¹⁵³ Датировка этого гимна 720 г. помещает его после «писаний Алобэня», но до «писаний Цзин-цзина». См: Вэн Шаоцзюнь (翁紹軍; сост). *Ханьюй Цзинцзяо*

Факт остается фактом: восточное христианство в Китае было по большей части чуждым иностранным учением, не сумевшим глубоко пустить корни в китайскую почву и по-настоящему широко не принятым в народе. В несторианской церкви не случилось своего Сюань-цзана, который переложил бы христианские книги изящным и внятным китайским языком так, как тот сумел переложить буддийский канон. Адам, попытавшийся повторить подвиг Сюань-цзана для восточного христианства в Китае, был не китайцем, а происходил из Центральной Азии.

Ранние христиане в Китае полагались на поддержку Багдада и материнской церкви, базировавшейся в Персии. После падения династии Тан поддерживать связи с патриархом стало еще сложнее, новые миссионеры не имели возможности прибывать в Китай в нестабильные времена, характерные для периода смены династий. Более того, церковь Востока в Китае очень сильно зависела от патронажа императора, и падение династии неизбежно означало закат тогдашнего китайского христианства. И все же «несторианство» продолжало существовать — в Центральной Азии и вдоль границ Китая. Уже во второй половине VIII в. христианство входит в пору расцвета среди тюркских племен: в 781 г. патриарху Тимофею было предложено основать там епископский престол. Патриарх отмечал: «Царь тюрков и почти все жители страны отступились от своих древних идолов и стали христианами. Он попросил нас в письмах создать митрополичий престол в его стране, и мы это сделали»¹⁵⁴.

То был век экспансии церкви Востока: ее влияние почти полностью охватило Центральную Азию. Патриарх управлял большой церковью, в которую входили 25 митрополитов — от Месопотамии до границ Китая. На одном только кладбище в Токмаке находится более 600 надгробий, несущих большей частью сирийские надписи, датирующиеся временем с середины IX до середины XIV в. В Китае, в монастыре Сияющей религии на горе Саньбэнь в северо-восточной части уезда Фаншань провинции Хэбэй можно найти надписи на двух стелах — на датируемой 960 г. и на еще одной, относящейся к 1365 г. Надписи на стелах выполнены на сирийском языке, на них выгравирован крест¹⁵⁵. Несмотря на закат миссии в Чанъани, Лояне и Кантоне, несторианская церковь продолжала процветать вдоль границ Китая и даже в некоторых уголках в пределах границ Срединного государства.

вэньдянь цюаньши (漢語基督教文化研究所; Китайскоязычные несторианские каноны с комментариями). Гонконг, 1995. С. 162.

¹⁵⁴ Chadwick, 1951. *Op. cit.*

¹⁵⁵ Bundy, 1985. *Op. cit.*

Итак, явившиеся в Китай маршрутами Великого шелкового пути представители Церкви Востока, в силу ряда чисто исторических причин выбрали язык буддизма и даосизма для инкультурации понятий и ценностей христианства в Срединной империи. Не были забыты и конфуцианские ценности, в сторону которых «несториане» сделали ряд весьма глубоких поклонов в «Сутре Иисуса-Мессии». Успехи танских и юаньских христиан в соответствующие эпохи были довольно значительны: они были приняты при дворе, они получили как большие привилегии, так и успешно служили императорам. В стране существовали монастыри *Цзинцзяо*, монахи окормляли как приезжих христиан из Персии, Сирии и других стран Западной Азии, так и некоторое (пусть исчезающе малое) количество китайских христиан. Можно прийти к уверенному выводу, что христиане танского и юаньского Китая проповедовали христианство и выстраивали свою деятельность в Поднебесной единственно возможным образом: переводя канон на местный язык, ведя литургию и богослужебную работу в монастырях, дружа с властью. Ожидать большего успеха от проповеди иноземного учения в средневековом Китае было бы наивно. Иезуиты, явившиеся в Поднебесную через восемь веков и открывшие в Сиани «Несторианский памятник» не только познакомили с деяниями священников Сияющей религии Западный мир, но и во многом прошли теми же социальными дорогами, что, безусловно, можно объяснить не «апроприацией несторианских методов», как это порой делается в современной науке, но использованием лезвия Оккама: когда иезуиты пустились в миссионерские путешествия по ойкумене, они ничего не знали о Сианьской стеле. Ныне изучение наследия Церкви Востока в Китае переживает новый подъем, что объясняется обнаружением новых свидетельств — колонны из Лояна, несторианских гробниц и новых манускриптов. Скорее всего, наши сведения и выводы о деятельности этой первой христианской миссии в Китае будут значительно пересматриваться, но основной вывод — выбитый в камне — остается. Христианство не только добралось до Китая в VII веке, но и показало себя в этой чужеродной, но и временно космополитичной среде времен Золотого века династии Тан с самой благой стороны.

Глава 2.

Говорящие с птицами по-китайски Францисканская проповедь в Срединной империи

Will your Grace command me any service to the world's end?
I will go on the slightest errand now to the Antipodes that you
can devise to send me on; I will fetch you a toothpicker now
from the furthest inch of Asia; bring you the length of Prester
John's foot; fetch you a hair off the Great Cham's beard; do you
any embassy to the Pygmies, rather than hold three words'
conference with this harpy. You have no employment for me?¹⁵⁶

— William Shakespeare. *Much Ado about Nothing*

В 1724 г. император династии Цин Юнчжэн (雍正; 1678–1735; гг. пр.: 1722–1735) выпустил «Расширенное толкование Священного указа» (聖諭廣訓; *Шэньюй гуансюнь*)¹⁵⁷, запрещающее проповедь и исповедание христианства. Эта радикальная мера, предпринятая представителем маньчжурского дома, достаточно толерантно относившегося к свободе совести (отец Юнчжэна Канси известен знаменитым «Указом о веротерпимости» [容教令; *Жунцзяолин*] 1692 г.¹⁵⁸), стала результатом

¹⁵⁶ «Нет ли у вас какого-нибудь поручения на край света? Я готов отправиться к антиподам за пустейшим делом, готов сбежать за зубочисткой в отдаленнейший уголок Азии, принести вам мерку с ноги пресвитера Иоанна, волосок из бороды Великого Могола». У. Шекспир. *Много шума из ничего*.

¹⁵⁷ Шэньюй гуансюнь (聖諭廣訓; Расширенное толкование Священного указа). *Циндин сыку цюаньшу хуэйяо* (欽定四庫全書薈要; *Высочайше утвержденное полное собрание книг по четырем разделам*). Чанчунь, 2005. С. 16–20. С. 19а.

¹⁵⁸ См., например, Marinescu J. M. N. *Defending Christianity in China: The Jesuit Defense of Christianity in the "Lettres Edifiantes Et Curieuses" & "Ruijianlu" in Relation to the*

стечения обстоятельств, в истоке которого лежал застарелый конфликт представителей различных миссионерских орденов — ослабивших себя внутренними дразгами иезуитов и подвергших их разрушительной критике францисканцев и доминиканцев. В результате этого знаменитого «Спора о китайских ритуалах», продолжавшегося большую часть XVII в. и перетекшего в XVIII в., папа Клемент XI в 1715 г. передал императору Канси роковую буллу «Ex illa die» («С этого дня»), объявив традиционные китайские практики несовместимыми с христианскими, что повлекло гонения на миссионеров и китайских христиан, в 1742 г. Бенедикт XIV окончательно запретил соблюдение конфуцианских ритуалов при исповедовании христианства, а в 1773 г. папа Клемент XIV нанес последний удар ордену иезуитов, распустив его¹⁵⁹.

Юнчжэн впервые включил отдельное и прямое негативное упоминание католицизма — «учения Западного океана» (西洋教; *сяньцзяо*) в документ столь высокого уровня, заявив: «Так же и Учение Западного океана, почитающее Господина Небес (天主, *Тяньчжэ*), входит в число неканонических (不經; *буцзин*); но поскольку эти люди [миссионеры. — Д. Д.] понимают математику, наше правительство их использует, этого нельзя не знать» (又如西洋教宗天主亦屬不經因其人通曉歷數故國家用之爾等不可不知也)¹⁶⁰. Столь печальный результат как минимум полутысячелетней проповеди христианства в Срединной империи стал результатом не только целого клубка политических противоречий, накопившихся к концу XVII в. между жаждавшими влияния в Китае державами и поддерживаемыми ими отрядами проповедников, но и вытекал из несовместимости теорий и практик проповеди трех мощных миссионерских орденов.

Историческая картина католической проповеди в Китае справедливо представляется как триумф и трагедия наиболее успешного передового

Yongzheng Proscription of 1724. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/5164679.pdf> (дата обращения: 29.08.2020); Menegon Eu. *Yongzheng's Conundrum. The Emperor on Christianity, Religions, and Heterodoxy*. URL: https://www.academia.edu/33042809/Yongzheng_s_Conundrum_The_Emperor_on_Christianity_Religions_and_Heterodoxy_2017 (дата обращения: 29.08.2020).

¹⁵⁹ Дубровская Д. В. *Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие* (1552–1775 гг.). М., 2001. С. 180–186; Круглова М. С. «Спор о ритуалах» как пример культурного конфликта Востока и Запада. *Манускрипт*. 2018. № 5(91). С. 34–38.

¹⁶⁰ Этим высказыванием Юнчжэн продолжал и расширял седьмой пункт из «Священного указа» Канси, гласивший: «Истребляйте чуждые верования ради возвышения истинного учения» (黜異端以崇正學; *Чу идуань и чунчжэн сюэ*). См. Barmé G. R. *The Christian Conundrum of Yongzheng*. URL: <https://chinaheritage.net/journal/the-christian-conundrum-of-yongzheng/> (дата обращения: 28.08.2020).

отряда папства — ордена иезуитов¹⁶¹, тогда как усилия их предшественников, а позже и соперников, на этом поприще зачастую остаются за кадром. Это с одной стороны объяснимо: деятельность несториан географически ограничивалась трассой Великого шелкового пути, ее финальным пунктом — Чанъанью и второй танской столицей — Лояном и не могла похвастаться широтой охвата местного населения (подробнее см. соответствующую главу)¹⁶², францисканцы фокусировались поначалу на папских посольствах к монгольским правителям, а в новое время, восстанавливая свое присутствие с юга Китая, не показали ярких результатов в катехизации¹⁶³, самым же заметным результатом работы доминиканцев стала разрушительная критика иезуитов, приведшая к запрещению католической пропаганды в Китае¹⁶⁴.

Интересно рассмотреть гипотезу, в соответствии с которой знаменитая приспособительная *teologia accomodativa* иезуитов¹⁶⁵, ответственная как за успехи их проповеди, так и за гонения ордена, могла некоторым образом вытекать из теоретических наработок братьев-миноритов, как называли себя францисканцы, из сформулированных ими принципов «инкультурации»¹⁶⁶. Это предположение, основывающееся лишь на сравнении некоторых теоретических положений обоих течений католицизма, требует рассмотрения основных идеологических позиций францисканской проповеди (в рамках предлагаемой главы мы не будем повторять многожды анализировавшиеся постулаты ордена Иисуса¹⁶⁷.

¹⁶¹ Дубровская, 2001. *Op. cit.*; Лю Юньхуа (刘耘华). *Круг интерпретаций: позднеминские и раннецинские интерпретации конфуцианской классики миссионерами и их восприятие на родине* (诠释的圆环: 明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应). Пекин, 2005; Dunne G. H. *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in the Last Decades of the Ming Dynasty*. L.–Notre Dame, 1962.

¹⁶² Дубровская, 2008. *Op. cit.*

¹⁶³ D'Arelli F. Religiosi, mercanti e legati pontifici verso la Cina dei secoli VII–XIV. F. D'Arelli e P. Callieri (Eds). *A Oriente. Città, uomini e dei sulle Vie della Seta*. Milano, 2011. Pp. 70–73; De Civezza M. *Histoire universelle des missions franciscaines*. Paris, 1898.

¹⁶⁴ Дубровская, 2001. *Op. cit.* С. 160–186.

¹⁶⁵ Дубровская Д. В. Трактат «О Дружбе» Маттео Риччи как одна из причин успеха проповеди христианства в минском Китае. *Восток (Oriens)*. 2020e. № 3. С. 175–186.

¹⁶⁶ Carballo J. R. Il Vangelo in Cina. VII Centenario dell'ordinazione episcopale di Fr. Giovanni da Montecorvino, primo vescovo in Cina, in quanto nominato arcivescovo dell'attuale Pechino e Patriarca dell'Oriente. *Agenzia Fides*. URL: http://www.fides.org/en/news/25844-ASIA_CHINA_Franciscans_in_China_1200_1977_1_162_Friars_Minor_lived_in_China (дата обращения: 05.07.2020).

¹⁶⁷ См., например, Дубровская, 2001. *Op. cit.*; Dunne, 1962. *Op. cit.*



Илл. 9. Один из воображаемых портретов Франциска Ассизского, в данном случае проповедующего ослу

По: URL: <https://www.britannica.com/biography/Saint-Francis-of-Assisi/Francis-vision-and-the-stigmata-of-the-Crucified>

Ныне точки соприкосновения идеологий двух великих орденов приобретают особую актуальность. 13 марта 2013 г., после отречения папы Бенедикта XVI, Святой Престол занял аргентинец Хорхе Марио Бергольо (Jorge Mario Bergoglio; род. в 1936 г.), первый папа — не европеец с XVIII в., первый представитель религиозного ордена после Григория XVI (на престоле в 1831–1846 гг.) и первый в истории папства иезуит. Наводит на размышления имя, которое иезуит Бергольо принял при восшествии на престол святого Петра, назвавшись просто Франциском¹⁶⁸.

¹⁶⁸ Невозможно не привести небольшой культурологический комментарий. В январе нынешнего 2020 г., в правление действующего папы Франциска, вышел срежиссированный и написанный знаменитым итальянским кинематографистом Паоло Соррентино (Paolo Sorrentino; род. 1970) сериал «Новый папа» (*The New Pope*, сиквел нашумевшего «Молодого папы» / *The Young Pope* 2016 г.). Среди сюжетов «Нового папы» — восшествие на Святой Престол кардинала Томмазо Вильетти, принимающего имя Франциск II, проповедующего бедность, уравниловку и открывающего сады Ватикана беженцам из неблагополучных стран и шайкам францисканцев, напоминающих булгаковского Шарикова. (см.: *The New Pope*. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/The_New_Pope#Episodes (дата обращения: 13.08.2020).

Имя папы призвано отражать его мировоззренческие идеалы, и выбор иезуита Бергольо не исключение: почитая св. Франциска Ассизского (1181/1182–1226), он подчеркивает озабоченность проблемой бедности в мире¹⁶⁹. Подобное сращение, происшедшее в современности, позволяет углубиться и в историю мысли средневекового ордена последователей св. Франциска, чтобы попытаться рассмотреть возможность культурной апроприации некоторых идей миноритов ренессансным, контрреформаторским отрядом католицизма — орденом Иисуса.

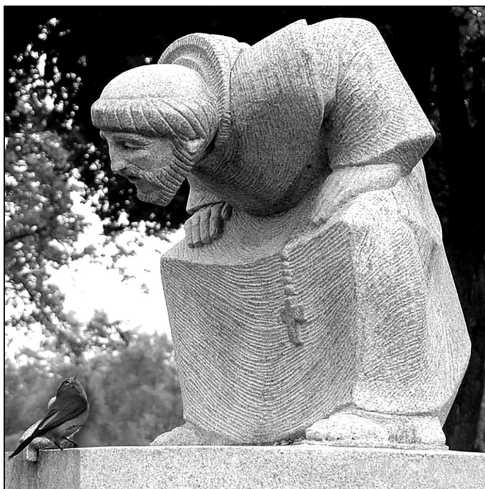
ФРАНЦИСК И ПТИЦЫ

Одна из самых популярных легенд о Св. Франциске Ассизском (*Илл. 9*) — основателе одноименного ордена рисует его проповедующим птицам. В русском языке выражение «птичий язык» с легкой руки ректора Московского университета Д. М. Перевощикова (1788–1880) означает стиль изложения, перегруженный затемняющими смысл терминами¹⁷⁰; понимание же его как своего рода «шпионского языка» сигналов или шибболета устарело. В западноевропейской традиции «птичий язык» подразумевает гораздо более эзотерическое значение, укорененное в длительной череде смыслов от всего комплекса авгурских дивинаций и библейского энохийского наречия до средневекового оккультного языка мистиков, способных понимать речь птиц, говорящих с посвященными. Удивительно, что ни один из этих смыслов не вкладывается в казус проповеди св. Франциска птицам (*Илл. 10*). Как же выглядела эта проповедь по свидетельству первого источника о взаимодействии Франциска с представителями мира пернатых?

Легенды о столь необычной мессе появились в Европе уже в XIII в. (см. один из сюжетов прославленного цикла фресок Джотто ди Бондоне (*Илл. 11*) в церкви св. Франциска в Ассизи, где основатель ордена изображен поучающим сидящих на земле птиц), но одно из первых письменных свидетельств этого удивительного деяния находится в «Жизнеописании св. Франциска» авторства св. Бонавентуры (1221–1274). Бонавентура пишет, что эпизод произошел в сложный для Франциска период, когда тот решал, удалиться от мира и полностью посвятить себя уединенной молитве или продолжить путешествия и проповедо-

¹⁶⁹ Pope Francis Explains Decision to Take St Francis of Assisi's Name. *The Guardian*. URL: <https://www.theguardian.com/world/2013/mar/16/pope-francis-st-francis-assisi> (дата обращения: 13.08.2020).

¹⁷⁰ В первую очередь характеристика относилась к речи и писаниям университетской молодежи круга А. И. Герцена, подверженной влиянию Гегеля.



Илл. 10. Скульптурное изображение св. Франциска с птицей на кладбище
Святых Петра и Павла в г. Нейпервилле, штат Иллинойс (США)

По: URL: <https://i.pinimg.com/originals/00/c0/b9/00c0b9b3cc6d3990d3635c404c02763c.jpg>. Фото © Jim Frazier

вать Евангелие. За советом будущий святой обратился к наиболее доверенным коллегам — брату Сильвестру Ассизскому (ок. 1175–1240) и будущей святой деве Кларе Ассизской (урожденная Кьяра Оффредуччо; Chiara Offreduccio; 1194–1253) и ее сестрам. Оба адресата не замедлили ответить, что сомневающемуся следует продолжать нести в мир благую весть. По свидетельству Бонавентуры, получив ответ, Франциск немедленно поднялся и «без малейшего промедления пустился в дорогу выполнять божественный указ с превеликим жаром». Однако отправился он не в ближайшую деревню или на рынок, в скопление нуждающихся во вразумлении людей, а «... пришел в место, где собралась большая стая разных птиц. Когда святой Божий (Св. Франциск. — Д. Д.) увидел их, он быстро побежал и приветствовал их, как если бы они были наделены разумом... Он подошел прямо к птицам и участливо призвал их выслушать слова Божьи, говоря: “О, птицы, мои братья и сестры, на вас лежит великая обязанность восхвалять вашего Создателя, одевшего вас в перья и давшего крылья... создавшего чистый воздух, где вы летаете и заботящегося о вас, не требуя с вашей стороны никаких забот”¹⁷¹ ... Птицы вы-

¹⁷¹ Ср. знаменитое пушкинское «Птичка божия не знает / Ни заботы, ни труда / Хлопотливо не свивает / Долговечного гнезда... *Птичка гласу бога внимлет,* / Встрепенется и поет» (выделено авт.). Возможно, А. С. читал св. Бонавентуру?



Илл. 11. Джотто ди Бондоне. Святой Франциск проповедует птицам 1297–1299. Из цикла фресок Верхней церкви св. Франциска в Ассизи

казывали радость удивительным образом: вытягивали шеи, расправляли крылья, раскрывали клювы и внимательно взирали на него... Он прошел в гущу птиц с поразительным духовным жаром, задевая их полами одеяния. Но ни одна из них не сдвинулась с места, пока человек Божий не осенил их крестным знамением... тогда все они разом улетели. Ожидавшие на дороге спутники все это видели. Вернувшись к ним, этот чистый и простой человек принялся осуждать себя за пренебрежение, ибо не проповедовал птицам раньше»¹⁷².

Бонавентуре вторит Фома из Челано, автор одного из первых жизнеописаний св. Франциска, повторяя ремарку о «пренебрежении» и добавляя: «С этого дня [Франциск] тщательно увещевал всех птиц, всех животных, всех рептилий, а также неразумные существа восхвалять и любить Создателя...»¹⁷³. Посмотрим же, как метафора беседы с птицами может быть спроецирована на проблемы миссионерской деятельности.

¹⁷² Wintz J. Saint Francis and the Birds. *Franciscan Media*. URL: <https://www.franciscanmedia.org/saint-francis-and-the-birds/> (дата обращения: 05.07.2020).

¹⁷³ *Selections From Thomas of Celano: First and Second Lives of St. Francis*. Tr. by D. Burr. URL: <http://people.bu.edu/dklepper/RN413/francis.html> (дата обращения: 29.08.2020).

ФРАНЦИСКАНСКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ МЫСЛЬ И ПРОПОВЕДЬ

Когда речь заходит об идеологической основе проповеди христианства в нехристианском мире, наличие точек соприкосновения в подходе различных миссионерских групп, казалось бы, не должно вызывать удивления. Все миссионерствующие ордена стремились идти по следам апостолов, получивших дар многоязычия в Сионской горнице в Иерусалиме в пятидесятый день после Воскресения Христа (во время Пятидесятницы «...внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились. И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святаго, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать»; Деян. 2:2–4) и недаром называли себя «апостольскими миссиями», призванными обращать язычников. Францисканцы — и почти синхронно доминиканцы — обратились к проповеди вдали от родных пиний, еще когда у католицизма в Европе практически не было альтернативы, эпоха географических открытий не началась и в самом христианском мире не было необходимости бороться за общехристианские ценности. Перед конфессионально сплоченным христианским миром стояла задача, с одной стороны, не допустить его захвата монголами, а с другой — удержать на возможно более дальних рубежах входящий в силу ислам и сарацинскую угрозу.

С 1210 г. орден начинает драматическую экспансию на земли Испании, Франции, Германии, Англии и Венгрии; первые миноритские миссионеры принимают мученическую смерть в Марокко, активно проповедуют в Палестине, а сам Франциск после неудачных попыток проповедовать арабам в рамках Пятого крестового похода отправляется в осажденную Дамьетту и в 1219 г. встречается с племянником Саладина египетским султаном аль-Камилем (1137–1238), которого он безуспешно попытался обратить в христианство¹⁷⁴.

Расширение влияния ордена виделось Франциску как своего рода возрождение и «реновация» изначальной апостольской программы церкви. При этом обновляемая миссионерская концепция несла в себе мощный эсхатологический заряд: Франциск и братья-минориты готовились ко второму пришествию Христа и окончательному спасению человечества. Отсюда и призыв к соблюдению обета бедности и стремление к как можно

¹⁷⁴ Roncaglia M. San Francesco d'Assisi in Oriente. *Studi francescani*. 1953. No. 50. Pp. 97–106; Tolan J. V. *Saint Francis and the Sultan: The Curious History of a Christian-Muslim Encounter*. Oxford, 2009.

более широкому охвату аудитории проповедью, видевшихся им условиями Последнего Суда¹⁷⁵. Искомая широта охвата предполагала включение в христианский мир мусульман, иудеев и всех остальных «неверных», в число которых достаточно скоро попадают жители Индии, «царства пресвитера Иоанна» и подданные «татарского» правителя, к которым относились монголы и китайцы времен монгольской династии Юань.

Сколь бы трогательно ни звучали рассказы Бонавентуры и Челано, они вызывают удивление: разве не было ясно из призывов Сильвестра и Клары, что проповедовать следует людям, а не первым попавшимся пернатым? Однако реакция Франциска, остающаяся одной из наиболее ярких и, возможно, абсурдных в истории миссионерства, нацелена именно на смену оптики. В сущности, речь идет об обнаружении точки опоры, используя которую можно перевернуть мир, — пусть лишь мир христианской проповеди, об отказе быть *homo sapiens*-шовинистом. Для Франциска Воплощение Христа являло собой момент, когда Бог действительно объединял себя с творением и слово становилось плотью — не только человеческой, но всего сущего. Указание Евангелия от Марка «проповедовать Благою весть каждому существу» Франциск понял буквально: помимо людей следовало наставлять на путь истинный птиц и рыб, волков и овец.

Отметим еще один момент: в отличие от эзотерического толкования «птичьего языка», не Франциск понимал речь птиц, а птицы вняли его проповеди. Франциска не интересовало то, что могли сказать ему птицы, ему было важно донести до них свой мессидж, и именно поэтому мы не находим корреляции между «птичьим языком» средневековых мистиков и этим базовым моментом, лежащим у истоков проповеднической практики францисканцев, хотя, возможно, сама витавшая в воздухе идея общения с птицами и послужила толчком к возникновению легенды.

МИНОРИТЫ И ИЕЗУИТЫ: ОБЩЕЕ И РАЗЛИЧНОЕ

Пожалуй, самый важный принцип, которого придерживались нищенствующие ордены францисканцев и доминиканцев, через некоторое время достигшие Китая, заключается именно в служении идеалу бедности: им было запрещено принимать деньги и надлежало жить ежедневной работой и подаением (недаром Виллем Рубрук, о котором речь пойдет ниже, добирался до ставки монгольского хана босиком и в процессе от-

¹⁷⁵ Roest B. *Medieval Franciscan Mission: History and Concept. Strategies of Medieval Communal Identity: Judaism, Christianity, and Islam*. Louvain, 2004. Pp. 137–161.

морозил пальцы ног¹⁷⁶). По мере продвижения монахов в университеты строгому идеалу пришлось поневоле изменить, хотя разногласия по главному вопросу о бедности возникли в руководстве ордена с самого начала. Уже Св. Бонаventura искал равновесия между монахами, пытавшимися приспособить обеты к нуждам времени, и теми, кто настаивал на безусловном соблюдении бедности. К в XIV в. спор вышел на новый виток: в 1317–1318 гг. папа Иоанн XXII осудил часть нищенствующих монахов, известных как фратичелли (*Fraticelli* — «братишки»), разногласия продолжались и в XV в., расколов орден на несколько течений, а в XVI в. привели к образованию **ордена** капуцинов — более строгой и независимой ветви францисканцев¹⁷⁷. Не удивительно, что босоногие францисканцы с большой неприязнью относились к китайским иезуитам, помимо проповеди охотно и с успехом занимавшихся бизнесом — от шелководства для торговли с Западом до крупномасштабных ростовщических операций¹⁷⁸.

Наследовавшая идеям первых собратьев Франциска Ассизского францисканская тео- и философия дала миру целый ряд великих умов, поднимавших в своих работах вопросы сущности души и материи. Среди первопроходцев францисканской мысли — св. Бонаventura, выдвинувший концепцию «формального различия» интеллектуальной, чувственной и вегетативной души¹⁷⁹. Огромный вклад в средневековую мысль сделали францисканские ученые и мистики, начиная от Святого Антония Падуанского (1195–1231), провозвестника научного метода исследования «Doctor Mirabilis» Роджера Бэкона (ок. 1220–1292), автора понятия «унивокальности бытия» богослова Дунса Скота (John Duns / Duns Scotus; ок. 1266–1308), во многом следовавшего св. Бонаventure и вместе с тем подчеркивавшего реальное различие души и «формы телесности», и их прославленного младшего современника Уильяма из Оккама (1285–1347). В отличие от традиционного до того времени понимания материи как чистой потенции, не существующей и непознаваемой отдельно, Дунс Скот полагал материю актуальной сущностью, поскольку Бог не творит чистую потенциальность¹⁸⁰; Бог также может сотворить материю

¹⁷⁶ Дубровская Д. В. Монах Рубрук между Западом и Востоком. *Vokrugsveta.ru*. URL: <http://www.vokrugsveta.ru/telegraph/history/622/> (дата обращения 05.07.2020).

¹⁷⁷ Short W. *The Franciscans*. Collegeville (MN), 1989.

¹⁷⁸ Cacciotti A., Melli M. (Eds). *I Francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli*. Milano, 2013; Noonan J. T. *A Church That Can and Cannot Change*. Notre Dame (IN), 2005. Pp. 662–677.

¹⁷⁹ Bonaventura da Bagnoregio. *Il libero arbitrio (II Sent. dist. XXV)*. Edizioni Canova, 1975. 15, a. 1, q. 2 ad 3.

¹⁸⁰ Duns Scotus. *Opus oxoniens (Op. oxon.) [The Oxford Commentary on the Four Books*

без формы¹⁸¹. Томистская концепция означенной материи как принципа индивидуации также вызывала критику со стороны Дунса Скота, выдвинувшего в качестве этого принципа «этость» (*Haecceity*) — комментарий на аристотелевское “*to ti esti*” (τὸ τί ἔστι) («то, что это есть»)¹⁸².

Уильям Оккам признавал реальное существование только у индивидуальных вещей и отрицал наличие универсальных форм как в вещах, так и в божественном уме (это ограничивало бы божественную свободу). Согласно Оккаму, материя как часть индивидуального сущего также индивидуальна, актуальна и постижима¹⁸³, а форма обладает протяженностью и частями¹⁸⁴. Их единство обеспечивается более высоким онтологическим статусом формы.

В области церковного строительства францисканцы дали Европе двух ренессансных римских пап: Сикста IV (1414–1484) и Сикста V (1521–1590) и «апостола Калифорнии» Джуниперо Серра (Junípero Serra у Ferrer; 1713–1784), прославившегося не только интеллектуальным блеском, но и жесточайшими мерами в отношении коренного населения¹⁸⁵.

В течение всего существования ордена францисканцы считали приходские обязанности и миссионерские задачи главными конфессиональными задачами, но удивительным образом великие наработки серафических мыслителей почти никак не отразились в практических приемах их проповеди.

Генерал ордена монахов-миноритов **Хосе Родригес Карвайо** (Jose Rodriguez Carballo), выступивший с докладом о деятельности францисканцев в Китае в Понтификальном университете Антонианум в Риме (The Pontifical University Antonianum) на семинаре, посвященном 700-летию назначения Джованни да Монтекорвино первым Епископом Пекинским и Патриархом Востока, суммировал францисканские принципы проповеди максимально обтекаемо: «Франциск и его монахи понимали призыв к проповеди и евангелизации как акт возвращения Господу полученного [от него] дара Евангелия». На практике это выражалось в том, что первой и основной формой «инкультурации» для францисканцев явилось обеспечение присутствия ордена в Китае: «Формирование [сообщества] истинных братьев-миноритов [в Китае]

of the Sentences]. II, dist. 12, q. 1, n. 11. Цит. по: Grenz S. *The Named God and the Question of Being: A Trinitarian Theo-ontology*. Louisville, 2005. P. 55.

¹⁸¹ Ibid. II, dist. 12, q. 2, n. 3.

¹⁸² Ibid. II, dist. 3, q. 6, n. 11.

¹⁸³ Ockham W. *Summula philosophiae naturalis*. Book I. Phys. I, 19.

¹⁸⁴ Ibid. Phys. I, 21.

¹⁸⁵ Beebe R. M., Senkewicz R. M. *Junípero Serra: California, Indians, and the Transformation of a Missionary*. Oklahoma, 2015.

означает воплощение нашей харизмы в китайской религии и культуре и, следовательно, предложение Церкви живой модели инкультурации»¹⁸⁶. В чем же выражалась эта инкультурация?

Францисканские теоретики подчеркивают важность использования «человеческих каналов» для внедрения в общество, вспоминая в качестве положительного примера подвиги Джованни Плато Карпини (ок. 1182–1252), Монтекорвино и других францисканцев, достигших ставок монгольских ханов и двора в Ханбалыке по прямому поручению папы. Далее будет подробнее показано, как этот инкультурационный заряд был постепенно утерян орденом, начавшим с перевода богослужебных книг на «язык татар» в период послов к монголам и в последующие периоды уступивших инициативу ордену Иисуса: одна из претензий францисканцев к иезуитам во время Спора о ритуалах заключалась в том, что они переводили на китайский язык слово «Бог», тогда как слово *Deus* звучит по-китайски непохоже (天主; *тяньцзю*)¹⁸⁷.

Мечта Франциска проповедовать Евангелие *всем*, включая птиц и зверей, вылилась для францисканцев на практике не в попытку понять обращаемых, но в разговор на своем языке, а принципы инкультурации воплотили в жизнь именно соперники — иезуиты, сделавшие выводы из чужих ошибок и предложившие собственные эффективные подходы: введение института светских братьев, владение науками и профессиями, полезными в практической работе при императорском дворе, готовность к переодеванию из сутаны в светское одеяние, работу с влиятельными людьми и с конфуцианскими учеными.

Францисканские миссионеры не только не использовали в проповеди собственные философские наработки, но и не смогли капитализировать пекинское «епископство» Монтекорвино и удержаться при дворе при смене династии Юань на Мин. Для выживания в Китае несмотря на все гонения наиболее эффективной проявила себя стратегия иезуитов, метивших в сердце управления страной и предложивших себя в качестве полезных трону ученых, блестяще владевших «языком птиц».

Периодизация францисканского присутствия в Китае

История францисканской миссии (по-китайски орден францисканцев называется 方濟會; *фаницзихуэй*) в Срединной империи легко разлагается

¹⁸⁶ Carballo J. R. Francescani in Cina. URL: http://www.fides.org/it/attachments/Francescani_in_Cina.doc. (дата обращения 29.08.2020).

¹⁸⁷ Willeke B. H. Documents Relating to the History of the Franciscan Missions in Shantung, China. *Franciscan Studies*. Vol. 7, 1947. No. 2. Pp. 171–187.

на пять основных периодов. В рамкой настоящей монографии основное внимание будет уделено первому и второму периодам — до XIX в.

1245–1370. Послы к монголам

Плано Карпини, Виллем Рубрук, Иоанн Монтекорвино

Первый этап начинается с отбытия из Лиона в 1245 г. в монгольские степи фра Джованни / Иоанн да Пьян дель Карпине, часто называемого Плано Карпини (Giovanni da Piano de Carpine; 1182–1252) и заканчивается временем свержения монгольской династии Юань в 1370 г., когда Святой Престол доверил миноритам второго поколения ряд важных посольских миссий на Дальний Восток в условиях надвигавшейся на христианскую Европу монгольской угрозы. Монахи выполняли разведывательные функции, собирая максимально достоверную информацию о чингизидах, их намерениях и способах ведения войны (эти задачи отнюдь не входили в противоречие с проповедью Евангелия по заветам Франциска Ассизского, хотя и отступали порой на второй план), пытались даже заручиться их военной поддержкой. Что двигало европейскими правителями в попытках сотрудничать с монголами, ведь стремление включить их в христианскую ойкумену никак не могло выступать серьезной целью на фоне всей проблематики вокруг Гроба Господня?

После стремительного завоевания Венгрии и превращения Руси в удел Джучи речь шла в первую очередь о самосохранении Европы. В 1245 г. папа Иннокентий IV (ум. 1254) заявил на Лионском соборе, что если Западу не удастся противостоять монголам, христианство подвергнется угрозе уничтожения, и снарядил миссию с целью разведать, насколько велика сохраняющаяся опасность. Так в Китай и Монголию отправился соратник и ученик св. Франциска Ассизского (1181/1182–1226) 65-летний францисканец из Перуджи Плано Карпини, не имевший почти никакого представления ни о странах, через которые ехал, ни о их языках, ни о собственном пути следования. Тем не менее, миновав Богемию, Силезию, Польшу и Россию, Карпини проехал через северные прибрежные районы Каспийского моря, мимо Арала и озера Балхаш, затем через Джунгарию и Алтай и достиг столицы Чингизидов Каракорума¹⁸⁸. 22.07.1246 г., на Большом Курултае, в день восшествия на великоханский престол хана Гуюка (1206–1248), Карпини вручил ему

¹⁸⁸ Руины Каракорума (совр. Хархорин), столицы Монгольской империи в 1220(35?)–1260 гг. на правом берегу верховий реки Орхон (центр совр. Монголии) были обнаружены в 1889 г. Н. М. Ядринцевым.

папское послание «Cum non solum...», датированное 13.03.1245. Получив ответное письмо для папы, Карпини 13 ноября того же года удостоился прощальной аудиенции и вскоре отправился в обратный путь, вернувшись домой в 1247 г.¹⁸⁹. В 1921 г. письмо Гуюка папе Иннокентию IV было обнаружено в архивах Ватикана: в нем говорилось, что успех монгольских завоеваний наглядно показывает уже имеющуюся у них божественную поддержку; Гуюк требовал подчинения папы и его приезда в ставку для проявления покорности¹⁹⁰ (Илл. 12), а сам Плано Карпини докладывал, что монголы готовы завоевать Европу за 18 лет¹⁹¹.

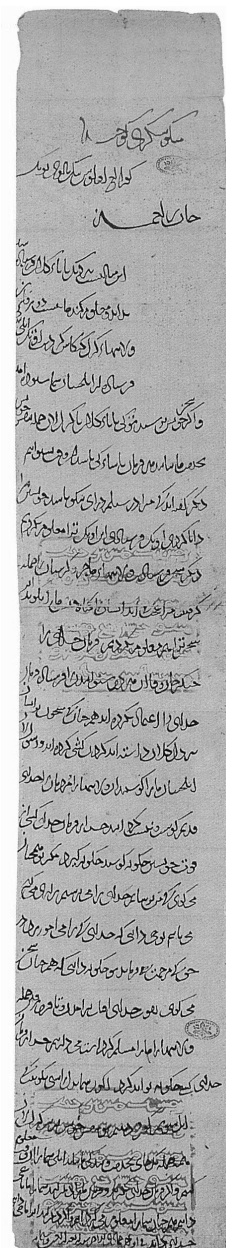
Характерная фигура этого времени — знаменитый францисканский монах фламандец **Виллем Рубрук** (Willem van Rubroeck; Gulielmus de Rubruquis; William of Rubruk, Willem van Ruysbroeck, Guillaume de Rubrouck, Willielmus de Rubruquis; 1253–1255), по поручению Людовика IX Святого (1215–1270) всего за два года (1253–1255) сходявший босиком, как и положено францисканским братьям и подобно героям эпопеи Дж. Р. Р. Толкина, из Константинополя в степь — в ставку хана Мункэ (1208–1259) и обратно. Рубрук не обратил четвертого великого кагана (в 1251–1259 гг.) Монгольской империи, брата Хубилая Мункэ в христианство, не заручился монгольской поддержкой против сарацинской угрозы на Святой земле, напротив, еще до прибытия францисканского посла Мункэ совместно с Батыем и Субэдэем провел наведший ужас на Европу Западный поход (1236–1242) и дошел до Адриатики, но создал знаменитую книгу, обычно называемую по-русски «Путешествие в восточные страны», и представившую Европе почти реалистичное описание Монголии и Северного Китая¹⁹². Рубрук, конечно же, не был первым путешественником с Запада на Восток, как не был и первым послом европейцев к монгольским Великим ханам. Он менее известен, чем венецианский купец Марко Поло (1254–1324), и достиг в деле распространения христианства неизмеримо меньше, чем Маттео Риччи (1552–1610), но его сочинение все же можно назвать средневе-

¹⁸⁹ Rachewiltz I. *Papal Envoys to the Great Khans*. Stanford University Press, 1971.

¹⁹⁰ Цит. по: Michaud Ya. *Ibn Taymiyya. Textes Spirituels I–XVI*. Chap. XI. Oxford, 2002.

¹⁹¹ Graffin R. *Mongols et le Papauté. Revue de L'Orient Chrétien*. Т. III (XXIII). 1922–1923. Pp. 9–10.

¹⁹² *Itinerarium fratris Willielmi de Rubruquis de ordine fratrum Minorum, Galli, Anno gratiae 1253 ad partes Orientales* — изначально в форме иллюминированной рукописи, которую Рубрук преподнес Людовику IX. Итинерарий Рубрука выдержал множество изданий и был переведен на основные языки мира. См.: *Джиованни дель Плано Карпини. История Монгалов. Гильом де Рубрук. Путешествие в Восточные страны*. Перевод А. И. Малеина. М., 1957.



Илл. 12. Привезенное в Европу Плано Карпини письмо хана Гуюка папе
Иннокентию IV с требованием подчиниться. 1246 г.
По: *Dschingis Khan und seine Erben* (exhibition catalogue). München, 2005. P. 221

ковым географическим и этнографическим шедевром. Книга Рубрука познакомила Европу с жизнью, нравами и реалиями Китая и Монголии и была лишь слегка «приперчена» фантастическими деталями.

В XIII в. европейские властители были увлечены идеей заручиться союзниками в лице сотрудничества «татар» (острота сабель которых, впрочем, была хорошо известна после поражения польско-немецкого войска при Легнице 9 апреля 1241 г.; Мункэ к тому времени, впрочем повернул в родные степи). Европейцы опасались гораздо более актуальной угрозы сарацин на Святой земле и задались фантастической целью — заручиться поддержкой татар против арабов, для чего по логике и требовалось обратить монголов в христианство. Именно такую двусединую задачу французский король Людовик IX и поставил перед своим придворным монахом, отбывшим из Константинополя в Монголию 7 мая 1253 г.

Отметим, что европейцы путешествовали в Китай — страну серов, где производят драгоценный шелк (*sericum*), со времен Римской империи. Сношения между двумя краями Евразии редко выходили такими эффектными, как у знаменитых послов и путешественников, отправленных папами (Плано Карпини или Марко Поло) или королем (Рубрук), когда посол отправлялся в путь из начального пункта на Западе, добирался до самого Ханбалыка (Пекина) и возвращался домой. Люди путешествовали более короткими «перебежками», доходили, предположим, до Бухары и возвращались (при этом до той же Бухары доходили люди и с «другой стороны», из Китая, Индии, монгольских владений и т. д.) Так или иначе, но сведения о мире путешествовали во всех направлениях, хотя и дополнялись вымышленными подробностями. Тем ценнее — с точки зрения точности и полноты собранных материалов — уникальные «сквозные» путешествия. Сам факт того, что придворный монах христианского короля, «пролетая» по 80–100 километров в день, явился в ставку монгольского хана и попытался обратить его в свою веру, кажется нереальным, но преувеличений здесь нет.

Когда францисканский посол папы Плано Карпини вернулся назад, оставалось совсем недолго до начала седьмого крестового похода. История францисканской и доминиканской миссий в Китай зачастую переплетается, так, при рассмотрении кейса Рубрука нельзя не упомянуть французского доминиканца **Андре де Ложюмо** (*Andre de Longjumeau*, ум. после 1253) из Лонжюмо — маленького городка недалеко от Корбей-Эссона (*Corbeil-Essonnes* на Сене под Парижем), совершившего два путешествия на Восток — один раз по поручению того же папы Иннокентия IV (в 1245–1247 гг.), и второй раз уже по поручению Людовика IX Святого (в 1249–1251 гг.). Непосредственным толчком к посольствам

было письмо, принесенное двумя несторианскими посланниками (их имена были Давид и Марк) и полученное Людовиком на Кипре по пути в Палестину 20.12.1248 г., в котором содержались известия от одного из монгольских вождей, что внук Чингисхана Гуюк и его мать приняли христианскую веру. В письме декларировались намерения Великого хана защищать всех христиан и фигурировало предложение объединить усилия против сарацин. Приятные вести подтверждались лояльным отношением монголов к христианам-несториянам, равно как и тем фактом, что общее направление монгольской агрессии повернулось на юг, на мусульманские земли. Андре должны были сопровождать два других французских доминиканца из Шампани и Гийом (или Гвидо — точно неизвестно [Guillaume, Guido]) де Лонжюмо, вероятно, брат Андре. Послу предстояло отвезти Гуюку письма от Людовика, подарки и реликвии, относящиеся к святому кресту. Одновременно хану (и заодно несторианским епископам) написал папский легат на Востоке кардинал Одо де Шаторо (Odo / Eudes de Châteauroux; 1190–1273), прося их оказать содействие Святому Престолу. Миссия Лонжюмо покинула Кипр 27.01.1249 и достигла монгольского двора после традиционно тяжелого путешествия, продлившегося целый год.

Пока Лонжюмо боролся с традиционными трудностями пути, Гуюк умер (между 27 марта и 24 апреля 1248 г.), и с послом встретила вдова хана **Огуль-Гаймыш**, в классических традициях трактовавшая подарки Людовика как знак того, что он подчиняется монгольской власти. Вдова даже написала французскому королю ответное письмо, где высоким стилем просила его выплачивать ей ежегодную дань. Письмо нашло Людовика в Палестине весной 1251 г., а привезли его монгольские послы, которых царственная вдова послала на Запад вместе с Лонжюмо. Людовик был неприятно поражен, но не отказался от идеи искать в монголах союзника¹⁹³.

Еще одним вдохновляющим мотивом хождений к монголам была легенда о христианском властителе, обладавшем на Востоке грандиозной властью. Речь идет о легендарном царе-священнике **пресвитере Иоанне**, которого идентифицируют то с потомком архиепископа константинопольского, великого ересиарха Нестория (ок. 386 — ок. 451), основателя успешного на Востоке христианского учения, распространившегося на территории от Сирии до Китая, то с монгольским ханом Хулагу (1217–1265) или его сыном. Начиная с середины XII в. ходили упорные слухи о том, что под управлением этого могущественного правителя находились огромные территории. Царство пресвитера помещали то в

¹⁹³ Graffin, 1932. *Op. cit.* Pp. 3–84.

Индию, то в монгольские степи, а толчком к возникновению легенды, продержавшейся в целом около 400 лет, стало ходившее в списках (их известно около двухсот) поддельное письмо от пресвитера, уверявшего христианский мир в том, что далеко на Востоке существует христианское царство. **Умберто Эко** даже посвятил этой мистификации роман «Баудолино».

Рассказы о христианизации того или иного правителя монголов продолжали поступать в Европу. Вскоре после неудачного посольства Лонжюмо заговорили о том, что в христианскую веру обратился третий хан Золотой орды, внук Чингисхана и сын Батыя Сартак (ум. 1256), контролировавший территорию между Доном и Волгой и основавший Кыпчакское ханство. Людовик решил послать человека, который поздравил бы хана с такими высокими духовными достижениями. Миссия была более сфокусирована на религиозных идеях, чем предыдущие: ее участниками предстояло установить связи с христианами Центральной Азии. Во главе этой-то миссии и встал фламандский францисканец Рубрук.

7 мая 1253 г. Рубрук и его товарищ, итальянец Бартоломео из Кремоны (Bartolomeo da Cremona), ярый поборник обращения неверных, покинули Константинополь. Они пересекли Черное море, высадились в Солдаёе (ныне — Судак) и проехали через Крым на север. Далее они переправились через Дон и, путешествуя в запряженной четырьмя волами крытой повозке, 2 августа того же года добрались до лагеря Сартака. В лучших традициях уже описанной выше переписки монархов Запада с ханами Востока Людовик в письме не только поздравлял Сартака с присоединением к христианской вере, но и просил позволить миссионерам обосноваться в его землях. Во время аудиенции на Рубруке было торжественное одевание для служения мессы, он нес на подушке Библию и Псалтырь, а Бартоломео держал крест и молитвенник. Оба пели «Богородице, дево, радуйся». Хана это не впечатлило, и он отправил послов к отцу, Батыю (ок. 1207–1256), обретавшемуся на Волге.

Однако и здесь Рубруку не повезло: Батый не собирался становиться христианином и, в свою очередь, доброжелательно переправил послов под Каракорум к великому хану Мункэ. В пути монахи очень страдали от холода и отсутствия приемлемой пищи, но 27 декабря 1253 года успешно добрались ко двору хана. В соответствии с требованиями ордена, монахи шли босиком и потому отморозили себе пальцы ног. Вероятно, благодаря заступничеству матери Мункэ Соргагтани, которая была христианкой-несторианкой (как и советник хана Болгай), 3 января 1254 года монгольский правитель все-таки принял путешественников и разрешил им остаться на его территории на два месяца.

Рубрук описывает хана как курносого человека среднего роста. Принимая послов, он расположился на большой лежанке в блестящей меховой одежде, похожей на тюленью шкуру. Вокруг Мункэ на шестках сидели соколы и другие охотничьи птицы. Промерзшим послам гостеприимно предложили горячительные напитки — кумыс, мед и арак (азиатский спиртной напиток из риса с добавлением патоки и сока плодов). Европейцы пить их не стали, а хан быстро захмелел и прервал встречу. Из лагеря францисканцы отправились в Каракорум, прибыли туда 5 апреля и, к своему великому удивлению, встретили там трех европейцев — французского ювелира Гийома Буше из Парижа, попавшего в плен при захвате Белграда, его жену и англичанина по имени Бэзил. В монгольской столице случился и грандиозный диспут о религиях, в котором председательствовал сам Мункэ — участвовали в нем христиане, мусульмане и буддисты.

Рубрук писал, что Каракорум обнесен земляными валами, и в каждой из четырех сторон имелись ворота. Главные строения города — дворец самого Великого хана, две мечети и одна несторианская церковь. Разнообразие церковных учреждений поразило миссионеров — подобная веротерпимость в Европе была немыслима. Но время быстро вышло. 18 августа 1254 г., окрестив пятерых монголов и вернув в лоно католицизма одного несторианского священника, монахи покинули двор хана, привычно взяв с собой письма для короля. Как всегда, в письме хан представлялся владыкой мира и требовал, чтобы французский король присягнул ему на верность, если хотел достичь того, что мы назвали бы «мирным сосуществованием».

После всех испытаний Бартоломео из Кремоны был слишком слаб и остался в Каракоруме. Рубрук же добрался до Кипра уже весной 1255 г., откуда и послал доклад королю Франции. Отметим, что до путешествия Марко Поло это было самое значительное путешествие европейца на Восток в чисто географическом смысле — по пройденному расстоянию.

Итинерарий Рубрука «Путешествие в восточные страны» — увлекательное чтение и ценнейший источник. Книга была написана на латыни и впервые напечатана в 1589 г. Сочинение францисканского монаха превосходит все, написанное до него на схожие темы, по богатству зафиксированных фактов, наблюдательности, умению схватывать суть и ясности изложения. Передавая в своем докладе совершенно невероятные легенды, Рубрук оговаривается — «я этому не верю». Монах описал состояние, в котором находился в те годы Китай, впервые идентифицировав его с той самой страной серов, зафиксировал особенности и технические умения его обитателей и особенности их письма при помо-

щи кисти (Марко Поло обошел иероглифы вниманием). Францисканец интересно трактует китайскую графику: «В одном знаке они заключают несколько букв, образующих одно слово». Это почти правильно, если только заменить «буквы» на черты или элементы, а слово — на «слог», впрочем, в большинстве случаев, располагающий отдельным смыслом.

Особенно интересным оказалось описание технологии изготовления и количества производства шелка, бумажные деньги, книгопечатание, заметки о социальном расслоении общества, о рисовом вине и кумысе. Рубрук впервые рассказал Европе о китайских врачах, которые ставят диагноз по пульсу пациента, и о том, что в лечении они используют ревеня.

Географы могут поблагодарить Рубрука за разрешение ряда спорных вопросов. Монах доказал, что Каспийское море — внутренний материковый водоем и не имеет выхода в Арктику, как считалось ранее («Брат Андрей [Лонжюмо] лично обогнул две стороны его, именно южную и восточную, я же другие две, именно северную и западную», — писал Рубрук). Попутно талантливый монах поведал об этнической близости венгров, башкир и гуннов. Естественно, в книге описано отправление монголами культа и церемонии, связанные с поклонением идолам. Рубрук внес свой вклад и в дискуссию о личности пресвитера Иоанна, описав его как недавно умершего царя монгольского (или тюркского) племени найманов.

Рубрук видел гораздо больше, чем Плано Карпини. Однако выводы обоих послов оказались одинаково неутешительными. Монголы не являются христианами, царства пресвитера Иоанна более не существует, хотя о нем и сохранились воспоминания. Еретики-несториане настолько далеко ушли от католиков Европы в вере и образе жизни, что поддержки от них ждать не приходится. Считается, что этот вывод францисканцев определил политику Папского Престола в отношении восточных христиан на весь последующий век.

Мы начали рассказ о Рубруке с отрицания выдающихся и уникальных характеристик его миссии. Но интересно, что миссия францисканца совпала с обстоятельствами, в буквальном смысле спасшими Европу. Хан Гуюк умер, и Батый прибрал к рукам власть в Золотой Орде. Вместе с Батыевой матерью возвысились несториане, которых францисканцы так очернили в своих писаниях, именно они заметно помогли Рубруку в его «сборе разведывательной информации».

Для францисканца же несториане были людьми мало моральными. Богословием они, по его мнению, не интересовались, любили роскошь, пьянствовали и прелюбодествовали (имели по несколько жен), не со-

блюдали пятичного поста и интересовались только собственными семьями, а не делами веры. Уехав, Рубрук не застал самого удивительного.

В 1253 г. начался «крестовый поход» Хулагу-хана на Ближний Восток. Крестоносцы, так желавшие монгольской помощи в борьбе против неверных, были, мягко говоря, потрясены, встретив их в Святой земле. Некоторые даже открыто выступили против уже неожиданной подмоги на стороне арабов. Что же до Виллема Рубрука — монаха и путешественника — то он сделал свое дело: рассказал о Западе на Востоке и о Востоке на Западе, а уж то, как эти стороны взаимодействовали на Востоке Ближнем, от него не зависело.

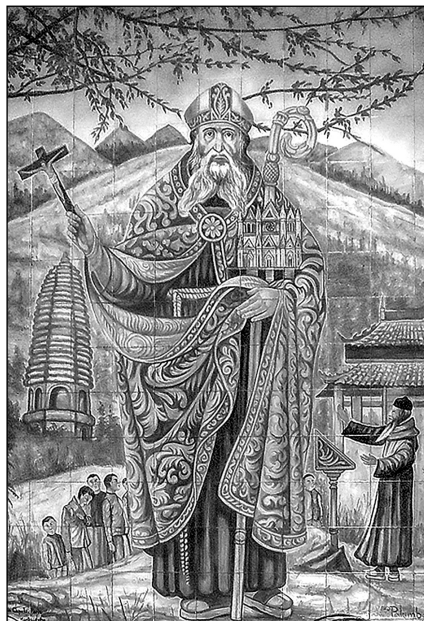
ПЕРВАЯ МИССИЯ. МОНТЕКОРВИНО

Итак, после несториан именно католики могут гордиться тем, что первыми из представителей современного христианства вошли в Китай в XIII столетии при монгольской династии Юань, основанной завоевателем Китая Хубилаем (император Шицзу; 世祖; 1260–1294 гг. пр.). Первая попытка прочной и оседлой миссии в Китае была сделана в 1288 г. Человеком, считающимся основателем первой католической миссии в Китай, стал добравшийся ко двору Хубилая через Индию итальянский францисканец-минорит **Иоанн (Джованни) да Монтекорвино** (Giovanni da Montecorvino; 1247–1328) (*Илл. 13*), уроженец Монтекорвино Ровелла, близ Салерно. Иоанн вступил в орден францисканцев и стал миссионером — сначала на Ближнем, а после и на Дальнем Востоке. Отправленный папой Николаем IV в миссию к татарам, Иоанн путешествовал через Индию и в 1294 г. достиг резиденции Хубилая — Ханбалыка (Пекина).

При дворе этого же императора приблизительно до того же времени (до 1291 г.) жил с конца 50-х гг. знаменитый путешественник венецианец **Марко Поло**, в свою очередь, прибывший в Китай с двумя доминиканцами — Гульельмо да Триполи (Guglielmo di Tripoli; ок. 1220 – ?) и Никола да Пьяченца, приданных ему новым папой Григорием X (на престоле 1271–1276) для большей авторитетности миссии, цель которой заключалась в передаче писем и приглашении прислать послов в Рим¹⁹⁴. Спустя 17 лет Хубилай все-таки разрешил Поло вернуться в Европу и в отправил с искомыми бумагами к папе¹⁹⁵. В отличие от Поло, домини-

¹⁹⁴ Ries J. *I cristiani e le religioni. Atti degli Apostoli al Vaticano II*. Jaka Book, 2006.

¹⁹⁵ Дубровская Д. В. Марко Поло: презумпция невиновности. *Вокруг света*. URL: <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/3445/> (дата обращения 21.11.2020).



Илл. 13. Воображаемый портрет Джованни де Монтекорвино. Так же часто изображают более позднего посла от папы к монголам — Джованни Мариньоли.

По: URL: <https://cristianesimocattolico.wordpress.com/2018/02/23/giovanni-da-montecorvino-lanti-marco-polo-del-cristianesimo/>

канцы не оставили известных записей об этом путешествии, но прочная коллаборация Il Millione с представителями ордена доминиканцев продолжилась уже в Европе¹⁹⁶.

Просветительская работа отца Джованни да Монтекорвино стоит особняком в первый период францисканской миссии: он был благосклонно и уважительно принят внуком Хубилая Темур-ханом (император Чэн-цзун [成宗] монгольской династии Юань в Китае; 1294–1307 гг. пр.). Вскоре отец Джованни принялся за апостольские труды.

Несмотря на симпатии Хубилая к европейцам, несториане, рассеянные по всему Китаю¹⁹⁷ и управляемые епископом, жившим в Ханбалыке, отнеслись к Монтекорвино крайне враждебно и преследовали его

¹⁹⁶ Об Иоанне Монтекорвино подробнее см. *Osservatore Romano*. 1932. No. 163, 268, 286 и, в особенности, 1933. No. 72; Jorio F. *Beato Giovanni da Monte Corvino dell'Ordine dei frati minori: Primo missionario in Cina e primo arcivescovo di Pekino*. Montecorvino Rovella, 1932; *Collectanea Franciscana*. Assisi, 1934. Pp. 245–248.

¹⁹⁷ Архим. Палладий. Старинные следы христианства в Китае. *Восточный сборник*. Т. I. СПб, 1872. С. 34.

всевозможными обвинениями. После больших трудов Монтекорвино удалось построить в Ханбалыке две церкви и крестить, по его собственным сообщениям, до 6 000 человек. Многие представители тогдашней знати вняли проповеди Монтекорвино: в его двух церквях пело до 150 молодых татар, обученных им чтению латинского и греческого; певцов слушал иногда и сам император. Благодаря такой поддержке Монтекорвино изучил монгольский язык, на который постепенно перевел Новый Завет и Псалмы Давида, 30 книг гимнов и два бревиария. Несмотря на усиленные просьбы Монтекорвино, папа долго не присылал подкрепления деятельному проповеднику.

Особенно ценны упоминавшиеся достижения Монтекорвино по инкультурации литургии через перевод на монгольский и староуйгурский язык, которым пользовалась монгольская элита, Псалмов и Нового Завета. Манускрипты перевода не сохранились, но Иоанн упоминал свой труд в двух письмах папе (от 8 января 1305 г. и 13 февраля 1306 г.). Уже в первый год легат успешно обратил в христианство онгутского (одно из монгольских племен) «князя» (вана) «Георгия» (闊里吉思; Колицзисы)¹⁹⁸, принадлежавшего ранее к церкви Востока, как и многие его соплеменники, владетеля территории к северу от Великой китайской стены¹⁹⁹, и близкого родственника хана, женатого на его сестре²⁰⁰. Георгий даже построил на землях нынешней Внутренней Монголии католическую церковь, открытую археологами в XX в. В конце 1296 г. сына Колицзисы окрестили Иоанном²⁰¹ в честь францисканского миссионера.

До 1303 г., в течение одиннадцати лет, Монтекорвино оставался в миссии один, а в 1303–1304 гг. к нему присоединился немецкий монах Арнольд из Кельна²⁰². Уже в 1298–1299 гг. в Ханбалыке строится первая христианская церковь, в 1305 г. появилась вторая, и в 1318 г. — третья²⁰³.

¹⁹⁸ Li Tang. Rediscovering the Ongut King George: Remarks on a Newly Excavated Archaeological Site. *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies in East Syriac Christianity in China and Central Asia*. Lit Verlag, 2013. Pp. 255–266.

¹⁹⁹ Князь, получивший христианское имя Георгий, упоминается в: Сун Лянь (宋廉). *Юаньши*. Пекин, 1976. Цз. 118, л. 8 (об.) как Гаодянь, а его христианское имя восстанавливается по эпиграфическим источникам как Колицзисы, то есть, Георгий. См.: Li Tang. The Ongut Nestorian King George in Medieval Chinese, Latin and Syriac Sources. *Syrische Studien. Beiträge zum 8. Deutschen Syrologen-Symposium in Salzburg*, 2014. Münster, 2016. Pp. 227–243.

²⁰⁰ O'Toole G. B. John of Montecorvino. *Bulletin of the Catholic University of Peking*. 1929. Pp. 36–37.

²⁰¹ *Юаньши*, 1976. Ibid. Этот человек назван там Шу-ань (術安), то есть, Иоанн.

²⁰² Van Den Wyngaert A. *Sinica Franciscana*. Collegium s. Bonaventurae, 1929. Pp. CIX, 347.

²⁰³ D'Ellia P. M. *The Catholic Missions in China*. Shanghai, 1934. P. 25.

В 1307 г. папа Клемент V, воодушевленный успехом миссионера, послал к нему семерых францисканских епископов-суффраганов, которым было поручено произвести Монтекорвино в сан епископа Пекинского и *summus archiepiscopus* — главного / общего архиепископа всех сопредельных стран. До места назначения в 1308 г. добрались лишь три посла — Герардо Альбуини (Gerardus; Gerardo Albuini; ум. 1318), Перегрино де Кастелло (Peregrinus de Castello; ум. 1322) и Андреа да Перуджа (Andreas Perusinus; ум. 1332) (взамен погибшим в 1312 г. в Китай отправились еще трое суффраганов). В том же 1308 году они и произвели Иоанна в архиепископы.

В 1313 г. архиепископ создал новый епископат в Цюаньчжоу (泉州; иначе — Цайтун), в провинции Фуцзянь, где построила собор богатая дама армянского происхождения. Первым епископом в Цюаньчжоу стал Герардо Альбуини²⁰⁴. Другие братья-минориты отправились работать в Ханчжоу (ныне в пров. Чжэцзян) и в Янчжоу (ныне в пров. Цзянсу) в надежде основать там филиалы миссии. В 1318 г. Монтекорвино как архиепископу Ханбалыка помогли два епископа: Андреа да Перуджа и Пьетро да Фиренце (Pietro da Firenze; ум. 1362)²⁰⁵.

Для обеспечения преемственности христианизации Монтекорвино окрестил около сорока местных мальчиков семи–одинадцати лет, обучая их латыни и премудростям католической литургии, для чего создал знаменитый хор мальчиков. Именно рукоположение Монтекорвино епископом Пекинским и Патриархом всего Востока в 1309–1310 г. позволило францисканцам не так давно торжественно отметить семисотлетие своей Китайской миссии в 2010 г. Более всего опасаясь того, что его труды канут в Лету после смерти, в 1305 г. Монтекорвино написал письмо²⁰⁶, которое надеялся довести до сведения Папы Римского, где утверждал: «Будь у меня хотя бы два-три брата в помощь, возможно, удалось бы окрестить и самого хана-императора»²⁰⁷. На следующий год в Европу отправилось еще одно письмо, переданное папе Клементу V в Пуатье, где находилась тогда папская резиденция²⁰⁸. По смерти Монтекорвино в 1328 г. обращенных римскими миссионерами по разным провинциям Китая насчитывалось до 30 000.

²⁰⁴ Matrode H. *Notes sur le Bx. Odoric de Pordenone (1265–1331), extrait des «Etudes Franciscaines»*. Paris, 1929; *VI Centenario del B. Odorico da Pordenone*. I. Pp. 151–153.

²⁰⁵ Van Den Wyngaert, 1929. *Op. cit.* P. 367.

²⁰⁶ Ibid. Pp. 345–351.

²⁰⁷ Ibid. P. 349.

²⁰⁸ Ibid. Pp. 351–355.

Несколько лет спустя, в 1322 г. еще один францисканец, **Одори́ко да Порденоне** (Odorico da Pordenone; 1265–1331)²⁰⁹, сопровождаемый отцом Джеймсом Ирландским, прибыл в Цзайтун, где обнаружил два францисканских монастыря. Проследовав на север и миновав Фучжоу, Ханчжоу²¹⁰, Нанкин, Янчжоу²¹¹, Линьцин и Цзинин по Великому каналу, он достиг Ханбалыка²¹², где проработал три года, вероятно, с 1325 по 1328 г., и обратил в христианство довольно много местных жителей. В Ханчжоу Одорико встретил четырех францисканских монахов и нескольких купцов-христиан и путешественников. Одорико был принят в доме католика, где к нему обращались «ата», то есть, «отец», и называли его «раббан Франчи»²¹³. Поставив своей целью обратиться к Папе Римскому и попросить его послать с ним для апостольской работы в следующее путешествие в Китай группу из пятидесяти монахов, Одорико покинул Китай и отправился в Европу (возможно, в 1328 г.).

Порденоне следовал через Шэньси, Сычуань, Тибет, Бадахшан, Персию и Армению и в результате этого сложного путешествия прибыл в Италию в 1330 г., а умер в Удине 14 января 1331 г. Ни одна дата жизни Одорико Порденоне не подтверждена с абсолютной точностью, за исключением даты выпуска его «Мемуаров» (Memoirs; 1330) и, вероятно, даты смерти (1331 г.). Тем не менее отец Жером Голубович (Jerome Golubovich), специализирующийся на истории ордена францисканцев, пришел к следующим заключениям касательно хронологии этого чудесного путешествия. В соответствии с его выводами, Одорико Порденоне²¹⁴ родился в 1265 г., вступил в орден францисканцев в возрасте пятнадцати лет, то есть, в 1280 г., был введен в священнический пост в возрасте 25 лет, то есть, в 1290 г., впервые поехал на Восток в 1296 г., затем вернулся в Венецию, и снова отправился оттуда на Дальний Восток в

²⁰⁹ *Archivium Franciscanum Historicum*. Anno X, 1917. Fasc. I–II. Pp. 17–46; *Biblioteca Bio-Bibliografica di Terra Santa*. III, 1919. Pp. 374–393; I Nuovi e piu Accerati Dati Cronologici del Beato Odorico. VI Centario del B. Odorico da Pordenone. 1930. No. 3. Pp. 41–43.

²¹⁰ Van Den Wyngaert, 1929. *Op. cit.* Pp. 465–466.

²¹¹ В Янчжоу в то время был францисканский монастырь и три несторианские церкви, одна из которых была построена в конце XII в. богатым купцом по имени Аавраам (см предыдущую главу, посвященную несторианам). См. Van Den Wyngaert, 1929. *Op. cit.* P. 469; *T'ong Pao*, 1914. P. 638.

²¹² Van Den Wyngaert, 1929. *Op. cit.* p. 474.

²¹³ *Ama* — тур. «отец». См. *Le Petit Messager de Ningpo*. July 1916–August 1917, где опубликована серия статей об Одорико Порденоне в Чжэцзяне.

²¹⁴ Одорико Порденоне принадлежал к роду Маттиусси (Mattiusi) и родился в Вилланове, в деревне рядом с Порденоне. VI Centenario... 1930. *Op. cit.* Pp. 65–58.

1314 г., затем вернулся в Италию в 1330 г. и умер 14.01.1331 в возрасте 65 или 66 лет²¹⁵.

После смерти первого епископа Цзайтунского — Герардо Альбуини, в 1318 г., его преемником назначили Перегрино да Кастелло, но и он вскоре умер (в 1322 г.). Ему наследовал на этом посту упомянутый выше соратник Монтекорвино Андреа да Перуджа, который, однако, уже не оставил после себя преемника. Умер Андреа в 1332 г., успев построить новую церковь и большой монастырь.

Нечто подобное случилось и с архиепископским престолом в Ханбалыке. Когда в 1333 г. Папа Иоанн XXII узнал о смерти Джованни да Монтекорвино в 1328 г., он назначил его преемником еще одного францисканца по имени **Николас**, но никому неизвестно, достиг ли этот Николас пункта приписки.

В 1336 г., при последнем юаньском императоре Тогон-Темуре (правившем в 1335–1340 гг. под девизом Чжияюань; 至元) христиане-аланы²¹⁶, некоторые из которых занимали высокие сановные посты при юаньском дворе, заявили о себе по случаю посольства, собиравшегося из Ханбалыка к папе Бенедикту XII. Посольская миссия в Европу состояла из шестнадцати человек, пятнадцать из которых были аланами — гвардейцами монгольского хана, а руководителем и специальным послом назначили проживавшего в Ханбалыке генуэзского купца Андало да Савиньоне, известного также как Андрей Франк (Andalò da Savignone, Andrea Franco; *Andriolus* о *Andalus*; до 1330 – ок. 1346). Миссия везла Верховному понтифику письмо с просьбой послать в Монголию нового папского легата²¹⁷, а также «жеребцов [цвета] заката и другие чудесные вещи»²¹⁸. Посольство достигло Авиньона в 1338 г. (то были времена Авиньонского пленения пап).

В ответ на просьбу папа назначил искомым легатом **Джованни де Мариньоли** (Giovanni de'Marignolli; Johannes Marignola, он же

²¹⁵ Артур Моул, однако же, этого взгляда не придерживается: Moule A. C. *Christians in China before the Year 1550*. (Repr.) Minneapolis, 2011. P. 241.

²¹⁶ Аланы, обосновавшиеся в Средние века на Кавказе и соседних территориях, были известны в китайской истории под названием *аланьяло* (阿蘭聊). См. Dubrovskaya D. Alans: The Missing Link between the Orient and the Occident during the Genghisid Era. *Languages and Cultures in the Caucasus. Papers from the International Conference "Current Advances in Caucasian Studies"*. München, Berlin, 2011. Pp. 69–79; *T'oung Pao*. 1905. Pp. 558–559; *T'oung Pao*. 1907. P. 195; *T'oung Pao*. 1914. Pp. 641, 643.

²¹⁷ Van Den Wyngaert, 1929. *Op. cit.* p. LXXXIII; английский перевод см. в: Moule, 2011. *Op. cit.* P. 196.

²¹⁸ Ibid. pp. LXXXII–LXXXIII; Moule, 2011. *Op.cit.* P. 252.

Иоанн Флорентийский; 1338–1353)²¹⁹. Мариньолли достиг Китая в 1342 г., но боясь надвигающейся политической бури, позже приведшей к падению монгольской династии Юань в Китае и послужившей передаче Небесного мандата династии Мин, покинул Китай и отправился в Европу в 1345 г., хотя Великий хан и предлагал ему остаться. Тем не менее, вернувшись в Авиньон в 1352 г.²²⁰, Мариньолли прозорливо ходатайствовал за продолжение китайской миссии. Тем временем в 1336 г. собственно да Мариньолли, принятый императором 19 августа 1342 г., и подарил ему от имени папы несколько прекрасных скакунов²²¹.

Следуя примеру предшественников, папа Иннокентий VI попросил у верхушки ордена францисканцев отобрать некоторое количество монахов для Китая и даже рукоположить некоторых из них в епископы. Об этом в анналах ордена францисканцев указано с некоторой грустью: «Ввиду последующего недостатка усердия здесь и там со стороны тех, чьей обязанностью было развивать это предприятие, оно едва ли хоть как-нибудь развилось»²²². Еще три францисканца были назначены епископами Ханбалыка: Томмазо — 17.06.1362 г., Гульельмо дель Прато (Guglielmo del Prato) 12.03.1370 г. и Джакомо да Капуа (Giacomo da Capua) 02.10.1426 г., но ни один из них так и не достиг места назначения²²³.

Таким образом, уже во второй раз после первой прививки Сияющей религии на тело Танского Китая, христианство в Срединной империи исчезло, толком не прижившись. Все усилия францисканцев пропали даром, о результатах первой последовательной католической христианизации в Китае не осталось практически никакой информации. Обычно количество китайцев, обращенных францисканцами в этот период, доводят до 30 000. Однако возникает серьезное сомнение в том, насколько серьезно были охвачены прозелитизацией сами китайцы, ибо большая

²¹⁹ *The Catholic Missions in China*. Shanghai, 1934. P. 29.

²²⁰ Van Den Wyngaert, 1929. *Op. cit.* P. 518.

²²¹ Ibid. Pp. 528–529; Дубровская Д. В. Лошадь, подарившая Китаю Запад. История одного скакуна. *Этикет народов Востока: нормативная традиция, ритуал, обычаи*. М., 2011. С. 420–429.

²²² “Tamen tepescentibus illis hinc inde qui negotum debebant promovere ulterius modicum est processus”. Этот отрывок приводится в *Analecta Franciscana*. III. P. 548. *Chronicae XXIV Generalium*, написанной в большей части до 1369 г. и, таким образом, являющейся современной факту, о котором в ней рассказывается. См. также: *VI Centenatio del B. Odorico da Pordenone*. 1930. P. 181; *Bulletin of the Catholic University of Peking*. No. 6. July, 1929. P. 17.

²²³ Brucker J. Le Pere Matthieu Ricci. *Etudes*. V. 124. Paris, 1910. P. 19.

часть обращенных относилась к некитайским национальностям, — речь идет об аланах и монголах. Так, Моул пишет: «На протяжении всего долгого XV столетия существует только *два* или, максимум, *три* упоминания о существовании *китайских* христиан»²²⁴, продолжая: «История христиан в раннем и средневековом Китае — это не история начал христианской церкви, основанной на этой земле, но, скорее, запись сведений о жизни в Китае на протяжении более долгих, или более коротких периодов времени больших или меньших групп иностранцев, которые были по названию или *de facto* христианами»²²⁵.

Ван Ден Вингерт принимает более оптимистичный взгляд на историю христианства в Китае и основывает свои заключения в основном на фактах обращения «неверных». В свою очередь историк-иезуит отец Ж. Брюкер указывает, что на рисунках к сюжетам Ветхого и Нового Завета, сделанных Джованни де Монтекорвино, китайский язык полностью отсутствует, зато присутствуют латынь, уйгурский и персидский языки и замечает: «Таким образом, возможно, что все, или почти все “неверные”, крещенные им [Джованни да Монтекорвино. — Д. Д.] принадлежали к этим племенам Центральной Азии, к союзникам и данникам монгол, которые уже прежде предоставили многих неофитов несторианам»²²⁶. То есть, по факту: «так и не удалось найти ни одной семьи в Китае, заявлявшей, или считавшей, что происходит от христиан, окрещенных Джованни де Монтекорвино и его братьями»²²⁷. Даже Поль Пельо полагает, что «это дальневосточное христианство XIII–XIV в. было по большей части **христианством некитайского населения**»²²⁸.

Почти единственным аутентичным материальным свидетельством деятельности францисканской миссии в Китае остается латинская Библия XIII в.²²⁹, возможно, написанная в Северной Италии. В XVII в. ее обнаружил выдающийся иезуит, знаток конфуцианства Филипп Купле (Philippe Couplet; 柏應理; Бай Инли; 1623–1693) в Чанчжоу, в нынешней провинции Цзянсу, в доме «язычника», утверждавшего, что книга передавалась в его семье из поколения в поколение со времен Юаньской династии. Библию привезли в Европу в конце XVII в., и она до сих пор хранится в библиотеке Лауренциана (*Biblioteca Laurenziana Medicea*) во

²²⁴ Moule, 2011. *Op.cit.* P. 150. n. 17.

²²⁵ The Primitive Failure of Christianity in China. *The International Review of Missions*. 1931. P. 456.

²²⁶ Brucker, 1920. *Op. cit.* P. 20.

²²⁷ Ibid. P. 25.

²²⁸ T'oung Pao, 1914. P. 643.

²²⁹ Van Den Wyngaert, 1929. *Op. cit.* Pp. LXXXIXI–LXXXIXIXC.

Флоренции²³⁰. Позже была найдена и ритуальная чаша²³¹, судя по всему, относящаяся к тому же периоду²³².

Тем не менее по подсчетам представителей ордена, в XIII–XIV вв. в Китай отправилось 242 минорита, включавших трех архиепископов и одиннадцать епископов²³³. Среди сохранившихся в истории имен францисканских епископов этого периода — Андреа да Перуджа (Andrea da Perugia; *Andreas* Perusinus; ?–ум. в 1332), Джерардо Альбуини (Gerardo Albuini, ?–ум. в 1318), Перегрино да Кастелло (Peregrino / Pellegrino da Castello; ?–ум. в 1322), Никола да Банциа (Nicola da Banzia / Bantia; назначен епископом в 1307 г., годы жизни неизвестны²³⁴), Андреуччи д’Ассизи (Andreucci d’Assisi / Andreuccio da Assisi; назначен епископом в 1307 г., годы жизни неизвестны²³⁵), Ульрих фон Зифридсдорф (Ulric von Seyfridsdorf / Ulrich ex Seifridsdorf (Seyfriedsdorf); назначен епископом в 1307 г., годы жизни неизвестны, умер в Индии²³⁶) и архиепископ Пекина / Ханбалыка Гульельмо да Вилланова (Guglielmo da Villanova; 1370–?)²³⁷. Однако же в тогдашней Европе, напротив, создавалось впечатление о мученичестве и неприятии францисканцев в Китае XIV в., о чем свидетельствует фреска Амброджо Лоренцетти в Сиене (Илл. 14).

Впечатляющий политический успех первой францисканской миссии обязан тому неподдельному интересу, который проявили монгольские правители Китая к потенциалу различных конфессий, способных помочь им поддерживать власть на огромных подчиненных территориях. Однако переход «Небесного мандата» к китайской династии Мин (1368–1644) ожидаемо привел к полной смене религиозной политики, и христианство в его францисканском изводе (во второй раз после первой

²³⁰ Szcześniak B. A Note on the Laurentian Manuscript Bible of the Franciscan Missionaries in China (14th Century). *Monumenta Serica*. Vol. 16, No. 1/2 (1957). Pp. 360–362; Moule, 2011. *Op. cit.* P. 85.

²³¹ D’Elia P. M. Une trouvaille? Un Calice Catholique Chinois du XIV Siecle. *CCS (Collectanea Commissionis Synodalis)*. 1930. Pp. 715–723; Spada N. Il Calice di Feng Ch’aj. *Arte Cristiana*. 1932. Febbraio. Pp. 34–37.

²³² О первых францисканцах в Китае см. также в: Cordier H. Le Christianisme en Chine et en Asie Centrale sous les Mongols. *T’oung Pao*. 1917. Pp. 90 ff.

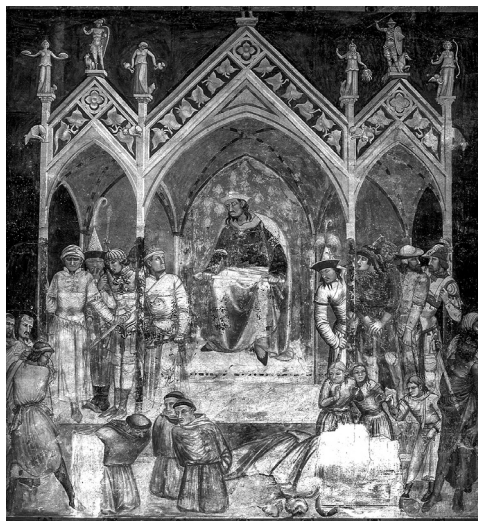
²³³ Carballo, 2020. *Op. cit.*

²³⁴ Bishop Nicola da Bantia, O.F.M. *catholic-hierarchy.org*. URL: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bbantia.html> (дата обращения: 05.10.2020).

²³⁵ Bishop Andreuccio da Assisi, O.F.M. *catholic-hierarchy.org*. URL: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bassisian.html> (дата обращения: 05.10.2020).

²³⁶ Bishop Ulrich ex Seifridsdorf (Seyfriedsdorf), OFM. *catholic-hierarchy.org*. URL: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bseifrid.html> (дата обращения: 05.10.2020).

²³⁷ Van Den Wyngaert, 1929. *Op. cit.* Pp. LXXV–LXXVI.



Илл. 14. Амброджо Лоренцетти. Мученичество францисканцев на Востоке. Фреска из церкви Св. Франциска в Сиене. 1330

URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lorenzetti_Ambrogio_martyrdom-of-the-franciscans-.jpg

«несторианской» прививки на древний ствол китайской мысли) было снова отвергнуто — прежде всего и снова как иностранная доктрина. Христианству придется подождать два столетия, прежде чем его предложат Поднебесной еще раз.

В годы правления императора Ваньли (萬曆; 1572–1620 гг. пр.) христианство, изгнанное из Китая ранними Минами после падения монголов, снова проникнет в Поднебесную — вместе с португальцами. Только климат интеллектуального возрождения конца династии Мин позволил китайскому гуманизму найти точки соприкосновения с гуманизмом западным, и это произошло через иезуитских миссионеров, в частности Маттео Риччи²³⁸, о чем пойдет речь дальше.

XVI–XVIII вв. Второй подход к цели *Падроадо, патроато и PROPAGANDA FIDE*

Итак, мы помним, но в нынешнем контексте повторим снова, что частично успешные христианские миссии в Китай в Новое время начинают появляться в последней четверти XVI в. Политический климат вновь начи-

²³⁸ Дубровская, 2001. *Op. cit.*; Дубровская, 2020е. *Op. cit.*

нает благоприятствовать проповеди нищенствующих орденов (ситуация с иезуитами, к нищенствующим орденам не относившимся, отличалась более последовательным характером их присутствия в Срединном государстве, вызванным относительно поздним их проникновением в страну) лишь во времена маньчжурской — снова некитайской — династии Цин (1644–1912), императоры которой, со временем превратившись в «просвещенных деспотов», относились к миссионерам более терпимо, чем их предшественники, императоры китайской династии Мин (1362–1644). Этот второй период францисканской миссии в Китае характеризовался несколькими волнами гонений, продолжавшимися до XIX в.

С 1552 по 1583 гг., еще при Минах, пятьдесят миссионеров, принадлежащих к различным католическим орденам, безуспешно пытались проникнуть в глубь Китая — в основном, через Гуанчжоу (из них 25 были иезуитами, 22 францисканцами, двое августинцами и один доминиканцем). В нашей попытке разложить принципы и практику миссионерской проповеди по основным работавшим в Поднебесной орденам необходимо учитывать, что история их деятельности в Китае достаточно плотно переплеталась, поэтому во всех частях настоящей работы будут по мере необходимости так или иначе упоминаться они все. Соответственно, в контексте штурма закрытых ворот желанного *Катая* необходимо вспомнить и доминиканца **Гаспара да Круза** (ок. 1520–1570)²³⁹, прибывшего в Гуанчжоу в 1556 г., и августинца **Мартина де Рад**у (Martín de Rada; 德拉達; Дэ Лада; 1533–1578), в 1575 г. прошедшего несколько месяцев в провинции Фуцзянь. Подробное описание де Радой жителей Китая и их образа жизни дает возможность визуализировать обстоятельства работы францисканской миссии, с которой он контактировал в стране прибытия²⁴⁰.

В 1582 г. итальянские иезуиты **Микеле Руджери** (Michele Ruggieri; 羅明堅, Ло Минцзянь; 1543–1607) и **Маттео Риччи** (Matteo Ricci; 利瑪竇, Ли Мадоу; 1552–1610) добились разрешения основать постоянную миссию в Чжаоцине (肇慶) на юге Китая. В булле *Ex pastorali officio* от

²³⁹ Гаспар да Круз — автор нашедшей книги-описания Китая: Gaspar da Cruz. *Tractado em que se cõtam muito por estêso as cousas da China, cõ suas particularidades, e assi do reyno dormuz, cõposto por el R. padre frey Gaspar da Cruz da ordẽ de sam Domingos*. Euora: em casa de Andre de Burgos, 1569.

²⁴⁰ Де Рада — автор не менее известного труда: Rada Martín de. *Relaçion Verdadera de las cosas del Reyno de TAIBIN por otro nombre china y del viaje que a el hizo el muy Reverendo padre fray martin de Rada provinçial que fue de la orden del glorioso Doctor de la yglesia San Agustin. Que lo vio y anduvo en la provinçia de Hocquien año de 1575 hecha por el mesmo*. Bibliothèque Nationale de France en Paris, Fonds Espagnol, Cod. 325.9 (MF 13184), f. 15–30.

28.01.1585 папа Григорий XIII (на престоле в 1572–1585) предоставил иезуитам исключительные права проповеди Евангелия в Японии и Китае под патронажем португальской короны — системой *падроадо*²⁴¹. Здесь, однако, получалась некоторая нестыковка: Португалия не могла обеспечить необходимое количество священников во все курируемые ею миссии, поэтому с самого начала XVII в. приходилось набирать посланцев в Китай из числа испаноговорящих нищенствующих орденов (доминиканцев, францисканцев и августинцев), т. е. находящихся под покровительством испанского *патронато* (*patronato*)²⁴².

Именно это разделение сфер влияния во всем внеевропейском мире между Испанией и Португалией и объясняет, почему до самого конца XVII в. существовало **два официальных пути из Европы в Китай**. Более короткий маршрут подразумевал получение «виз» и билетов на корабль в пригородах Лиссабона, плавание на португальском корабле вокруг Африки и его крайней южной оконечности — «Мыса штормов» (*Cabo das Tormentas*), позже переименованного в Мыс Доброй Надежды (*Cabo da Boa Esperança*), и высадку в порту Гоа в Португальской Индии. После этого путешественник вновь садился на португальское судно и отправлялся в Макао. Более долгий маршрут предполагал отбытие испанских кораблей из Севильи. Далее путь шел через Атлантику в Мексику (Новую Испанию): путешественник должен был пересечь Центральную Америку, чтобы попасть с атлантического побережья Мексики на

²⁴¹ *Padroado* — «патронаж», соглашение между Папским Престолом и Португальским королевством (позже — Республикой Португалия), осуществлявшийся посредством серии конкордатов, через которые Ватикан делегировал управление местных церквей и предоставлял теократические привилегии португальским монархам. Возникло в начале эпохи португальских великих географических открытий в сер. XV в. и было зафиксировано папой Львом X в 1514 г. Система носила так же названия *Padroado Real* («Королевский патронаж»), *Padroado Ultramarino Português* («Португальский заморский патронаж») и с 1911 (после принятия в Португалии Закона об отделении церкви от государства), *Padroado Português do Oriente* («Португальский патронаж Востока»). Главные привилегии падроадо вытекали из двух булл папы Льва X (на престоле в 1513–1521 гг.): *Dum fidei constantiam* от 04.06.1514 и *Emmanueli Regi Portugalliae illustri* от 12.06.1514. См.: Lach D. F. *Asia in the Making of Europe*. Vol. 1. *The Century of Discovery*. Chicago, L., 1965. Pp. 230–45. В течение XX в. система постепенно была упразднена. См. Streit R. (Ed.). *Bibliotheca Missionum*. Vol. IV. *Asiatische Missionsliteratur (1245–1699)*. Freiburg–Aachen, 1928–1929.

²⁴² *Patronato*, или *Patronato regio* («Патронаж», «Королевский патронаж»), как следует из названия, — испанская система, подобная португальскому *Padroado*. В 1493 г. испанский король получил от папы Александра VI (на престоле в 1503–1492) те же привилегии, которыми в то время пользовались португальские монархи. См.: Lach, 1965. *Op. cit.* Pp. 230–45.

тихоокеанское, где находится Акапулько, там уже садился на очередной испанский корабль и пересекал Тихий океан, направлявшийся в Испанские Филиппины. Пусть с Филиппин в Китай был полон трудностей, потому что португальцы имели право арестовать любого человека, высаживавшегося в Макао без португальской визы. Поэтому испанские францисканцы предпочитали не связываться с Макао и нелегально высаживались сразу на берегу провинции Фуцзянь на Юго-Востоке Китая²⁴³.

Но началось все с тщательных сборов несколько францисканцев: 15 июля 1579 г. Педро де Альфаро (Pedro de Alfaro; ум. 1580), Агустин де Тордесильяс (Agustín de Tordesillas; 1528–1629), Себастьян де Сан Франсиско де Баэца (Sebastian de San Francisco de Baëza), Джованни Баттиста Лукарелли да Песаро (Giovanni Battista Lucarelli da Pesaro; 1540–1604) и еще три минорита отправились в Китай. Однако отправиться было мало: в Гуанчжоу братья безуспешно прождали несколько месяцев, надеясь получить вид на жительство, не получили, и в результате часть из них приняла решение вернуться на Филиппины, в Манилу — испанский миссионерский форпост в Восточной Азии²⁴⁴. Лишь Альфаро и Лукарелли решили остаться в Китае и продолжили свои труды в Макао, где францисканцы вплотную столкнулись с нетерпимостью, противодействием и прямыми атаками португальцев. В июне 1585 г. и эти двое были вынуждены покинуть Макао и в течение последующего полувека испанским францисканцам, базировавшимся в Маниле, пришлось сфокусироваться в основном на своей японской миссии (после 1593 г.)²⁴⁵.

Священная Конгрегация пропаганды веры Антонио Кабальеро

Недостаток пасторов на миссионерских полях и необходимость увеличить процент местного клира превратились в важную проблему, которую невозможно было решить даже путем вливания проповеднических сил извне системы патронажа. Святой Престол решил отделить мисси-

²⁴³ Mungello D. E. *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800*. (Critical Issues in World and International History). NY, Toronto, Plymouth, UK, 2009. Pp. 37–38.

²⁴⁴ Boxer C. R. (Ed.). *South China in the Sixteenth Century: Being the Narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, O.P. and Fr. Martín de Rada, O.E.S.A. (1550–1575)*. L., 1953.

²⁴⁵ Lemmens L. *Geschichte der Franziskanermissionen*. Münster in Westfalen, 1929. Pp. 123–24. Краткие биографии францисканских миссионеров на территории Китая можно найти в: Wyngaert A. van den (Ed.). *Sinica Franciscana. Collectio documentorum ad historiam fratrum minorum in Sinis spectantium*. Vol. II. *Relationes et epistolas fratrum minorum sæculi XVI et XVI I*. Firenze, 1933. Pp. 3–5, 95, 163 и 187–88.

онерские усилия европейцев от коммерческой и колониальной деятельности португальцев и испанцев, и **22 июня 1622 г.** папа Григорий XV (на престоле в 1621–1623) издал буллу *Inscrutabili Divinae Providentiae*, положившую основу **Священной Конгрегации пропаганды веры** (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide* для координации деятельности миссий на Востоке и создания там католической иерархии²⁴⁶. С основанием Конгрегации ответственность за миссионерскую работу вернулась в Ватикан.

Одним из первых деяний Конгрегации стала организация новых епископатов на Востоке. В начале XVII в. все побережье Южной и Восточной Азии, принадлежащее португальскому *падроадо*, находилось в юрисдикции архиепископата, базировавшегося в Гоа (Португальская Индия). Контакт между епископами, миссионерами и рядовыми христианами на столь огромной территории, безусловно, был затруднителен²⁴⁷.

Однако недопонимания с Португалией, не желавшей поступаться своими привилегиям, только возрастали, и Конгрегация пыталась разрешить эти проблемы через создание **апостольских викариатов** (*Vicariatus Apostolicus*), возглавляемых соответственно апостольскими викариями — представителями Папы Римского. **28 января 1680 г.** появился указ, установивший зависимость от викария всех миссионеров — как светских, так и религиозных. По указу все миссионеры приносили клятву верности Конгрегации.

В результате деятельности Конгрегации в Китае оказался новый десант миссионеров: иезуиты под протекцией португальского *падроадо*, французские иезуиты, испанские доминиканцы, францисканцы и августинцы с Филиппин. Конгрегация спонсировала также членов **Общества Иностранных миссий в Париже** (*Société des Missions étrangères de Paris*; М.Е.Р.) и независимых членов других орденов и конгрегаций. Из всех перечисленных миссионеров в Китай количественный перевесом обладали итальянские францисканцы. Прежде китайские миссионеры подчинялись установлениям собственного ордена или конгрегации, тогда как проповедническую работу вели более или менее независимо. Создание поста апостольского викария, имевшего ранг епископа, но остававшегося *папским* викарием, радикально изменило этот механизм. Любые инициативы миссионеров отныне ограничивались и становились объектом строгого контроля Конгрегации.

²⁴⁶ Эта институция была призвана поддерживать распространение католицизма и регулировать католические дела в не католических странах.

²⁴⁷ Standaert, 2001. *Op. cit.* P. 290.

В 1591 г. **испанские францисканцы** на Филиппинах основали там свою «Провинцию Святого Григория Филиппинского братьев серафического отца Франциска босоногого» (*Provincia Sancti Gregorii Philippinarum Fratrum discalceatorum Seraphici Patris Francisci*), ответственную за религиозные дела ордена не только на Филиппинах, но и в Китае, Японии и в некоторых латиноамериканских странах²⁴⁸. Однако их попытки проникнуть в Китай через Манилу обернулись успехом только в 1630-х гг. Первым в провинцию Фуцзянь (городской уезд Фуань; 福安) прибыл **Антонио де Санта Мария Кабальеро** (Antonio de Santa María Caballero; 利安當; Ли Аньдан; 1602–1669), приехавший в страну в 1633 г. и десятью годами позже назначенный первым **апостольским префектом** для миссий францисканцев. В ноябре 1634 г. за ним последовали Франсиско Бермудес де ла Аламеда о де ла Мадре де Диос (Francisco Bermúdez de la Alameda o de la Madre de Dios; ум. 1657) и доминиканец **Хуан Баутиста де Моралес** (Juan Bautista de Morales; 黎玉範; Ли Юйфань; ок. 1594/1597–1664), а на смену Кабальеро через некоторое время после его смерти приходит в 1675 г. Агостин(о) де Сан Паскуаль (Agostino / Agustín de San Pascual; 利安定; Ли Аньдин, или 顧安定, Цюй Аньдин; 1637–1697).

Озабоченные участием китайских христиан, обращенных иезуитами, в церемониях, связанных с поклонением предкам, францисканцы и доминиканцы в декабре 1635-го и в январе 1636-го гг. провели по этому вопросу слушания в Фуани и в близлежащем Динтоу (頂頭), после чего Кабальеро и Моралес отвезли документы процесса в Манилу. Несколько лет спустя материалы достигли Рима; им-то и было суждено сыграть важную роль в первой фазе **Спора о ритуалах** (中國禮儀之爭; «Чжунго ли'и чжи чжэн»)²⁴⁹. Манера и поведение францисканцев, прибывших в Фуань вслед за Кабальеро и практиковавших проповедь в традиционных монашеских рясах, с распятиями в руках, стала одной из причин антихристианского инцидента 1637–1638 гг. в Фуцзяни²⁵⁰, когда нескольких монахов заключили под стражу, отобрав их имущество; христианская церковь была превращена в конфуцианскую молельню.

²⁴⁸ Mensaert G. Sinæ II. Tempore hodierno (1579–1957). *Historia Missionum Ordinis Fratrum Minorum*. Vol. I. *Asia Centro-orientalis et Oceania*. Roma, 1967. Pp. 129–165.

²⁴⁹ Margiotti F. “L’atteggiamento dei francescani spagnoli nella questione dei riti cinesi.” *Archivio Ibero-Americano* XXXVIII. 1978. Pp. 125–180.

²⁵⁰ Menegon E. Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637–1638. *Monumenta Serica*. Monograph Series XLII. *Scholars from the West*. Giulio Aleni, S. J. (1582–1649) and the Dialogue between Christianity and China. Die Deutsche Bibliothek, 1997. Pp. 220–262.

Фуцзяньские события явились отражением постепенно разраставшегося конфликта вокруг китайских ритуалов; меньшинства обвиняли в своих неудачах иезуитов, которые, защищаясь от нападков францисканцев, показывали себя не с лучшей стороны, привлекали в поддержку своей позиции влиятельных людей среди китайских обращенных и т.д. Францисканцев либо выслали, либо они уехали по собственной воле²⁵¹. Таким образом Кабальеро пробыл в Макао четыре года (1640–1644) и вернулся в Китай лишь в середине XVII в.

Итак, после первоначальной неудачи Кабальеро возвращает францисканскую миссию в Китай в 1649 г., а помогает ему в этом **Буена-вентура Ибаньес** (Buenaventura Ibáñez; 文度辣, или 文都辣; Вэнь Дула; 1610–1691). На следующий год Кабальеро по пути в Корею (с целью открыть миссию и там) проезжал через Пекин, где иезуиты, еще не осознававшие роковой роли апостольского префекта в грядущем конфликте, доброжелательно посоветовали ему воспользоваться их бывшей миссией в уезде Цзинань (濟南). Так были заложены основы важной францисканской миссии в Шаньдуне, где, по подсчетам, Кабальеро и Ибаньес окрестили около 5 000 китайцев из числа бедноты²⁵².

В 1662 г. Кабальеро отправил Ибаньеса в Испанию рекрутировать новые францисканские силы. Три года спустя, вследствие «**Календарного казуса**», инициированного Ян Гуансянем (楊光先, 1597–1669)²⁵³, поведшим яростную атаку на западный календарь и на христианство в целом²⁵⁴, большинство китайских миссионеров было выслано в Гуанчжоу и Макао²⁵⁵.

Обстоятельства этого изгнания таковы. В 1665 **Ян Гуансянь** собрал все свои памфлеты под заголовком «Я не могу иначе (крайняя мера)»

²⁵¹ Francisco de Jesús Escalona (d. 1659/60), живший в Фуцзяни и Гуандуне в 1637–1396 гг., оставил примечательный рассказ о Китае тех лет. Escalona Francisco de Jesús. “Relación del viaje al reino de la gran China”, обнаруживаемый в книге: Wyngaert, 1933. *Op. cit.* Pp. 215–314.

²⁵² Standaert, 2001. *Op. cit.* P. 328. См. также о миссии в Шаньдуне: Mungello D. E. *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650–1785*. L., 2001.

²⁵³ Ян Гуансянь был китайским мусульманским конфуцианским автором и астрономом, в 1669–1665 гг. возглавлявшим Бюро астрономии (欽天監監正; Циньтянь цзяньцзяньчжэн). См.: Zhu Weizheng, Hayhoe R. Johann Adam Schall von Bell and Yang Guangxian. *Coming out of the Middle Ages: Comparative Reflections on China and the West*. NY, 1990. Pp. 81–112.

²⁵⁴ В 1659 г. Ян Гуансянь написал «Трактат об ошибках» (摘謬論; Чжаймюй лунь), критикующий основы западного календаря и первую систематический трактат, нападающий на принципы христианства «Трактат об отторжении зла» (辟邪論; Бисе лунь).

²⁵⁵ Standaert, 2001. *Op. cit.* Pp. 513–15.

(不得已; *Будэ-и*), включив туда «Жалобу, требующую наказать Религию Зла» (請誅邪教狀; *Цин чжу сецзяо чжуан*). И если первоначально «Трактат об ошибках» и «Трактат об отторжении зла» были отвергнуты правительством как несостоятельные, на сей раз Палата Церемоний Ли-бу (禮部) вняла наветам²⁵⁶. В пасквилях Ян, в частности, обвинил советника императора Шуньчжи (順治; 1644–1661 гг. пр.) иезуита-астронома Адама Шалля фон Белля (Johann Adam Schall von Bell; 湯若望; Тан Жован; 1591–1666) в смерти супруги императора императрицы Сяосянь (孝獻; госпожа Дунго; 董鄂; 1639–1660), происшедшей в 1660 г., уверяя, что Шалль выбрал неблагоприятный день для похорон ее сына в 1658 г.²⁵⁷. Во время следствия по делу у Шалля случился удар, и лишь помощь фламандского миссионера-иезуита Фердинанда Вербиста (南懷仁; Нань Хуайжэнь; 1623–1688) уберегла его от смерти. В апреле 1665 г. Шалль и его семь китайских помощников были признаны виновными и приговорены к смерти. В результате казнили были лишь пятерых китайских христиан, однако всех христианских миссионеров выслали в Макао и лишь четверо иезуитов остались в Пекине. Адам Шалль, умерший в 1666 г. не дожидаясь отмены запрета христианства, случившегося через одиннадцать лет после его смерти.

Первым францисканцем, вернувшимся на материк из изгнания (в 1672 г.), стал **Агустин де Сан Паскуаль** (Agustín de San Pascual; 利安定, или 顧安定; Ли Аньдин, 1637–1697), сначала сотрудничавший с доминиканцами в Фуцзяни, а потом (в 1677 г.) отправившийся в Шаньдун продолжать работу Кабальеро. В 1672 г. вернулся и Ибаньес, привезший четырех новых францисканских миссионеров и открывший миссию в Гуанчжоу.

На протяжении 1680-х гг. *Propaganda fide* посылала в Китай итальянских францисканских миссионеров, но так как первым апостольским викарием, прибывшим в Китай в 1684 г., стал французский епископ **Франсуа Паллу** (François Pallu; 陸方濟; Лу Фанци; 1626–1684), он вежливо попросил итальянских миссионеров воздержаться от подозрения в том, что он желает основать в Китае отдельную французскую миссию. И действительно: Паллу сопровождали итальянские францисканцы — начавший карьеру в Нанкине **Бернардино делла Кьеза** (Bernardino della Chiesa; 伊大任, или 伊大仁; И Дажэнь, 1644–1721), ставший в 1690 г. **первым Епископом Пекина Нового време-**

²⁵⁶ Wei-Cheng Chu, Hayhoe R. Johann Adam Schall von Bell and Yang Guangxian. *Coming out of the Middle Ages: Comparative Reflections on China and the West*. M. E. Sharpe, 1990. P. 239.

²⁵⁷ Mungello D. E. Chinese Rejection of Western Culture and Christianity. *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800*. Rowman & Littlefield, 2005. P. 147.

ни, Джованни Франческо да Леонесса (Giovanni Francesco Nicolai da Leonessa; 餘宜閣; Юй Игэ; 1656–1737), Джованни Баттиста Морелли де Кастельнуово (Giovanni Battista Morelli de Castelnovo; 莫兄弟; Мо Сюнди; 1655–1716) и Базилио Бролло да Джемона (Basilio Brollo da Gemona; 葉宗賢 (Е Цзунсянь), или 葉尊孝 (Е Цзуньсяо), 1648–1704). Вначале они отправились на Северо-Запад Шаньдуна, где делла Кьеза создал базу для операций итальянских францисканцев и *Propaganda fide* в префектуре Линьцин (臨清).

Вскоре прибыло еще некоторое количество францисканцев, в том числе мексиканский монах Педро де ла Пиньюэла (Pedro de la Piñuela; 石鐸琿; Ши Доянь; 1650–1704)²⁵⁸. Постепенно миссия распространила деятельность и на другие области. В 1698 г. три испанских францисканца окормляли подопечных в центральном и юго-западном Шаньдуне, шестеро в Гуандуне, двое в Цзянси и один в Фуцзяни. Некоторые проработали в Китае действительно долго, как, например, Мигель Рока (Miguel Rosa; 1661–1757), проведший двадцать лет в Фуцзяни (1696–1716) и восемь лет в Цзянси (1716–24). После гонений на христианство, открывшихся после 1724 г., большинство проповедников постепенно переместились в Гуанчжоу, а в 1732 г. одиннадцать испанских францисканцев были высланы вместе с миссионерами других орденов из Гуанчжоу в Макао. Однако, вдохновившись примером отважных итальянских собратьев, немедленно после начала проскрипций ушедших в подполье, но не покинувших материковый Китай, некоторые францисканцы последовали их примеру и тайно вернулись в места служения.

Конгрегация пропаганды старалась работать в Китае через апостольских викариев, назначенных Римом, в ущерб викариям, назначенных королем Португалии. Однако португальский суверен *дом* Педру II (Петр; Peter II; 1683–1706 гг. пр., по прозвищу “O Pacifico” — «Миротворец») был влиятельным монархом и в противовес чаяниям Конгрегации получил у нового папы Александра VIII (на престоле в 1689–1691 гг.) согласие на разделение Китая на три епархии с центрами в Пекине, Нанкине и Макао. Однако в 1696 г. Конгрегация все-таки сумела воспротивиться этому плану: размер Пекинского и Нанкинского диоцезов был уменьшен, а в оставшиеся девять провинций назначен апостольский викарий. Пекинская епархия ограничилась территорией провинций Чжили (直隸)²⁵⁹, Шандун и Ляодун (遼東省).

²⁵⁸ Rosso A. S. *Pedro de la Piñuela, O.F.M., Mexican Missionary to China and Author. Franciscan Studies*. 1948. No. 8. Pp. 250–274.

²⁵⁹ Чжили — тогдашняя провинция в Северном Китае. С XVIII в. «столичная провинция» Чжили охватывала территории современного Пекина, Тяньцзиня,

Первыми итальянскими францисканцами, внесшими значительный вклад в деятельность *Propaganda fide* в Пекинской епархии, стали Антонио Пачекко де Фрозолоне (Antonio Pasecco de Frosolone; 勞弘恩; Лао Хунэнь; 1669–1739), Габриель Антонио де Сан Джованни (Gabriel Antonio de San Giovanni; ум. 1718) и, в особенности, Карло Орази да Касторано (Carlo Orazi da Castorano; 康和之; Кан Хэчжи, или 康和子; Кан Хэцзы; 1673–1755). Когда в 1716 прибыли другие миссионеры, *Propaganda fide* определила для их деятельности провинцию Шаньси, а затем часть апостольского викариата Шаньси-Шэньси (*Vicariatus apostolicus Chensi et Chansi*; 秦晉宗座代牧區; Циньцзинь цзунцзо дай муцзюй).

Францисканские миссионеры, как и иезуиты, часто были прекрасными учеными. Так, Педро де ла Пиньюэла (Pedro de la Piñuela) завершил и опубликовал *Arte de la Lengua Mandarina* (1703), важную работу, составленную доминиканцем Франсиско Варо (Francisco Varo; 萬方濟各; Ваньфан Цзигэ, или 萬濟國; Вань Цзиго; 1627–1687)²⁶⁰. да Касторано был знаком с китайской философией и религиозными учениями. Вдобавок, ряд францисканских миссионеров также занимали различные позиции при императорском дворе в Пекине. Нужда в них особенно возросла после роспуска ордена иезуитов в 1773 г., когда двор дважды — в 1778 и 1781 гг. — выразил озабоченность тем, что на императорской службе не оставалось ни одного западного миссионера. Поэтому в 1782 г. в Гуанчжоу прибывают два францисканца — поляк Ромуальд Коцельски (Romuald Kocielski; 羅機洲, или 羅機淑; Ло Цзичжоу, или Ло Цзишу; 1759–1791) и Николас Питиккьо (Nicholas Piticchio; 畢兄弟; Би Сюнди, ум. 1791), принятые при дворе с большими почестями.

Работало в Китае и небольшое число немецких францисканцев из Баварии; среди них: Натаниель Бюргер (Nathanael Burger; 閔達耐; 1733–1780), Эвтропий Хелмер (Eutropius Helmer; 1734–1771) и Маглорий Зинг (Maglorius Sing; 1733–1773). С 1765 г. баварцы служили в апостольском викариате Шаньси-Шэньси. Бюргер в 1777 г. был назначен

провинций Хэбэй, западный Ляонин, северную Хэнань и весь современный Автономный район Внутренняя Монголия. Провинция была расформирована в 1928 г., в республиканскую эпоху.

²⁶⁰ Varo Francisco, Piñuela Pedro de la. *Arte de la lengua mandarina, compuesto por el M. Rº Pº. fr. Francisco Varo de la Sagrada Orden de N.P.S. Domingo, acrecentado y reducido a mejor forma por Nº Hº fr. Pedro de la Piñuela, Pºr y Comissario Prov. de la Mission Serafica de China. Añadiose un Confesionario muy vtil y provechoso para alivio de los nueõs Ministros*. Impreso en Canton año de 1703.

апостольским викарием, а через год — епископом Нанкина²⁶¹. В это время в Китае подвизались также и несколько португальских францисканцев, служивших епископами и священниками в Гуанчжоу, Нанкине и Пекине²⁶². Так, епископ Нанкина Эммануэль де Торрес Коста (Emmanuel de Torres Costa; 高斯達, известный также как Мануэль де Хесус Мария Хосе; Manuel de Jesus Maria José; ум. 1739), с двумя братьями по ордену проживал в Гуанчжоу двенадцать лет (1722–1734) и отправил в Нанкин в качестве генерального викария Мануэля дас Чагаса (Manuel das Chagas; ум. 1739). Позже в южной столице в течение пяти лет работал Жоао Баттиста до Эспирито Санто (João Battista do Espirito Santo), к которому присоединился ухитрившийся добраться до его епархии епископ Нанкина Франсиско де Санта Роза де Витебро (Francisco de Santa Rosa de Viterbo; 1693–1750), оставшийся в Китае на всю жизнь.

В конце XVIII в. в Китае подвизались два **португальских францисканца**: Александр де Гувей (Alexandre de Gouvêa; 湯士選; Тан Шисюань, или 湯亞立山; Тан Я-лишань, 1751–1808), член Третьего ордена францисканцев (мирян-терциариев)²⁶³ и с 1782 г. епископ Пекинский и чиновник Бюро астрономии и Антонио да Пурификасао (Antonio da Purificação, ум. 1800), переместившийся в столицу после служения в Нанкинской епархии (1787–1792).

МИНОРИТЫ, «СПОР О РИТУАЛАХ» И ЗАПРЕТ ХРИСТИАНСТВА В КИТАЕ (1724 г.)

Случай заявить о своем видении проповеди в Китае представился францисканцам во время главного миссионерского кризиса христианской катехизации в Поднебесной — в течение печально известного «спора о ритуалах», явившегося средоточием всех мыслимых противоречий, накопившихся между представителями нищенствующих орденов, ордена иезуитов и стоявшими за спинами участников конфликта евро-

²⁶¹ Pflaum G. K. *Nathanael Burger und die Mission von Shansi und Shensi, 1765–1780*. Landshut, 1954.

²⁶² Mensaert, 1967. *Op. cit.* P. 148, 150.

²⁶³ Первый орден терциариев был создан самим Франциском Ассизским в 1221 г., его члены назывались «братьями и сестрами покаяния», а в 1289 г. получили устав от папы Николая IV. Подобные ордены-терциарии создавались позже и в других католических орденах для мирян, готовых принять обеты и жить в соответствии с установлениями того или иного ордена, но не покидать мир. Порядковый номер означает третье место подобной организации после первых мужских монашеских орденов и вторых — женских.

пейских держав и Папского Престола. В ХХI в. представители ордена францисканцев предпочитают не акцентировать свою роль в драматических событиях, долгие годы сотрясавших проповеднические миссии в Китае и приведших в результате к запрещению ордена иезуитов. Более того, в упоминавшемся выступлении, посвященном 700-летию францисканского присутствия в Китае, отец Хосе Родригес Карвайо отдает дань уважения Маттео Риччи²⁶⁴, ибо агрегированный результат распространения христианства в Срединной империи во многом обязан своим относительным успехом в первую очередь именно наследникам Риччи²⁶⁵. Так, безусловно, было не всегда.

Потеряв драйв, позволивший выдающимся представителям миноритов совершить ряд заметных деяний в первый период присутствия миссии в юаньском Китае и зарекомендовать себя в Ханбалыке XIII в. как особ, приближенных к императору, францисканцы периода доминирования в Китае иезуитов зачастую отличались в основном лишь как критики и соперники представителей ордена Иисуса.

«Спор о ритуале» стал не только теологическим и философским конфликтом, вызванным проблемами сомнительной совместимости христианских догм с конфуцианскими практиками, за что ратовали иезуиты, но и отражением политической борьбы, традиционно осложнявшей жизнь христианских миссий в Китае. Суть в том, что иезуиты полагали конфуцианские традиции и ритуалы, связанные с культом предков, совместимыми с христианством, будучи всего лишь формами социальной жизни, представители же нищенствующих орденов полагали их полноценными религиозными обрядами, нагруженными суевериями и предрассудками. Различие во взглядах на возможность адаптировать христианский культ к китайскому не замедлило сказаться, вылившись в яростный спор, длившийся большую часть XVII и весь XVIII век²⁶⁶.

Проблема состояла не только в теоретических несогласиях. Из четырех католических миссионерских центров в Азии (Гоа, Малакка, Макао и Манила) первые три находились под португальской юрисдикцией, и лишь Манила относилась к испанской сфере влияния. В Китае же разделение было весьма четким: монополию на контакты с Поднебесной (миссионерскую и не только) до 1633 г. держали португальцы, базировавшиеся в Макао со своими космополитически универсальными союз-

²⁶⁴ Carballo, 2020. *Op. cit.*

²⁶⁵ См. подробнее, например в: Дубровская, 2020е. *Op. cit.*

²⁶⁶ Спор о ритуалах породил на протяжении веков целую библиотеку литературы. На русском языке он был суммирован в: Дубровская, 2001. *Op. cit.*; Круглова, 2018. *Op. cit.*; Ломанов А. В. Христианство и китайская культура. М., 2002.

никами-иезуитам. Испанцы, привязанные к своей единственной платформе, Маниле, и использовавшие соотечественников-францисканцев, всеми доступными средствами пытались проникнуть в Срединную империю. Португальцы взирали на их действия с подозрением, опасаясь, что испанцы, чьи усилия убедительно подкреплялись серебром из американских колоний, стремительно превратятся в опасного конкурента во всех коммерческих сферах. Францисканцы не могли попасть в Китай через Макао, потому что португальцы не давали их такой возможности, не без основания расценивая их как испанский авангард. Иезуиты тоже не жаждали появления представителей нищенствующего ордена, потому что усиленно поддерживали своих португальских патронов и делали большие инвестиции в торговлю шелком. Естественно, иезуиты стремились оставаться в Китае проповедниками-монополистами, а тот факт, что не всегда безоговорочно подчинялись папским указам, зачастую объясняли как раз тем, что вынужденно склонялись перед светской властью — португальской системой *падроадо*. Однако каковы бы ни были причины этих трений, францисканцы видели лишь проявления неповиновения иезуитов папской власти и их недоверие к молодому ордену только возрастало. Недоверие переросло в возмущение, когда иезуиты нашли причины проигнорировать указы папы еще до завершения спора о ритуалах.

Ситуация обострилась, как только францисканцы увидели «иезуитский Китай». Разногласия, порожденные различиями во мнениях внутри высокоцентрализованного религиозного ордена иезуитов, переросли в жестокую ссору, стремительно расширявшую круг вовлеченных сторон, затронутых дискуссией, по мере того как спор входил в XVII век. Обе стороны слали в Рим апелляции и опровержения; каждая надеялась на поддержку Святого Престола. Пожалуй, Спор о ритуалах стал самым разрушительным явлением, потрясшим католический мир в Новое время и скандализовавшим атмосферу не только в миссионерской среде в Китае, но и в высоких теологических кругах Европы, в отличие от подобного спора, касавшегося янсенизма и ограничившегося лишь Европой. В век все возрастающей грамотности, доступности книгопечатания и просвещенности образованной публики, китайские дела получили большой резонанс: споры не ограничивались устным форматом, подробно фиксировались на бумаге, а спорящие стороны с удовольствием публиковали тексты, содержащие аргументы, нападки и оправдания.

При преемнике маньчжурского императора Канси (康熙, 1661–1722 гг. пр.) Юнчжэне (雍正; 1722–1735 гг. пр.), с января 1724 г. христианство в Китае было запрещено и начаты преследования христиан

(см. начало этой главы). В октябре 1724 г. миссионеры были вынуждены отправиться в Гуанчжоу, а в августе 1732 г. большинство их переместилось в Макао — за исключением счастливиц, оставшихся служить при императорском дворе. Власти постепенно закрывали христианские церкви и передавали их китайским храмам и школам, превращали в амбары и т. д.

После запрещения христианства францисканские миссионеры ушли в подполье, как это сделал, например, Франческо Сарацени / Сарацено да Конка (Francesco Saraceni / Saraceno da Conca; 1679–1742). Некоторым удалось продержаться достаточно долго и избежать ареста. Например, Серафим Румплер (Seraphinus Rimpler) прожил в стране еще 23 года (после 1737), Франческо Мария Маньи (Francesco Maria Magni; 1725–1785) также оставался незамеченным властями и преследованиями те же благословенные 23 года (с 1762 г.), а Натаниель Бюргер целых 25 лет (после 1765 г.)²⁶⁷. С другой стороны, некоторых миссионеров все же арестовали, например, Джан Антонио Буше (Gian Antonio Buocher; 1701–1765): поначалу он работал в Шаньдуне (1731–1752), затем в Шэньси, в 1755 г. был заключен под стражу и выслан в Макао (откуда он удаленно управлял викариатом Шаньси-Шэньси, будучи в 1757 г. назначен викарием).

Причина того, что иностранные миссионеры так долго свободно проповедовали в Китае, во многом была результатом назначения их в определенные области (например, в Ханьжун; 漢中 в провинции Шэньси), тогда как другие территории оставались в ведении китайских священников. По мере того как францисканская миссия делалась все более зависимой от местных христиан, поиск новых европейских кандидатов в китайские миссионеры принимал все больший размах; отправляли и учеников-китайцев в основанный Маттео Рипой в Неаполе *Collegio dei Cinesi*²⁶⁸. Что же до количества экспатов, то обычно в Китае работал один викарий (и один священник-китаец) в Сиани, один миссионер в

²⁶⁷ Pflaum, 1954. *Op. cit.*

²⁶⁸ *Collegio dei Cinesi* был основан в Неаполе итальянским миссионером Маттео Рипой (馬國賢, Ма Госянь; 1682–1746), которого зачастую неправильно причисляют к ордену иезуитов (Дубровская, 2001. *Op. cit.*; Liščák V. Franciscan Missions to China and the Czech Crown Lands (from the 16th to the 18th Century). *Archiv orientální*. 2014. No. 82. P. 535). Колледжо предназначался для юных китайских христиан, и в 1732 г. благословлен папой Клементом XII (на престоле в 1730–1740) на обучение миссионеров китайскому языку и пропаганде христианства в Китае. Это старейшая школа (университет) синологии и востоковедения в Европе (с 2002 г. носящая название *Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"*). См., например, Круглова М. С. Маттео Рипа и его путешествие в Китай: выдержки из бортового журнала. *Восточный курьер / Oriental Courier*. 2019. № 1–2. С. 138–149.

Ханьчжуне и один в Ганьсу (после 1760 г. эта позиция тоже перешла к местным священникам). В Шанси постоянно оставались три францисканских миссионера.

После 1762 г. викарий Шаньси-Шэньси также управлял викариатом Хугуана (прежде находившимся под юрисдикцией викария Сычуани). Однако после 1762 г. там не оставалось ни одного итальянского францисканца — в Хугуан назначались только китайские священники²⁶⁹, тогда как в Шанидуне и в южной части Чжили традиционно работали два-три итальянских францисканца. Тем не менее в 1782 г. в Шаньси оставалось всего два священника — китайский Иоанн Го и викарий Антонио Мария Саккони (Antonio Maria Sacconi; 康安當, 1741–1785), поэтому нехватка миссионерских сил была весьма ощутимой²⁷⁰.

В 1784 г. из Италии в Макао прибыли четыре францисканских монаха. Во время путешествия в Шэньси их арестовали в Хубэе, что ознаменовало начало периода серьезных гонений («Великое гонение 1784–1785»; 乾隆朝大教案; *Цяньлун чао дацзяо-ань*; «Великий религиозный казус времен Цяньлуна»). Многих китайских миссионеров препроводили в Пекин, где десять из них умерли в тюрьме, среди них францисканцы Атто Бьяджини да Пистория (Atto Biagini da Pistoria; 1752–1785), Маньи (Magni) и Саккони (Sacconi). После освобождения в 1785 г. уцелевшие двенадцать проповедников либо остались в Пекине, либо уехали в Макао или Манилу.

Итак, описываемый длительный второй период присутствия францисканской миссии в Китае в конце династии Мин — при династии Цин характеризуется двумя основными аспектами. С одной стороны, в полный рост встает проблема методов христианской инкультурации, материализовавшаяся в знаменитом **Споре о ритуале**. С другой, эти теоретические споры находят самое непосредственное отражение в обстоятельствах жизни и работы миссионеров и католиков в Китае, подвергавшихся гонениям и продемонстрировавших в ответ выдающееся мужество.

Радикальное изменение в миссионерской политике было вызвано указом папы Бенедикта XIV (на престоле в 1740–1758 гг.), в 1742 г. окончательно осудившего «китайские обряды». В глазах маньчжурских императоров, ознакомившихся с указом, католическая церковь превратилась в подрывную секту, что и вызвало череду гонений, волна за волной об-

²⁶⁹ Mensaert, 1967. *Op. cit.* P. 148, 158.

²⁷⁰ [Michael of Carinthia]. *Chronica fratrum minorum de observancia Provincie Bohemorum secularibus non communicanda*, after 1505. Ms.: Library of the National Museum in Prague, a collection of manuscripts, sign. VIII F 75. P. 309.

рушивавшихся на проповедников со второй половины XVIII до первых десятилетий XIX в., с местными вариациями в провинциях. Запрет на христианство был вызван еще и тем, что власти боялись того, что люди, обратившиеся в христианство, станут объектом юрисдикции иностранного государства, что, безусловно, грозило Китаю опасностью. Однако указ Юнчжэна 1724 г., запрещавший христианство на территории Китая и высылавший иностранных миссионеров в Макао, не привел к полному прекращению деятельности францисканской миссии в Китае. Францисканцы перешли на нелегальное положение, так начали работать итальянские представители ордена, подавшие пример представителям других орденов, также ушедших в подполье в результате запрещения христианства. Миссионеры не бросили ни свою работу, ни «рабочие места», однако сама их работа превратилась в постоянный риск.

Что до реабилитации традиционных конфуцианских обрядов в глазах Ватикана, то она случилась лишь в 1939 г., когда папа Пий XII (на престоле в 1939–1958 гг.) признал их гражданский характер.

В этот период францисканские миссионеры рука об руку с доминиканцами боролись с китайскими магическими практиками и народными суевериями (включим сюда и борьбу с методами иезуитов), заклеяемыми как идолопоклонство, и прилагали усилия к евангелизации менее образованного населения (в отличие от иезуитов, принципиально работавшими с китайскими *шэньши*). Эта деятельность, исполненная героизма и толкавшая многих представителей последователей св. Франциска на путь мученичества, была столь достойной уважения, столь и наивной в плане попытки *бороться* с конфессиональными проявлениями населения, исповедовавшего собственные учения. К Спору о ритуале и роли в нем миноритов мы вернемся ниже.

«Просвещенными монархами» в зависимости от контекста в китаеведении называют то первых императоров династии Цин, терпимо относившихся к христианским миссионерам, то императоров эпохи «Трех великих правлений» — Канси, Юнчжэна и Цяньлуна, правления которых ознаменовали Золотой век маньчжурского Китая. Однако в плане «попустительства» христианству, более благосклонными были именно императоры времен начала Цин, и во второй половине XVII в. условия для миссий, в том числе, францисканских, представляются наиболее благоприятными. Тем временем Святой Престол пытался разорвать симбиоз между миссионерской деятельностью и коммерчески-колониальными интересами Португалии и Испании, основав в 1662 г. Конгрегацию пропаганды веры, перед которой стояла задача координации миссионерской работы в Китае и выстраивание католической иерархии в стране, в результате чего там открылся целый ряд миссионерских форпостов, в особенности, на юге.

ФРАНЦИСКАНСКАЯ ПРОПОВЕДЬ В КИТАЕ С XIX В. ПО НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ

XIX в. Проповедь миноритов в Китае в «эпоху неоколониализма»

Миссия францисканцев в Поднебесной возрождается во второй половине XIX в., когда католические миссии вновь обрели свободу проповеди, утраченную из-за скандальной Опиумной войны (1840–1847) между Китаем и Англией, благодаря «неравноправным договорам», заключенным с Китаем одиннадцатью государствами Европы и Америкой и часто включавшим гарантии защиты миссионеров. В это время множество миноритов отправляются в Китай распространять Евангелие и посвящают себя гуманитарной деятельности: образованию молодежи, созданию институтов по спасению и обучению брошенных и неблагополучных девочек и девушек, основанию детских домов, больниц, противодействию злоупотребления опиумом, лечению немощных. Дипломатическая защита с одной стороны обеспечивала миссионерам благоприятные условия работы, а с другой представляла их своего рода пособниками западной экспансии, что и привело к известным событиям Боксерского восстания 1900 г., вызванного ксенофобией и накопившимися антизападными настроениями и породившего волну бунтов, убийств и беспорядков в ряде регионов Цинской империи, кульминацией которых стали трагические события в Пекине. Под лозунгом: «Защищать династию (Цин), уничтожить иностранцев!» (扶清滅洋; *Фу Цин ме ян*) были убиты сотни христиан, миссионеров различных орденов, и в том числе францисканцев, канонизированных в 2000 г. Иоанном-Павлом II.

Несмотря на преследования, в начале XX в. минориты руководили десятью апостольскими наместничествами-викариатами, разбросанными по всей территории собственно Китая, рядом христианских сообществ и миссионерских форпостов.

1911–1949 гг. Францисканцы в республиканском Китае

Учанское восстание (武昌起義) 1911 г. ознаменовало начало Синьхайской революции, положило конец династии Цин и привело к провозглашению Китайской Республики. Этот **четвертый период** францисканской евангелизации Китая знаменовал расцвет миссионерской деятельности, когда в Поднебесную отправилось наибольшее количе-

ство монахов из 25 провинций ордена. Минориты работали в апостольских викариатах в Шаньдуне (6 миссий), Шэньси (6 миссий), Шаньси (5 миссий), Хубэе (7 миссий), и Хунани (5 миссий), их апостольские викарии и руководство миссии участвовали в пленарном совете, прошедшем в Шанхае в 1924 г. Особо отметим работу Габриэле Марии Аллегры (Gabriele Maria Allegra; 1907–1976), специально отправившегося в Китай для перевода Священного Писания²⁷¹. Он начал свой труд в 1935 г. и к 1944 г. закончил только Ветхий Завет, после чего основал в Пекине общество по изучению Библии — *Studium Biblicum*.

Описанный расцвет миссионерской деятельности (во время которого не были забыты и сложные задачи вроде основания колонии для прокаженных) не обошелся без трудностей. В молодой республике продолжалась борьба военных группировок, разбой и никуда не девались традиционные антизападные настроения, вновь приводившие к беспорядкам, убийствам и разрушениям. Католические миссии вновь пострадали в годы Второй мировой войны и японского вторжения: некоторые монахи погибли, многие оказались в заключении, некоторые, в том числе, епископы как иностранные граждане были переданы под общественное наблюдение и принудительно перемещены. Однако именно в этот период папа Пий XII создает **Китайскую католическую епископальную иерархию**, и в 1946 г. возникает официальная **Католическая церковь Китая**. Апостольская конституция папы вверяла Серафическому ордену (*Ordine Serafico* — еще одно название ордена францисканцев) пять архиепархий, тринадцать епархий и девять апостольских префектур. В 1948 г. в Китае уже насчитывалось 706 миноритов (из них 150 принадлежали к местному населению) и 28 монастырей, не считая домов миссий и епископских резиденций.

С 1949 г. – по настоящее время ***Современное состояние францисканской проповеди в КНР***

Начиная с создания КНР в 1949 г. и по настоящее время длится последний, **пятый период** францисканского присутствия в Китае. При маоизме отношение к католическим миссиям вновь скатывается к ненависти и неприятию, их снова шельмуют как инструмент западного империализма. Политика, направленная на разрыв связей с внешним

²⁷¹ См. о переводах священных текстов и богослужебных книг: Поздняев Д. А. Китайские переводы трудов Русской Духовной миссии. *Восточный курьер / Oriental Courier*. 2020. № 1–2. С. 152–157.

миром, привела к высылке иностранных миссионеров (когда), КПК всеми силами обрывала связи китайских католиков и вселенской церкви, оставшиеся же китайские католики (как епископы и священники, так и миряне) подвергались систематическим преследованиям. Самыми сложными годами стало десятилетие Культурной революции 1966–1976, за которым последовал период постепенного, пусть скромного приоткрывания «окна», через которое постепенно возобновляется францисканское присутствие в КНР.

В целом обработанные историками ордена некрологи китайских миноритов показывают, что с 1200 по 1977 г. в стране жило и работало 1 162 монаха-францисканца²⁷².

²⁷² *Agenzia Fides*. 19.01.2010.

Глава 3.

Воинствующее братство философов — доминиканцы

- А эти миссионеры даже и туда, в Рынь-пески, заходят?
— Как же-с, они ходят, но только все без пользы без всякой.
— Отчего же?
— Обращаться не знают как. Азията в веру приводить надо со страхом, чтобы он трясся от перепуга, а они им бога смиренного проповедывают. Это попервоначалу никак не годится, потому что азиат смиренного бога без угрозы ни за что не уважит и проповедников побьет.
— Н. С. Лесков. *Очарованный странник*

В грядущем 2021 году орден доминиканцев (Орден проповедников; *Ordo Praedicatorum*, обозначающихся как О. Р., или Черных монахов, Black Friars, как называли их в Англии в противовес Белым монахам — кармелитам и Серым монахам — францисканцам; *Илл. 15*) будет отмечать восьмисотлетний юбилей со дня смерти своего основателя, кастильца Доминика де Гусмана, в 1215 г. основавшего орден, весьма близкий по духу к францисканскому (по совпадению практически в то же время) (*Илл. 16*).

Оба ордена были не традиционными монашескими орденами, ограничивавшими себя стенами монастыря, но монахами нищенствующими, живущими в гуще обычных людей. В английском языке эту разницу очень четко передает различие между *monk* (от гр. *μοναχός*, *monachos* и лат. *monachus* — одинокий, уединенный) и *friar* (от лат. *frater* и фр. *frere* — брат), где первые довольствовались уединенной жизнью, молитвой и собственным натуральным хозяйством (вкупе с вкладами в храм



Илл. 15. Анджело Лион (Angelo Lion; 1597–1621)
Святой Доминик и Святой Франциск. Нач. XVII в.
Собор Санти-Джованни э Паоло, Венеция
По: URL: <https://www.wikidata.org/wiki/Q18602831>

или монастырь), а вторые зачастую рассчитывали лишь на подаяние, отчего и назывались нищенствующими орденами. Нищенствующие ордены действительно явились неким религиозно-социальным новшеством, открытием св. Доминика и Франциска, словно взявших пример с последователей Будды. Гилберт Честертон писал об этом в небольшом труде, посвященном одну из самых выдающихся доминиканцев — св. Фоме Аквинскому: «В 1215 г. кастилец Доминик Гусман основал орден, весьма похожий на орден Франциска; по самому забавному историческому совпадению — практически в то же время. Он [орден Доминика. — Д. Д.] был направлен в первую очередь на проповедь католической философии еретикам-альбигойцам, чья собственная философия представляла собой одну из многих форм манихейства.. Его корни уходят в далекий мистицизм и моральное попустительство (*moral detachment*) Востока, поэтому совершенно неизбежно случилось так, что доминиканцы стали более братством философов, тогда как францисканцы в сравнении с ними были братством поэтов. Поэтому... св. Доминик и его последователи мало понимаемы и известны в современной Англии»²⁷³.

Хвалу и Доминику, и Франциску возносит Данте Алигьери в «Раю» своей «Божественной комедии», ассоциируя Доминика с Западом, а Франциска с Востоком²⁷⁴.

²⁷³ Chesterton G. K. *St. Thomas Aquinas*. Courier Corporation, 2012.

²⁷⁴ *Aspirational Poverty*. Digital Dante. URL: <https://digitaldante.columbia.edu/dante/divine-comedy/paradiso/paradiso-11/> (дата обращения 22.10.2020).



Илл. 16. Доминиканские монахи в самозабвенной молитве

По: URL: <https://www.dominicanajournal.org/in-the-order-you-will-be-called/>

Фото © Br. Benedict Hernandez, O.P.

Св. Доминик де Гусмáн и основание ордена

В самом начале XIII в., когда, по мнению теологов, катаризм — «альбигойская ересь» представила своим учением угрозу самой христианской основе западного общества, одной испанской женщине, по совпадению ставшей позже матерью св. Доминика, по легенде, приснилось, что она родила борзую, держащую в челюстях пылающий факел и готовую поджечь землю²⁷⁵. Папе Иннокентию III (на престоле 1198–1216) также приснился сон, в котором он увидел разрушение главного храма Ватикана — епископской Латеранской базилики, которую во сне же поддержал некий молодой священник. Самая популярная версия гласит, что этим монахом был Св. Франциск Ассизский, о котором мы писали в предыдущей главе, но существует и другое, гораздо менее распространенное мнение: то был юный испанец по имени **Доминик (Доминго) де Гусман**, основатель одноименного ордена братьев-проповедников²⁷⁶. Будущий **святой Доминик** (Santo Domingo, Доминик Осмийский, Доминик из Калеруэги, Dominic de Guzmán, Domingo Félix de Guzmán; ок. 1170–1221) родился в г. Каларого (ныне Калеруэга) в Кастилии, в семье рыцаря вестготского происхождения Фелисио де Гусмана, комен-

²⁷⁵ Само название «доминиканцы», происходящее, конечно же, от имени основателя ордена, породило игру слов и «народную этимологию», представляющую их как *Domini canes* — «псов Господних». См., например: Cheney D. M. Order of Friars Preachers. *Dominicans. Catholic-Hierarchy.org*.

²⁷⁶ Bedouelle G. *Saint Dominic: The Grace of the Word*. Ignatius Press, 1995.



Илл. 17. Альбрехт Дюрер. Воображаемый портрет св. Доминика. 1506 г.

данта крепости, расположенной на границе мавританской Испании. Мать Доминика принадлежала к старой кастильской знати, и именно благодаря ее настояниям мальчику разрешили присоединиться к двум старшим братьям, изучавшим богословие и готовившимся принять священнический сан, вместо того чтобы, по примеру отца, посвятить себя военной карьере. Доминик начал изучать теологию под руководством своего дяди-священника, а позднее продолжил обучение в Паленсийском университете. После рукоположения в священники он стал каноником, а затем приором конгрегации августинцев в Осме.

Будучи первым из великих испанцев, оказавших радикальное влияние на вселенскую церковь, Доминик де Гусман получил оценку одного из своих ранних биографов как «вечерняя звезда, поднимающаяся в Испании»²⁷⁷, что должно было символизировать конец света и, соответственно, Страшный суд. Для Данте он был святым-борцом, **святым атлетом**, посланником Христа, ибо, как сформулировал авторитетный религиовед Дэвид Ноулз, «наиболее подходящее слово для Св. Доминика — “мужество”: он был мужествен до самой основы своего бытия»²⁷⁸ (Илл. 17). И тем не менее Доминик далеко не самый популярный святой. Ряд исполненных энтузиазма современников создали о Доминике

²⁷⁷ Cummins J. S. *A question of Rites. Friar Domingo Navarette and the Jesuits in China*. Cambridge, 1993. P. 15.

²⁷⁸ Knowles D. D., Brooke C. N. L., Vera C. M. (Eds.). *The Heads of Religious Houses: England and Wales*. Vol. I. 940–1216. L., 2001. P. 210.

неизбежно возникающие в таких случаях агиографические легенды, но ему все-таки не хватило харизмы: никто не шел в бой, пусть проповеднический, с его именем, несмотря на выдающиеся организационно-миссионерские качества основателя²⁷⁹.

В 1203/1204 гг. молодой каноник Доминик сопровождал епископа Осмского²⁸⁰ Диего де Асебо (Diego de Acebo; епископ в 1201–1207 гг.), в путешествии к королю Кастилии Альфонсо VIII (1155–1214) с дипломатической миссией, призванной договориться о династическом браке между датской принцессой и сыном Альфонсо — кронпринцем Фердинандом. Путь миссии в Данию лежал через Арагон и юг Франции, где им пришлось пересечь охваченный катаризмом Лангедок. Там-то у Доминика и родилась идея создания нового ордена, призванного бороться с ересью посредством проповеди. Миссия прошла успешно, но принцесса умерла до отъезда в Кастилию²⁸¹. По завершении миссии Диего и Доминик прибыли в Рим, откуда папа Иннокентий III направил их в тот же Лангедок для содействия цистерцианцам, чья проповедь против альбигойцев оказалась безрезультатной. По преданию, именно тогда Доминику явилась Дева Мария, научившая его использовать розарий. Отсчитывание молитв по четкам не было каким-либо новшеством, однако Доминик сопровождал его «размышлением» (безмолвной молитвой) и ввел эту практику в общий католический обиход.

Итак, в начале XIII в. испанский каноник Доминик де Гусман, вместе со своим епископом, папскими легатами и двенадцатью аббатами цистерцианского ордена получивший хорошее богословское образование, размышлял в Лангедоке о мерах по борьбе с альбигойцами. По размышлении он решил, что для успеха дела церкви необходимо усилить энергию и экстенсивность проповеди, соединив ее с апостольским образом жизни. Проповедникам надлежало отказаться от большой свиты и внешнего блеска; по примеру апостолов им более пристало перемещаться с места на место и воздействовать на альбигойцев не только проповедью, но и собственным примером. Не отрицал Доминик и другие способы борьбы с недостаточно верными: физическое истребление закоренелых еретиков и деятельность церковных судилищ, пока еще не переродившихся в инквизиционные, но уже посылавших врагов церкви на костер.

²⁷⁹ Knowles D. D. Portrait of St. Dominic. *New Blackfriars*. 1958. No. 39. Pp. 151–153.

²⁸⁰ В 1196 г. и сам Доминик был рукоположен в священники и стал членом капитула регулярных каноников в г. Осма (Бурго-де-Осма-Сьюдад-де-Осма; El Burgo de Osma-Ciudad de Osma), откуда и его прозвание Доминик Осмийский.

²⁸¹ Vicaire M.-H. Une ambassade dans les Marches. Mandonnet P. (Ed.). *Saint Dominique: l'idée, l'homme et l'oeuvre*. Vol. 1. Paris, 1938. Pp. 89–98.

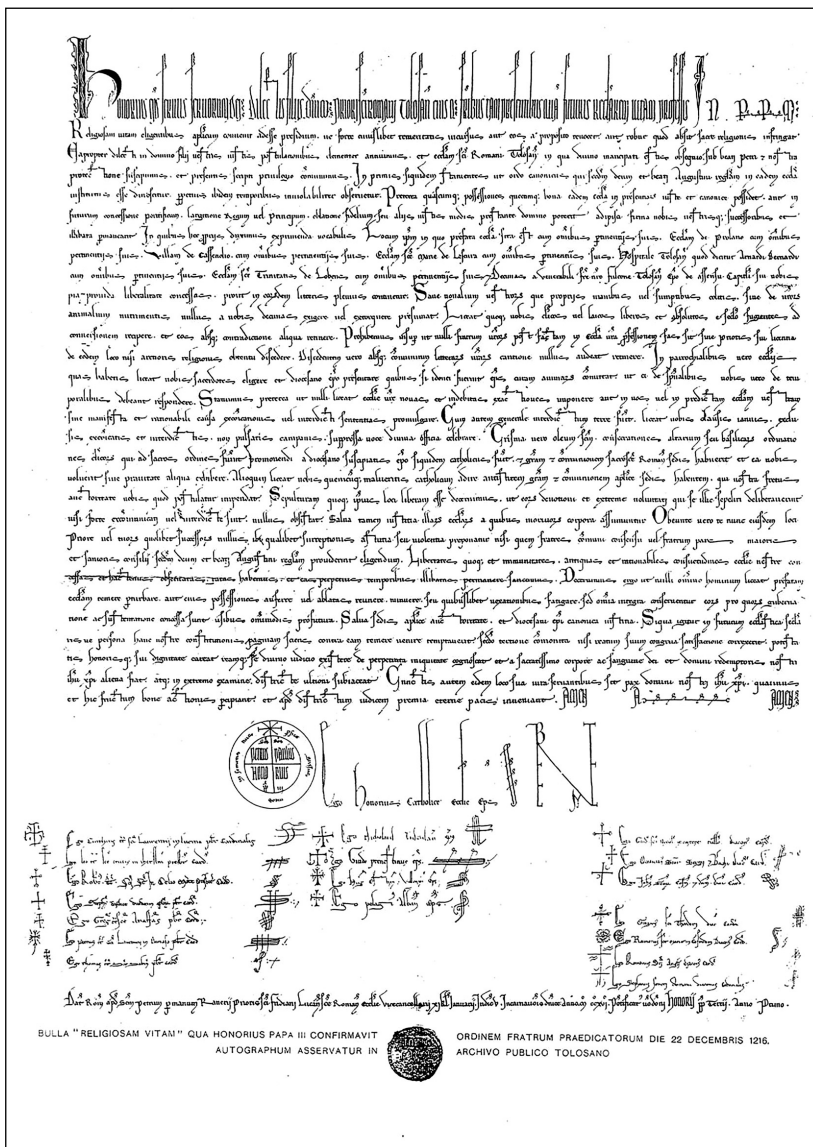
Новый орден был призван стать новым и могущественным орудием католицизма наряду с уже испытанными. Доминик противопоставлял своих единомышленников проповедникам-альбигойцам, мысля новую организацию сообществом проповедников католической истины, побеждающих противников словом, примером и молитвой. Для этого молитвы, созерцание и аскезы, необходимые для достижения личной святости, шли рука об руку с ведением этой борьбы, а скитальчество и бедность должны были соединяться с глубоким католическим знанием²⁸².

Первыми учениками Доминика были два тулузских горожанина, позже к ним примкнуло еще четверо. Таким образом, около 1215 г. вокруг Доминика объединилось шесть последователей, обосновавшихся в доме, предоставленном им Петером Села (Peter Seila), богатым жителем Тулузы, где они почувствовали нужду в удовлетворении духовных нужд и в просвещении местного населения²⁸³, и вскоре получили от епископа, Тулузского Фольке Марсельского / Тулузского (Folquet de Marseille; Fulk de Toulouse; ок. 1150–1231), трубадура и воинствующего борца с катарами, письменное разрешение на окормление города и окрестностей. В том же году, в год Четвертого Латеранского собора, Доминик и Фольке снова отправились в Рим и осенью 1216 г. наконец получили письменное разрешение нового папы — **Гонория III** (на престоле 1216–1224) — основать орден, получивший название «Орден проповедников» — **Ordo Praedicatorum**, более известный как орден доминиканцев (*Илл. 18*). Еще ранее предшественник Гонория Иннокентий III, взявший под крыло церкви католических бедняков, одобрил план Доминика, но, согласно постановлению, запрещавшему основание новых орденов, предложил будущему святому принять один из уже утвержденных монашеских уставов. Вернувшись в Тулузу, Доминик с соратниками решили использовать Устав св. Августина²⁸⁴, дополненный некоторыми постановлениями премонстрантского ордена, и, таким образом, сумели сконструировать для осуществления намеченных задач новую форму из уже существующих. Помимо тулузского епископа энергичное содействие будущему святому оказал и стоявший во главе крестоносного воинства, боровшегося с альбигойцами — еретиками Монсегюра, **Симон де Монфор**, пятый граф Лестерский (Simon

²⁸² Карсавин Л. П. Монашество в средние века. СПб, 1912. С. 120.

²⁸³ Guiraud Jean. *Saint Dominic*. Duckworth, 1913. Pp. 65–66.

²⁸⁴ Augustiniani; *Ordo eremitarum sancti Augustini* / OESA, следовали Уставу (Правилу) св. (Блаженного) Августина (Аврелий Августин Иппонийский; 354–430) — древнейшему установлению монашеской жизни в христианстве, краткому тексту из восьми глав, написанному Августином ок. 400 г., но конституировались как орден в 1244 г., позже ордена проповедников-доминиканцев.



Илл. 18. Religiosam vitam («Религиозная жизнь») — так называемый *incipit* — первые слова текста указа, которыми по традиции называют папские буллы. Булла была выпущена 22 ноября 1216 г. папой Гонорием III и посвящалась основанию и признанию ордена доминиканцев

По: URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Religiosam_vitam#/media/File:Religiosam_vitam.jpg

de Montfort, 5th Earl of Leicester; ок. 1175–1218). В том же 1216 г. Гонорий одобрил доминиканский устав.

Как и францисканцы, доминиканцы — монахи нищенствующие, но в отличие от св. Франциска Ассизского, как мы помним, начавшего с проповеди птицам, Доминик сразу ориентировал орден на проповедь в городах и университетских центрах, преимущественно в среде образованных людей, и был убежден, что сможет распространить деятельность проповедников на весь мир, при условии что орден получит официальное признание церкви. Получив одобрение Святого Престола, Доминик немедленно отправил своих последователей парами в места, избранные им в качестве поля деятельности. Самая большая группа направилась в Парижский университет: богословие стало краеугольным камнем деятельности ордена.

Доминиканский орден братьев-проповедников прибавил к двум существовавшим ранее формам религиозной жизни — монашеству и военно-монашеским орденам — новую, ориентированную именно на проповедническую и педагогическую деятельность. Братья-доминиканцы не затворялись от мира, рассматривая его как сферу своей деятельности. Отметим, что орден стал и первой демократической организацией в Западном мире, поскольку власть в нем устанавливалась на основе свободного общего голосования. Устав ордена был достаточно гибким, что позволяло монахам приспосабливаться к изменяющимся условиям и привлекало молодых университетских выпускников, с готовностью вливавшихся в ряды проповедников. Братья-доминиканцы с их превосходной теологической подготовкой и строгой дисциплиной оказали огромное влияние на всю духовную жизнь Европы: к концу жизни основателя орден уже насчитывал 90 приоратов, разделенных на четыре провинции, три больших женских монастыря в трех странах и множество *терциариев*, с которыми мы уже встречались в контексте разговора о францисканцах, — мирян, служивших церкви и ордену на собственном профессиональном поприще.

Св. Доминик скончался в Болонье 6 августа 1221 г. в возрасте 51 года и был канонизирован папой Григорием IX в 1234 г.

Доминик ставил перед своими последователями цель противостоять заблуждениям, используя возможности тренированного интеллекта: он отвергал неграмотных кандидатов, требуя от новых рекрутов обязательного знания грамматики и элементарной логики. Грамотные и логически подкованные неофиты проходили после вступления форсированный курс обучения теологии, философии и истории. Правила доминиканцев делали столь четкий акцент на тренировке ума, что зачисле-

ние в орден было равносильно поступлению в университет. Интеллектуальному совершенствованию проповедников не должно было мешать ничто: физический труд, традиционная составляющая жизни монахов, был отвергнут, ибо он забирал у обучающегося время и энергию, а труд доминиканца, повторим, был интеллектуальным. В этом плане допускались даже отклонения от устава: ради учения монахи могли не спать по ночам, разрешались нарушения поста и пропуски хоровых песнопений. С музыкой вообще расправились беспощадно: ежедневные литургические пения сокращались и ускорялись, проводясь кратко и энергично (*breviter et succincte*). Даже мессу определенным образом сократили, чтобы монахи быстрее возвращались к книгам, ведь обучение приравнивалось к молитве²⁸⁵.

Именно доминиканцы сформировали первый церковный орден, видевший свою миссию в работе в академической сфере и состоявший из «вечных студентов». В попытке соответствовать велению времени доминиканцы писали теологические, философские и апологетические труды, стараясь «передать другим плоды своего размышления»²⁸⁶ и удовлетворить таким образом интеллектуальные потребности «самого умного столетия Средних веков». Доминиканцы не боялись перемен, полагая, что существующая во времени церковь обязана и сама со временем меняться, подразумевая подразумевать инновации, о которых говорил доминиканский инквизитор в 1241 г., вскоре после смерти основателя. И тем не менее плюрализм, как показывает вся история с Лангедоком и катарами, отнюдь не относился тому теологическому ландшафту, с которым были готовы мириться доминиканцы. Как замечает исследователь истории ордена Дэвид Ноулз, их божеством была правда, девизом — Verita и «особенная честь для них состояла в том, чтобы проповедовать традиционное писание, чтобы придерживаться основной ткани правды, защищая ее от нападок всякого рода агностицизма, иллюминизма, эклектизма и оппортунизма». Именно их отторжение практик, расцениваемых как оппортунизм, частично и объясняет проблемы, с которыми доминиканцы позже столкнулись в китайской миссии²⁸⁷.

²⁸⁵ Lemoine R. *Le Monde dès l'Edit de l'Empereur de la China*. Paris, 1698. Pp. 73–86; Knowles D. D. *From Pachomius to Ignatius*. Oxford, 1966. P. 51.

²⁸⁶ *Contemplata aliis tradere*: еще один девиз ордена, впервые использованный Фомой Аквинским при определении концепции ордена. Thomas Aquinas. *Summa contra gentiles*. V. 2. 2: 188: 4–6. Roma, 1961–1967.

²⁸⁷ Knowles, 1958. *Op. cit.* О тенденции доминиканцев к принципиальному консерватизму см.: Ernst C. *Multiple Echo: Explorations in Theology*. L., 1979. P. 145; Borges P. *Análisis del conquistador espiritual*. Seville, 1961. P. 163.

Будучи профессиональными нищими, доминиканцы представляются некоторым исследователям как лидеры своеобразного «движения протеста» против растущей коммерциализации мира, людьми, видевшими зарождающийся капитализм и в этих новых условиях «взявшими подряд» на распространение евангельских истин (*divina mercadería*), чтобы не прикасаться к грязи, которую несет нажива. Для самого Доминика доминиканский монах являл собой образец схимника, парagon аскезы, апостола проповеди, сторожевого пса, загоняющего в безопасность стада любую отбившуюся овцу, наладившуюся в сторону зла.

Доминиканский орден представлял собой одну из самых совершенных средневековых монашеских организаций, его основанный на здравом смысле устав был достаточно гибок и продуман столь тщательно, что в течение целых семи веков не реформировался. Орден был централизован, но строился на демократических принципах. Высшие чины избирались рядовыми членами, которыми избранникам предстояло управлять и, в отличие от аббатов монастырей, не представляли собой неких недостижимых повелителей, не имели особых привилегий, не получали никаких внешних знаков особого уважения, жили и одевались в точности так же, как и подчиненные. Высокое назначение для доминиканца было тягостной нагрузкой, а не честью: *onus non bonus*.

«Доминиканская революция» в мире монашеских институтов покончила со старой системой, где единственными «владельцами» религии были монахи, жившие отдельно от мира, приписанные к определенному монастырю и не особенно озабоченные наставлениями в христианской вере. Новые, более напористые нищенствующие монахи входили в драматический контраст с этой традицией, потому что путешествовали по всей Европе, проповедуя, обучая и исповедуя. Они закономерно считали себя людьми действия, готовыми вступить в диспут на рынке или проповедовать с кафедры или любого другого возвышения. Доминиканцы были подготовлены к любым опасностям тогдашней жизни, жили в новых домах, преподавали в новых университетах, вели службы в новых церквях, обсуждали новые идеи, находили новые подходы к старым проблемам, провозглашали новые стандарты в теологии, философии, поэзии, прозе, и во всех отраслях знания ощущали себя хорошо экипированными знаниями и умениями современными людьми. Их подход особенно импонировал более динамичным слоям общества, молодым людям, представителям купечества, университетской публике, при этом приверженность проповедников бедности делала их близкими самым широким слоям населения.

ИДЕОЛОГИЯ И СТРАТЕГИЯ ОРДЕНА ДОМИНИКАНЦЕВ

Я был одним из агнцев, что идут за Домиником
— Данте Алигьери

С учетом всей инновационности доминиканцев, они стояли ближе к традиционным монашеским формам жизни, чем герои предыдущей главы — минориты. Доминик основал свой первый монастырь уже в 1216 г.; за ним последовали и другие. В том первом монастыре под Тулузой, послужившем образцом для последующих, каждый брат располагал собственной кельей, что обеспечивало успех научных занятий. Жизнь проповедников мало отличалась от жизни августинцев или пре-монстрантов (*Candidus et Canonicus Ordo Praemonstratensis; Opraem*; основан в 1120 г.), у которых доминиканцы некогда позаимствовали основы устава; проповедники были такими же «уставными католиками». Однако в соответствии с планом Доминика и отчасти под влиянием францисканства на том первом генеральном капитуле 1220 г. в Болонье доминиканский орден был провозглашен нищенствующим: на его членов была возложена обязанность отказаться от всякой собственности, имущества и доходов и жить подаянием. Однако ввиду особых задач ордена бедность доминиканцев нельзя было довести до того же уровня, как у ранних миноритов, более того, она никогда не была их самоцелью. Поэтому постановление капитула соблюдалось нестрого и в 1425 г. было отменено папой Мартином V (на престоле 1413–1431). Третий великий магистр ордена, святой Раймунд де Пеньяфорт (*Sant Ramon de Penyafort; San Raimundo de Peñafort*; ок. 1175–1275), капеллан и исповедник папы Григория IX (на престоле 1227–1241) составил по наказу папы устав канонических законов под названием *Decretales Gregorii IX*, оставшихся ядром церковного законодательства до 1917 г., когда его заменили принятым годом позже новым сводом церковных установлений.

Для борьбы с еретиками за церковную догму требовались знания, а для передачи этих знаний требовалась организация обучения, немыслимая без относительной оседлости, без библиотек, затруднительная без отдельных келий, предполагавших большой и благоустроенный монастырь, пусть даже и расположенный в городском центре. С учетом всех этих требований идеал добровольной нищеты и скитальчества приспособляется к целям ордена, с одной стороны, смягчаясь, а с другой — становясь орудием борьбы. Отсутствие безусловной оседлости и бродячий образ жизни способствовали расширению сферы деятельности ордена и необходимой для этого свободы передвижения доминиканских

проповедников. Отсутствие личной (и формальное отсутствие общей) собственности придавали ордену мобильность и сосредоточенность на одной цели — заботе о душах паствы. Точно так же целям доминиканцев соответствовали и внесенные ими в жизнь каноников изменения. Так, отсутствие предписаний о необходимости физического труда позволяло посвятить больше времени обучению братьев, а аскеза и молчание содействовали внутренней подготовке проповедника.

Существование монастырей, соотносившееся с идеалом абсолютной бедности лишь формально, сделало возможным систематическое обучение проповедников и организацию преподавания. Позднее в каждом доминиканском монастыре появились свои Школы средней ступени, для завершения же образования служили введенные с 1248 г. Школы верхней ступени: в Монпелье в Провансе, в Болонье в Италии, в Кельне в Германии и в Оксфорде в Англии. Такие школы избавляли доминиканцев от необходимости учиться в «чужих» университетах и позволяли направить преподавание в русло доминиканской традиции.

Организация преподавания была завершена общим собором 1259 г., на котором присутствовали такие светила доминиканской науки, как **Альберт Великий** (119–1250) и его ученик **Фома Аквинский** (1225–1274). Курс обучения, имевшего главной целью подготовку проповедников, был рассчитан на 6–13 лет. Первые два года посвящались философии, вторые два — основному богословию, церковной истории и праву. Последние два — углубленному изучению богословия, руководством для чего служила «Сумма теологии» (*Summa theologiae*) Фомы Аквинского²⁸⁸. Главными учебными центрами доминиканцев стали *studia generalia* — высшие («общие») школы, прообраз университетских факультетов, первый из которых был открыт при монастыре св. Иакова в Париже (отсюда название доминиканцев «яковиты»), а к 1229–1231 гг. ордену принадлежали две кафедры при Парижском университете. Примечательно, что основатель богословского коллегиума в Париже Робер де Сорбон (**Robert de Sorbon**; 1201–1274), капеллан французского короля Людовика IX, по имени которого мы знаем Парижский университет, также принадлежал к ордену доминиканцев (в XIII в. проповедники признавали только магистров и докторов богословия, получивших ученую степень в Париже).

В первой четверти XIII в. окончательно сложилась и **организация ордена**, развивавшаяся более планомерно и спокойно, чем минорит-

²⁸⁸ Фома Аквинский. *Сумма теологии*. Пер. С. И. Еремеева и А. А. Юдина. Киев, М., 2002.

ская²⁸⁹. Подчиненные приорам монастыри объединялись в находящиеся под властью провинциалов **провинции**. Во главе ордена стоял **генеральный магистр** (Superior General), избираемый пожизненно провинциалами и особыми избирателями (по два на провинцию). Всего по сегодняшний день в ордене сменилось последовательно 88 «генералов», включая самого св. Доминика; последний был избран в 2019 г. — им стал филиппинец **Жерар Франсиско Тимоне III** (Gerard Francisco Timoner III; род. 1968), профессор теологии Университета Св. Фомы в Маниле. Власть генерального магистра была изначально ограничена ежегодным общим собранием (позже проводившимся каждые два года). Состав ордена также не был однороден: наряду с братьями-клириками существовали и братья-миряне. Это естественно сложившееся деление, похожее на соответствующее разделение и у францисканцев, обеспечивало и распределение функций внутри ордена, давая возможность клирикам, возложившим все материальные заботы на мирян, всецело отдаться ученой и проповеднической деятельности.

С самом начале, во времена основания ордена, доминиканцы, как мы помним, вдохновились на яростную проповедь необходимостью противостоять альбигойской ереси и после этого еще долго продолжали оставаться хранителями правоверности. Главный папский теолог (*magister sacri palatii*) всегда избирался из состава ордена проповедников и заведовал высшей цензурой. В 1233 г. тот же папа Григорий IX, что заказал своему капеллану составление канонического закона, передал доминиканцам управление делами инквизиции.

В эпоху высочайшего расцвета орден доминиканцев насчитывал до 150 000 членов в 45 провинциях (из них две находились вне пределов Европы) и 12 конгрегаций, под управлением самостоятельных генерал-викариев. Позднее доминиканцы были оттеснены иезуитами от школ и проповеди при дворах, а отчасти и от миссионерской деятельности. На конец XIX в. они существовали в Италии, Испании, Австрии, их миссии работали в Америке, Ост-Индии и Китае.

Доминиканцы и инквизиция

Проповедники зарекомендовали себя столь рьяными защитниками веры, что вскоре после основания ордена папа Григорий IX решил пополнить ими ряды инквизиции. Представляется удивительной иронией судьбы, что интеллектуальный орден, основанный для исправления

²⁸⁹ Карсавин, 1912. *Op. cit.*

конфессиональных ошибок посредством (главным образом) резонного убеждения, был призван подавлять инакомыслие силой. Уже цитировавшийся Гилберт Честертон писал, что именно поэтому в обыденном сознании Доминик и представляется фанатиком, загоняющим иголки под ногти еретикам, тогда как Св. Франциск воспринимается как гуманист, оплакивающий пойманных в мышеловку мышей²⁹⁰, а сэр Томас Эстли (Thomas de Estley), редактор английского издания трудов доминиканского миссионера в Китае Доминго Наваретта (Domingo Fernández Navarrete; ок. 1610–1689; о нем и его ключевой роли в Споры о ритуалах см. ниже), сообщал, что отец Доминго принадлежал к «самому адскому ордену из всех... инквизиция — ад в миниатюре, которым они заправляли; их основатель Доминик должен был зваться “Демониаком”, ибо был Дьявольским Отродьем»²⁹¹. С этими мнениями не согласился бы Данте, писавший в «Рае» своей «Божественной комедии»: «Я был одним из агнцев, что идут за Домиником»²⁹².

Широко распространено убеждение, будто бы Доминик лично основал инквизицию, став первым генералом-инквизитором. Это заблуждение связано с католической традицией, подтвержденной историками ордена и панегиристами инквизиции, ссылающимися на Сикста V (на престоле 1585–1590), наделяющего Доминика «санкцией непогрешимости» в булле *Invictarum*. В свою очередь, сам Сикст ссылается на буллу Иннокентия III (на престоле 1198–1216), возлагающую на Доминика обязанности генерала-инквизитора²⁹³. Однако этот миф покоится на весьма шатком основании. Несомненно: Доминик посвятил многие годы жизни борьбе с еретиками, достоверно и то, что он, как и остальные ревностные миссионеры того времени, при полной невозможности убедить еретика логическими доводами, с готовностью появлялся у пылающего костра. Однако основатель ордена не отличался в этом плане от других фанатично верующих католиков и не предпринимал никаких специальных попыток организовывать методические преследования в официально организованном формате. О католической инквизиции как о систематически организованной институции можно говорить только через десять лет после смерти Доминика де Гусмана. Нельзя и

²⁹⁰ Bro. Patrick Mary Briscoe, O.P. The Most Difficult Saint to Love? *Dominicana*. URL: <https://www.dominicanajournal.org/the-most-difficult-saint-to-love/> (дата обращения: 20.10.2020).

²⁹¹ Цит. по Cummins, 1993. *Op. cit.* P. 17.

²⁹² Данте Алигьери. *Божественная комедия*. Песнь восьмая. URL: <http://www.lib.ru/POEZIQ/DANTE/comedy.txt> (дата обращения: 31.10.2020).

²⁹³ Lea H. Ch. *The Inquisition of the Middle Ages*. Delmara Publications, 2013.

возлагать ответственность за организацию и ведение дел инквизиции на единственный католический орден — это грандиозное преувеличение и упрощение.

Более того, Ватикан никогда официально не возлагал на доминиканцев инквизиторских обязанностей, как не существовало и никакого официального постановления об учреждении самой инквизиции. Доминиканцы оказались просто наиболее подходящим и наилучше подготовленным орудием для розыска скрывающихся еретиков, ведь их главной амбицией была проповедь и обращение, а когда обращение отступило на второй план, а на первый вышло преследование, не менее полезными орудиями «правильной веры» оказались и францисканцы, разделившие с доминиканцами сомнительную честь и труды по организации инквизиции²⁹⁴.

Последующие папы, которым доминиканцы приносили специальные клятвы в послушании, облачали их тем же доверием, используя как агентов, дипломатов и сборщиков папских доходов. Высокая репутация проповедников принесла им и дальнейшие временные привилегии: так, они занимали посты исповедников королей Франции, Арагона и Португалии. В Англии, где исповедание королей было монополией доминиканцев в течение веков, во время правлений Эдуарда I, II и III они занимали позиции, которые позже, в эпоху разгула контрреформации, заняли иезуиты. В родной Испании Черные монахи оставались королевскими исповедниками с 1218 по 1700 гг.²⁹⁵.

Персоналия: творцы доминиканской идеологии

Идеи доминиканцев далеко не всегда находили понимание, доходило даже до эксцессов, о которых мы расскажем чуть позже в главе «Все против всех». Их видение религиозного призвания зачастую вызывало растерянность; многие официальные лица в римских канцеляриях видели в Доминике опасного новатора. Успех проповедников возбуждал ревность: приходские священники видели в них самозванцев, епископы подозревали в них папских шпионов, консерваторы считали проповедниками новых и сомнительных тенденций в теологии. Доминиканцы стояли у истоков основания Оксфордского университета и во многом способствовали его развитию, но при этом их далеко не всегда встре-

²⁹⁴ Ли Г. Ч. *История инквизиции в средние века*. Т. I. СПб, 1911. С. 45.

²⁹⁵ Hamilton B. *The Medieval Inquisition*. L., 1981. P. 37; Richards J. *Sex, Dissidence and Damnation in the Middle Ages*. L., 1991. P. 53.

чали в академическом мире с распростертыми объятиями: многие относились к ним как к нечестным соперникам, втиравшимся в доверие к представителям высших слоев общества, использовавшим сомнительные методы и неразборчивым в методах. Все те же обвинения сами доминиканцы позже будут бросать иезуитам. В кадровой политике обоих орденов совпадает и стремление привлекать в свои ряды самых способных студентов, увлеченных свежими идеями.

Однако монахи не ограничивали свою деятельность университетами. Они работали и среди низших слоев общества, и среди необразованных, и достигли в этой области значительного успеха. Ничто лучше не передает разносторонность доминиканцев, чем сравнение их восприятия четок, простой нитки с бусинами, и мощной «*Summa theologiae*» **Св. Фомы Аквинского**. Четки — отдаленный родственник вычурного аристократического молитвенника-часослова, они стоили копейки, были почти невесома и сопровождали своего обладателя повсюду, помогали безграмотным «медитировать» хотя бы в зачаточной молитвенной форме. В противовес простым четкам *Summa* представляла собой интеллектуальный монолит, на котором с самого начала возникновения зиждилась католическая теология: «Разум, вознесенный на крыльях Фомы, едва ли сможет вознестись выше», как сказал папа Лев XIII (на престоле 1878–1903)²⁹⁶.

Для нашей темы особенно важен менее известный, но, пожалуй, не менее грандиозный, чем его остальные «Суммы», труд Фомы Аквинского под названием “**Summa contra gentiles**” («Сумма против язычников»), иногда называемый «Сумма философии» (*Summa philosophiae*), своего рода учебник для миссионеров, написанный по просьбе братьев, не ограничивавших свою деятельность одной Европой, в 1254–1264 гг. Пожалуй, утверждение о том, что и эпоха Великих географических открытий, и эпоха контрреформации начались в XIII в. с путешествий бродячих монахов нищенствующих орденов, даже и не грешит особыми преувеличениями. Доминик и сам склонялся к миссионерской проповеди, поэтому вполне в соответствии с этим конкистадорским духом, его «борзые» распространились по всему миру. Доминиканская диаспора начала формироваться в 1217 г., и в нее входило тогда всего шестнадцать монахов, которые распространились по миру очень быстро, широко и с большой эффективностью²⁹⁷. В течение последующих трех столетий вся тяжесть миссионерской работы упала на плечи доминиканцев и францисканцев.

²⁹⁶ *Aeternipatris. Encyclical of Pope Leo XIII on the Restoration of Christian Philosophy*. URL: http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html (дата обращения: 26.10.2020); см. также: Cummins, 1993. *Op. cit.* P. 18.

²⁹⁷ Hamilton C. D. *Western Civilization: Recent Interpretations*. NY, 1973. Vol. I. P. 317.

Около 1300 г. доминиканцы организовали «Общество странствующих братьев во Христе» (*Societas fratrum peregrinantium propter Christum*) и вскоре уже могли похвастаться наличием своего архиепископа в Пекине, а через несколько лет после открытия Нового Света проповедники заложили основы католической церкви в Америке. В самой истории возникновения идеи странствующей проповеди есть определенный пафос: ведь она воплощалась в реальность вопреки препонам и в первые годы эта идея вызывала огромное воодушевление, но позже, по мере того как организация росла и мужала, происходившие перемены вели к ужесточению идейной сути и к уменьшению гибкости, доминиканцы уходили в ригоризм, теряли свою витальность. Уже к концу XV столетия золотой век доминиканской проповеди, казалось, подошел к концу. Ученое знание этого позднего периода представляло собой слабую тень периода раннего и выглядело скорее подражанием духу истинного пыла проповедников-первопроходцев. Радикализм и задорное авантюрное мышление уступили место консерватизму, революционеры стали реакционерами, а диалектическое развитие — началом собственного конца.

Доминиканские мудрецы позднего времени ограничивали себя определением, классификацией и категоризацией наработанного опыта и знания, теряясь в процессе в лабиринте концептуальных умозаключений и погрязая в чванстве. Многие из этих аристотельянцев, строжайше соблюдавших собственные установки, рассматривали унаследованное учение как какое-то священное и неприкосновенное знание, не подлежащее изменению. Они не решались даже рассматривать возможность изменения классических формул даже тогда, когда такая необходимость возникала; а ведь именно так бы поступил их герой и образец для подражания — Фома Аквинский, неоднократно подчеркивавший, что он только предлагает гипотезы, опровержение которых никоим образом не скомпрометировало бы его метафизические посылки²⁹⁸. Так и получилось, что доминиканские солдаты, ведшие баталии на словесных полях, с гордостью превратились в стражей непреложной ортодоксальности и неизбежно вступили в конфликт с иезуитами, когда те вышли на те же самые проповеднические арены.

Было бы, однако, ошибочно огульно заклеить этот «бронзовый век», назвав веком невыдающихся схоластов. Многие исследования последнего времени предостерегают против готовности отвергать схоластичность как нечто, не давшее ничего полезного развитию хри-

²⁹⁸ Flew A. (Ed.). *Scholasticism. A Dictionary of Philosophy*. Gramercy, 1999; *Scholasticism. Dictionary of the Middle Ages*. Vol. 11. NY, 1982. Pp. 55–58.

стианской мысли. Рассудить так, не разобравшись, как будто конец XV века был всего лишь периодом лицемерной официальной пропаганды, распространявшейся закоснелыми халтурщиками, означало бы предать забвению тот факт, что почти все отрасли лингвистики, логики и философии получили развитие благодаря трудам средневековых схоластов. Отнюдь не стоит недооценивать их вычурную метафорику, опираясь лишь на распространенный прецедент закидывания схоластики камнями на основании того, что «суть философских схоластических дебатов концентрировалась вокруг рассмотрения вопроса о количестве ангелов способных уместиться на булавочной головке»²⁹⁹. Немецкий иезуит Георг Шурхаммер (Georg Schurhammer) удачно суммирует идеи современных защитников схоластики: «Методы схоластиков с их четкими, ясными концепциями, с их длительным, логически выстроенным обучением и ежедневными диспутами были именно тем, чего так не хватает гуманистам с их запутанными представлениями о философии и теологии, и именно таких методов борьбы с ересью требовало время»³⁰⁰.

Тем не менее нельзя отрицать, что в определенный период наступает некоторая **идеологическая стерильность**, вызвавшая две реакции. Реакция гуманистов подразумевала противодействие методов ученых-теологов, тогда как реакция ученых-монахов вылилась в стремление к самореформации. Передовым отрядом последних стали испанские доминиканцы, поставившие перед собой цель реставрации схоластики и со временем занявшие доминирующие позиции в охватившем всю Европу возрождении философии Фомы Аквинского (и теологии вообще). Эти реформаторы отвергали псевдодialeктику и старались поставить весь мыслимый массив наработанного знания на службу теологии; в особенности это вылилось в развитии новой филологии для текстологического анализа Библии.

Основоположником описанного *тео*-ренессанса в ведущем испанском университете Саламанки стал доминиканский монах **Франсиско де Витория** (Francisco de Vitoria; 1483–1546). Биограф XX века видит в нем либерала-реформатора, поставившего перед собой задачу писать на элегантной латыни, и с удивлением обнаруживает, что «даже в наши дни его взгляды [на международное право] кажутся опережающими время»³⁰¹. Как на родине, так и за границей с братом Франсиско консультировались по

²⁹⁹ Kristeller P. O. The Contribution of the Religious Orders to Renaissance Thought and Learning. *American Benedictine Review*. 1970. No. 21. P. 1–55; Об отходе доминиканцев от стандартов ранней проповеди см.: Coulton G. G. The Failure of the Friars. *Ten Medieval Studies*. Boston, 1959.

³⁰⁰ Schurhammer G. *Francis Xavier*. Tr. Costeloe M. J. Rome, 1973–1982. V. I. P. 170.

³⁰¹ Cano M. *De locis theologicis*. Ed. T. M. Tucci. Rome, 1900. V. XII. Intro.

животрепещущим проблемам текущей политики, включая такие разнообразные темы, как вопросы природы и прав американских индейцев и намерения английского короля Генриха VIII разойтись с испанской женой — Катариной Арагонской. Де Витория, заслуживший авторитет самого выдающегося преподавателя в тогдашней Испании императора Карла V (1516–1556 гг. пр.), «заслужил больше похвал, когда не соглашался с Аквинатом, чем когда соглашался с ним». (*“Maioremque, meo Judicio, laudem dissentiendo, quam consentiendo assequabatur”*)³⁰². Этот изящный парадокс некоторым образом рифмуется с наблюдением Людвиг Витгенштейна (1889–1951), остроумно заметившего, что «меру философского дара Аквината определяют вопросы, которые он ставил, а не ответы, которые он давал»³⁰³. Де Витория учил своих студентов не принимать слова Фомы слепо, без критического рассмотрения, напоминая им о принципе самого Фомы Аквинского: «в философии обращение к авторитету — самый слабый из всех аргументов». Благодаря интеллектуально-познавательной революции де Витории, старое поколение ученых-теологов Испании сменилось новым, готовым к иным подходам. История теологии отныне разделилась на два периода: «до и после де Витории».

Самым блестящим учеником Витории стал его брат в монашестве **Мелькор Кано** (Melchor Cano; 1509–1560), человек, которого некоторые наиболее рьяные его поклонники ставят наряду с самим Фомой Аквинским (когда не называют возмутителем спокойствия и *enfant terrible*). Кано — классический философ теологической закалки, чья революционная работа, основанная на методах Аристотеля и на «Тускуланских беседах» Цицерона, заработала ему репутацию основателя современной фундаментальной теологии, исследующей основные составляющие христианского откровения. Кано присвоил себе право критиковать всех, включая Аристотеля и Фому Аквинского. Его инвективы в адрес лишенной мысли декадентской схоластики и школярства показывает, что для целей, преследуемых его идеологическими противниками, не было необходимости обращаться к Эразму Роттердамскому или к знаменитому испанскому мыслителю эпохи Возрождения **Хуану Луису Вивесу** (Joan Lluís Vives i March; 1492–1540), почитаемому многими как отец современной психологии. Труд Кано «De locis Theologicis» (1563) содержит яростное осуждение «тех так называемых теологов, чьи писания звучат как дребезжание старых матрон. В это время — я пишу это в слезах — когда наши теологи должны быть вооружены с ног до головы и, подобно рыца-

³⁰² Ibid.

³⁰³ Kenny A. *Aquinas*. L., 1981. P. 81.

рям, сидеть верхом, чтобы с готовностью устремиться в битву с немецкими еретиками, они оснащают себя палочками и детскими лошадками для скаканья. Эти софисты думают, что знают теологию, но лишь следуют за ее тенью. О, сколь долго еще придется нам терпеть их бесполезные диспуты о Максимуме и Минимуме, Бесконечном и Конечном, — мне стыдно было бы тратить свое время на обсуждение этих тем»³⁰⁴.

Будучи своего рода гуманистом в этом отторжении софизма, Кано занимался поиском примеров в нерелигиозной истории и мирской литературе, ища в них любой возможности подтвердить церковные доктрины. Языческая древность («сокровища египтян») должны были использоваться для торжества христианской культуры: «Те, кто игнорируют уроки истории, не являются ни теологами, ни даже просто образованными людьми». Сам он систематически рассматривал библейские тексты в свете древней истории, филологии (греческой, еврейской, латинской) и вспомогательных дисциплин.

Для Эрнста Роберта Курциуса (Ernst Curtius; 1886–1956), «истинно революционный теологический метод Кано имел не меньшее значение для классической теологии, чем Summa... Фомы Аквинского для философии»³⁰⁵. Лорд Актон (John Dalberg-Acton, 1st Baron Acton; 1834–1902) высоко ценил его трезвый взгляд на ханжеские рассказы и то, что он с презрением отвергал легенды о чудесах, приписывавшихся его же собственному патрону — Св. Доминику: «[говоря о] жизни наших святых, неправильно смешивать правду с тем, что фальшиво и вымышлено»³⁰⁶. Сэмюэл Пэрчас (Samuel Purchas; 1577–1626) утверждал, что Кано был прав, когда отвергал «сказки о святых, волшебные истории и тяжелые, как свинец, легенды»³⁰⁷. Эдвард Гиббон (Edward Gibbon; 1737–1794) тоже высоко оценивал «честные жалобы Кано на то, что биографии Лаэрдия и Светония демонстрировали более строгое отношение к исторической правде, чем можно обнаружить в жизнях святых и мучеников, написанных католическими авторами»³⁰⁸.

Будучи одним из самых выдающихся испанских гуманистов, Кано передал этот дар ученикам: таким людям, как монах-августинец, теолог и ученый Луис де Леон (Luis de León; 1527–1591) и доминиканскому священнику и теологу Доминго де Сото (Domingo de Soto; 1494–1560). Леон, будучи филологом, мистиком, экзегетом, ученым, занимавшимся классическими

³⁰⁴ Cano, 1900. *Op. cit.*

³⁰⁵ Curtius E. R. *European Literature and the Latin Middle Ages*. L., 1953. P. 553.

³⁰⁶ Цит. по: Cummins, 1993. *Op. cit.* P. 18.

³⁰⁷ Purchas S. *Pilgrimes*. V. I. L., 1625. P. 55; Cano, 1990. *Op. cit.* V. IX. Pp. 1–2, 6, 7; V. XI. P. 6.

³⁰⁸ Gibbon Ed. *A Vindication of Some Passages in the 'Decline and Fall'*. Dublin, 1779. P. 132.

текстами и гебраистикой, был при этом выдающимся лирическим поэтом, послужившим образцом для будущих поколений теологов. Именно о нем писал испанский ученый Дамасо Алонсо (Dámaso Alonso): «Когда спрашивают, был ли в Испании Ренессанс, мы можем ответить, да, конечно был, по такой, иной или какой-либо еще причине. Но можно сказать просто: Да, был, потому что существовал монах Луис де Леон!»³⁰⁹.

Первые иезуиты изучали теологию в русле наработок именно этих монахов. Иезуит отец Ледуховски видел руку «Божественного Провидения в том, что наш Св. Отец Игнатий и его первые компаньоны обучались в Париже и в Саламанке профессорами, относившимися к схоластической традиции, каковой она была восстановлена в соответствии с замыслом Св. Фомы [Аквинского]». Да и сам Игнатий Лойола требовал, чтобы впоследствии причисленный к лику святых «апостол Индий» и «апостол Японии» Франциск Ксаверий (1506–1552) посещал в Париже только лекции доминиканцев, избегая занятий у официально назначенных профессоров³¹⁰.

Доминиканцы в Китае

Начало XVI в. стало для доминиканцев трудным временем: распространение протестантизма стоило ордену потери шести или семи провинций и нескольких сотен монастырей, однако новое поле для деятельности предоставило Черным монахам открытие Америки и Эпоха великих географических открытий в целом. В XVIII в. в Европе возникали и сменяли друг друга многочисленные реформаторские движения, неизбежно приводившие к сокращению количества и священнослужителей и верующих, а Великая французская буржуазная революция полностью выбила почву из-под ног доминиканцев во Франции. Вслед за этим последовал ряд кризисов, практически уничтоживших оставшиеся провинции ордена³¹¹. Тем не менее проповедники успели поработать в Китае — пусть и с достаточно разрушительными для китайского христианства последствиями.

Первым христианским миссионером, прибывшим в Китай в постнесторианское и постфранцисканское время (в 1555 г.), стал уже упоминавшийся португальский доминиканец **Гаспар Да Круз** (ок.1520–1570), подвизавшийся на территории всей португальской колониальной империи в Азии и ставший первым католическим проповедником, работавшим в

³⁰⁹ Alonso D. *Ensayos sobre poesia Española*. Buenos Aires, 1946. P. 170.

³¹⁰ Ledochowski M. *Selected Writings [Ad usum nostrorum pricatum tantum]*. Chicago, 1945. P. 493.

³¹¹ См. Mandonnet P.-F.-F. Order of Preachers. Herbermann Ch. (Ed.). *Catholic Encyclopedia*. NY, 1911.

Камбодже (пусть и без успеха)³¹². После столь же безуспешной попытки проникнуть в китайский Гуанчжоу в 1556 г. Да Круз вернулся в Португалию и в 1569–1570 гг. стал первым европейцем, опубликовавшим книгу, посвященную исключительно Китаю, трактат, озаглавленный «*Tratado das Cousas da China* (1570), de Frei Gaspar da Cruz»³¹³. Доминиканская миссия была основана в 1631–1633 гг. в провинции Фуцзянь отцами Ангело Кокви (Angelo Coqui) и Томасом Серра (Thomas Serra)³¹⁴.

Важная фигура в развитии ситуации вокруг христианской проповеди в Китае — доминиканский монах **Хуан-Батиста де Моралес** (Juan Bautista de Morales; 1597–1664), принявший энергичное участие в Споре о ритуалах; он прибыл в Китай в 1637 г. Никто не мог предвидеть развития событий вокруг доминиканцев и иезуитов в Китае, когда Моралес вернулся с Востока в Рим, чтобы доложить о ситуации в Поднебесной империи. Моралес не получил никакой внятной реакции от китайских иезуитов и вернулся в штаб-квартиру в Маниле в попытке созвать представителей религиозных орденов, чтобы обсудить проблемы новой доминиканской миссии. Местные иезуиты, как и следовало ожидать, отказались принять участие в его «мероприятии». Соответственно, позже, когда Черных монахов обвинили в том, что они отторгают вещи, в которых просто ничего не смыслят, они услужливо напомнили иезуитам этот случай — подтверждение того, что иезуиты первыми «не пошли на контакт»³¹⁵.

Бартоломеу Роборедо (Bartolomeu de Roboredo; 1607–1647), португальский иезуит из Манилы, воспользовался подходящим моментом и ответил на сомнения доминиканцев, опубликовав текст в защиту своих китайских коллег, т. к. Манила наполнилась слухами о новшествах и тайнах, окружавших новую церковь в Китае. Сам Роборедо находился в Китае на протяжении всего лишь нескольких месяцев и дальше португальского селтльмента в Макао не продвинулся, тем не менее его опубликованная 26 декабря 1638 г. апология произвела фурор, т. к. Роборедо согласился с основным постулатом доминиканцев о том, что ритуалы китайцев исполнены недопустимых предубеждений, говорил об «идолах, алтарях и жертвах», при этом оправдывая присутствие на конфуцианских церемониях, ибо на алтаре воздвигался крест, к которому обращенный и должен был прямо возносить молитвы.

³¹² Lach D. F. *Asia in the Making of Europe*. Volume I. The Century of Discovery. Book 2. University of Chicago Press, 1994. Pp. 742–743.

³¹³ Frei Gaspar da Cruz. *Tratado das Cousas da China*. Macao, 1996.

³¹⁴ 西方早期 (1552–1814 年間) 漢語學習和研究. URL: <http://scholar.fju.edu.tw/課程大綱/upload/047638/content/982/G-2861-18010-.doc> (дата обращения: 31.10.2020).

³¹⁵ Bernard-Maitre H. Un dossier bibliographique se la fin du XVIIe siècle sur la question des termes chinois (1885–1907). *Recherches de science religieuse*. 1966. No. 54. P. 52.

Роборедо оговаривался, что доминиканцев не стоит винить в трудностях, обрушившихся на плечи отцов-иезуитов: «Причина, по которой церкви иезуитов сносят, по которой их самих подвергают бичеваниям, тюремным заключениям и высылке, не имеют ничего общего ни с противодействием иезуитам [*имеется в виду противодействие со стороны других орденов.* — Д. Д.], ни с тем, что к нашим Отцам благоволят мандарины. Дело просто в том, что они разрешают язычникам и обращенным отправлять акты идолопоклонничества и ритуалы, связанные с политикой. Нет причин жаловаться на что-либо еще, это их собственная вина»³¹⁶.

В столь нестабильное время критика, последовавшая изнутри общества Иисуса, оказала самое разрушительное действие; ситуацию усугубило заявление Роборедо о том, что его суждение основано на материале, предоставленном генералу ордена иезуитом, отвечавшим за ситуацию в Японии и Китае. Инвективы Роборедо распространились на аудиторию, значительно превышавшую сообщество манильских монахов: янсенисты, старые враги иезуитов, повторяли слухи в Европе³¹⁷.

Местный доминиканский провинциалий Клемент Ган обратился к вышестоящему иезуиту с трогательной просьбой: «Не удивляйтесь, если мы сочтем трудным принять для католических обращенных возможность посещать — и даже выступать в качестве священников — церемонии, связанные с принесением жертв, которые отец Роборедо находит идолопоклонническими. Мы просим Ваше преподобие разобраться в этом вопросе. Если будет решено, что это законно, мы изменим суждение на противоположное и будем следовать вашему опыту, столь велико наше стремление к миру и избеганию скандала»³¹⁸.

Прежде чем окунуться с головой в споры и несогласия представителей двух орденов, отметим, что уже в 1707 г. Ватикан предоставил права на миссионерскую работу в апостольском викариате провинции Фуцзянь доминиканскому ордену и назначил отца П. Мажина Вентальола (P. Magin Ventallol; 1647–1671)³¹⁹ первым апостольским викарием³²⁰.

³¹⁶ Цит. по: Cummins, 1993. *Op. cit.* P. 71.

³¹⁷ Bernard-Maitre, 1966. *Op. cit.* P. 51.

³¹⁸ Biermann B. *Die Anfänge der neuen Dominikanermission in China*. Munster, 1972. Pp. 63–64.

³¹⁹ Garcia Vito T. Gomez. Aportacion del convent dominicano de Santa Catalina de Barcelona a la evangelizacion de America y el Extremo Oriente. *Historiadores Dominicos pro quinto Centenario de la evangelizacion de America. Los Dominicos u el Nuevo Mundo*. Actas del Congreso Internacional. Vol. 2. Salamanca, 1990. P. 933.

³²⁰ Bro. John Labrador. Dominican Glories in China. *Dominicana*. URL: <https://www.dominicanajournal.org/wp-content/files/old-journal-archive/vol4/no3/dominicanav4n3dominicanglorieschina.pdf> (дата обращения: 17.10.2020).

Выдающимся деятелем доминиканской миссии можно признать и **Ло Вэньцао**, как ясно из его имени, — китайца. Уроженец Фуани в провинции Фуцзянь, где существовало, как мы помним по предыдущей главе, весьма представительное христианское присутствие, доминиканец «Грегориус» Ло Вэньцао (Gregorius Luo Wenzao; 羅文藻; Gregorio Lopez; 1616–1691) был крещен по католическому обряду в 1633 г. Изучив теологию в Маниле, он вернулся в Сямэнь и в 1654 г. стал первым китайским священником, впоследствии окрестившим более двух тысяч соотечественников³²¹. В 1673 г. папа Клемент X назначил его епископом, но Грегориус отказался от сана, когда же в 1679 г. папа Иннокентий XI повторно ввел Ло Вэньцао в этот сан, китайский священник был вынужден принять и почесть и ответственность, став первым в Поднебесной китайцем на подобном посту. Посвящение произошло в 1685 г., после чего Ло Вэньцао получил в подчинение провинции Цзянсу, Аньхой, Шаньдун, Хэбэй, Шаньси, Шэньси и Хэнань. Исследователь М. Сан Роман утверждает, что деятельность и признание заслуг Ло Вэньцао переформулировали саму форму существования христианства в Китае и Ло широко почитается там как патрон перевода и лингвистики³²² (его именем назван Колледж урсулинок на Тайване).

В целом же до введения в Китае Католической иерархии в 1946 г., доминиканцы располагали в Поднебесной 98 миссионерами, управляли 319 школами, 14 больницами и клиниками, 10 детскими домами и домом престарелых. По их собственным сообщениям, к этому времени они обратили в христианство 100 000 человек³²³, однако большинство миссионеров — и не только доминиканских — покинули Китай после воцарения там коммунистического режима в 1949 г.³²⁴.

Понимание причин вражды и недопонимания между главными действующими лицами Спора о ритуале в Китае — иезуитами и доминиканцами — требует анализа некоторых комплексных теологических проблем, которые мы вкратце рассмотрим ниже, неизбежно затронув многие проблемы, связанные с иезуитскими теориями распространения христианства.

³²¹ Yan Keijia. *Catholic Church in China* (中国天主教史). Chen Shujie (trans.). Beijing, 2004. P. 3.

³²² San Roman M. A. Luo Wenzao: A Unique Role in the Seventeenth Century Church of China. Ku Wei-ying (Ed.). *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*. Leuven, 2001.

³²³ *Missions in China Aim of Dominicans...* Op. cit.

³²⁴ *Ordo Praedicatorum*. Op. cit.

Глава 4.

Все против всех

Истоки и последствия китайской драмы

*Белое никогда не может стать черным, даже если все так
говорят.*

— Эразм Роттердамский

*Я поверю в то, что находящийся передо мной белый предмет
черный, если таковым будет решение Церкви.*

— Игнатий Лойола

«ЧЕРНЫЕ МОНАХИ» ПРОТИВ «ЧЕРНЫХ РЯС»: ИСТОКИ ВРАЖДЫ

История двух главных религиозных орденов, передовых отрядов армии воинствующих сторонников католической церкви — доминиканцев и иезуитов — не только составляет важнейшую часть истории средневековой и ренессансной Испании, формируя сюжеты одной из важнейших глав в истории католицизма не только в его родном доме — в Европе, но и в зарубежных миссиях, в духовных колониях церкви за рубежом. Дважды, когда выживание католицизма оказывалось под угрозой, спасение римской церкви приходило из Испании, и в первый раз его принесли именно доминиканцы. Именно доминиканцы с успехом оборонили «катарскую ересь» в XII в.; во второй же раз спасителями католицизма стали иезуиты, Общество Иисуса (*Societas Iesu*, SJ, «Черная ряса»³²⁵), удержавшие половину Европы от распространения протес-

³²⁵ Jessett Th. E. Origin of the Term “Black Robe”. *Oregon Historical Quarterly*. Vol. 69. No. 1. Pp. 50–56.

стантской Реформации. Даже знаменитый прагматик и циник Никколо Макиавелли (1469–1527) замечал, что без вмешательства этих двух орденов история Европы сложилась бы иначе³²⁶.

Пиренейский полуостров первым из завоеванных мусульманами земель смог с боем развернуться назад к христианству и более никогда не впадал в общенациональную «ересь» — ни в Средние века, ни в Новое время. Поэтому нет ничего удивительного в том, что два ордена, долго сосуществовавших в режиме «злейшие друзья», возникли именно в Испании; естественно и то, что из всех религиозных образований средневековья и Нового времени именно они оказались самыми принципиально римскими и католическими. Тем большее сожаление вызывает тот факт, что с самого начала оба ордена посвятили себя борьбе с неверными и мщению, что сполна отразилось на взаимодействии представителей доминиканцев и иезуитов в Китае, когда, цитируя книгу пророка Михея, *«не стало милосердных на земле, нет правдивых между людьми; все строят козни, чтобы проливать кровь, каждый ставит брату своему сеть»*³²⁷.

Борясь с катарами-альбигойцами, Доминик, как это часто бывает, многое почерпнул в их аскетическом образе жизни и одежде, у них были позаимствованы и простые белые шерстяные рясы, поверх которых доминиканцы носили традиционный черный уличный плащ испанских монахов, откуда и пошло их прозвание в Англии — «**Черные монахи**». Доминиканцы были монахами нищенствующими, просившими подаяние и тем добывавшими хлеб свой насущный; отвергнув личную собственность, они дали обет евангелической бедности. Доминик уступил возможность обращаться в веру посредством обращения к сердцу человека другому новому и не менее радикально ориентированному ордену — францисканцам; его же собственные последователи апеллировали к уму слушателей.

Орден иезуитов в 1549 г. основал будущий святой **Игнатий Лойола** (Iñigo López de Oñaz y Loyola; Ignazio Loiolakoa; Ignacio de Loyola; Ignatius de Loyola; 1491–1556) (*Илл. 19*). Подобно основоположнику ордена до-

³²⁶ «Если бы св. Доминик и св. Франциск не вернули нашу религию в изначальное состояние, она перестала бы существовать вовсе» (“...our religion, which would be altogether eliminated if it had not been drawn back toward its beginning by Saint Francis and Saint Dominick”). См.: Machiavelli N. *Discourses on Livy*. Chicago, 2009. P. 211. Однако Доминик все же ближе стоит к Игнатию Лойоле, чем к Франциску, если следовать сравнению, приводимому Р. Ф. Беннеттом в: Bennett R. F. *The Early Dominicans*. Cambridge, 1937. P. 35.

³²⁷ Мих. 7:2–4.



Илл. 19. Известный художник. Игнатий Лойола в доспехах. XVI в.

По: URL: <https://mission.lmu.edu/ignatianway/stignatiusofloyola/>

миниканцев Доминику де Гусману, Лойола происходил из северной Испании. Аскетичный и сдержанный, настоящий идадьго, Лойола был природным лидером, одаренным при этом талантом обращать внимание на детали, свойственным всем выдающимся «менеджерам высшего звена». Отныне Черным Монахам, последователям Доминика — «Атлета за Бога», было суждено постоянно видеть в зеркале заднего вида наступающего им на пятки и теснящего их по всем фронтам Игнатия, «Бюрократа Божия» и его последователей — «**Черные Рясы**». Считается, что одной из причин озарения Лойолы было увлечение романтизированными жизнеописаниями святых, попавшими ему под руку, когда он поправлялся после ранения и не имел под рукой любимых рыцарских романов. Вдохновленный этой агиографией, Игнатий как бы переродился в «христианина 2.0»: життя изменили образ его жизни, и через положенное время этот уроженец Страны Басков заложил основы Общества Иисуса³²⁸. В свою очередь этот самый эффективный борец с протестантизмом, как известно, послужил для Мигеля Сервантеса прообразом Дон Кихота из Ламанчи — борца с ветряными мельницами³²⁹.

³²⁸ Lemoine, 1698. *Op. cit.* Pp. 121–160.

³²⁹ См., например: Davidson Ph. R. Don Quixote de Loyola: Cervantes' reputed parody of the founder of the Society of Jesus. URL: <https://dspace.library.uvic.ca/handle/1828/5195> (дата обращения 02.11.2020).

Несмотря на широкое распространение таких востребованных в народе средств, как «вода св. Игнатия», напоминающая постперестроечным гражданам России об Аллане Чумаке, сам Лойола как святой так и не обрел большой популярности (собственно, как и Доминик). Иоганн Вольфганг Гете, например, поклонялся основателю конгрегации ораторианцев Св. Филиппу Нери (Filippo Romolo Neri; 1515–1595)³³⁰, сэр Бернард Шоу высоко ценил Св. Иоанна Богослова³³¹, английские сентименталисты любили хорошо знакомого нам Св. Франциска Ассизского, а вот никаких торных троп к Игнатию Лойоле никто не проложил, — возможно, как замечает итальянский философ и журналист **Джованни Папини** (Giovanni Papini; 1881–1956), «потому что в определенном смысле он был наиболее совершенным католиком из всех святых»³³². Тем не менее Игнатий с его «прекрасными испанскими глазами, всегда слегка увлажненными слезами», не был лишен мягкости. Соратники отмечали в его обращении материнские (не отцовские!) нотки, и до самого конца XVIII в. он почитался как покровитель беременных. Более того, по свидетельству одного иезуитского мечтателя Лойоле посчастливилось получить столь редкий духовных дар, как «милость обменяться сердцами с Христом»³³³.

Со времен Второго Ватиканского собора 1962 г. в Игнатии Лойоле уже редко видят святого-солдата, собирающего под знамена новых рекрутов — воинов евхаристии; фигурально выражаясь, Лойола оказался демобилизованным скорее как политрук, а не как солдат. А между тем, именно такими он и его последователи представлялись друзьям, врагам и друг другу. Военный лексикон, которому были привержены иезуиты, безусловно, не уникален только для них: истоки подобной метафорики обнаруживаются уже в нарративе Св. Павла и ранних отцов церкви. Одним из прорывов Лойолы стало расставание с дотоле существовавшей традицией; он назвал свое сообщество не орденом, а «Компанией» — словом, имеющим немало военных коннотаций. *Compañía* в тогдашнем испанском языке означала группу солдат, «компаньонов», подчинявшихся своему лидеру — *каудильо* (*caudillo*).

В 1539 г. Лойола пишет текст под названием *Summa Instituti* — первоначальную прикидку устава ордена, в которой делает замечания о «воен-

³³⁰ Goethe and Saint Philip Neri. URL: <http://goethetc.blogspot.com/2009/06/goethe-and-saint-philip-neri.html> (дата обращения: 16.11.2020).

³³¹ Show B. *On the Prospects of Christianity*. URL: https://www.gutenberg.org/files/4004/4004-h/4004-h.htm#link2H_4_0039 (дата обращения: 16.11.2020).

³³² Papini G. *Storia di Christo*. Firenze, 1923. P. IX.

³³³ Guibert J. de. *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice*. St. Luis, 1972. P. 393.



Илл. 20. Фреска Иоганна Кристофа Хандке (Johann Christoph Handke; 1694–1774) в церкви Нашей Владычицы снега (Kostel Panny Marie Sněžné) в чешском городе Оломоуце изображает весьма довольного Игнатия Лойолу, почтительно принимающего из руки папы Павла III буллу *Regimini militantis Ecclesiae*. После 1743 г.

ной службе Богу» в ракурсе, который большой друг иезуитов ренессансный папа Юлий III (на престоле 1550–1555) назвал «солдатским отрядом Иисуса Христа». Военная метафора³³⁴, впрочем, заключалась и в булле, которой предшественник Юлия III — Павел III (на престоле 1534–1549) постановил орден утвердить (булла *Regimini militantis Ecclesiae* — «Установления о воинствующей церкви» от 27 сентября 1540 г., ограничивающая количество членов Общества шестьюдесятью) (Илл. 20). Сам Лойола убедил папу, что его Компания — легкая кавалерия, авангард церковной армии — всегда готова оказаться в гуще военных действий в любое время и в любом месте, поддержать более тяжелые на подъем «части», более старые, по природе гораздо менее мобильные ордены.

В описанном высоко дисциплинированном подходе можно усмотреть и корни того «слепого повиновения», которое требовалось от иезуитов в отношении вышестоящих лиц. Демократическое правление, характерное для доминиканцев с их «всеобщими и равными выборами», не вызывало доверия солдат Иисуса: подобная система неизбежно вызвала бы

³³⁴ Такой образ «изображенного в первый раз» (*Imago primi saeculi*) создается при анализе выдающегося юбилейного издания — *Festschrift*, подаренного иезуитами себе на первое столетие ордена в 1640 г.; он полон военных аллюзий.

ослабление интеллектуального влияния ордена: демократия привела бы к полному разброду мнений, количественно совпадающих с числом участников дискуссии. Орден иезуитов напротив был задуман как предельно централизованная и дисциплинированная невоенная организация из всех сущих. Генерал ордена избирался пожизненно и проживал обычно в римской штаб-квартире, в центре разветвленной коммуникационной сети, с помощью которой, в том числе, и назначал на посты подчиненных. Не удивительно поэтому, что доминиканцы никак не могли достичь подобной внутренней дисциплины — свидетелем тому были многие наблюдатели, восхищавшиеся и завидовавшие эффективной организации иезуитов, лежавшей в основе успехов молодого ордена³³⁵.

И тем не менее то, что могло бы показаться революцией, на самом деле представляло собой развитие традиции; даже знаменитое «слепое послушание» иезуитов уходит корнями в традицию ранних отцов-пустынников. Хлесткая фраза Лойолы: **«Я поверю в то, что находящийся передо мной белый предмет черный, если таковым будет решение Церкви»** звучит более ярко, чем оригинал³³⁶. Элементы традиции можно найти и в некоторых частях «Конституций» иезуитов (*Constitutions*), порой демонстрирующих четкие, почти дословные заимствования из более раннего доминиканского устава, пусть они и превосходят его по степени централизованности и эффективности³³⁷.

Некоторые новшества Лойолы вызывали у ряда наблюдателей подозрения. Само название — «Общество Иисуса» — звучало весьма высокомерно: «Кто эти люди, — спрашивал легко возбуждавшийся и гневливый Сикст V, — имя которых мы не можем произнести без того чтобы склонить голову?» Чувствительные натуры, отметившие, что иезуиты не облачаются в резко отличную от мирян одежду священников, трактовали этот «модный выбор» как проявление презрения к собратьям. И если Доминик в свое время, как мы помним, подсократил литургию, Лойола ее отменил вовсе: иезуиты не собирались ежедневно для пения хором, хотя и подчеркивали важность ежедневных «умственных молитв» и медитаций. Не усердствовали они и в особо рьяном умерщвлении плоти, удовлетво-

³³⁵ Steinkerchner S. Introduction: Dominicans and Jesuits, through the Centuries. *Journal of Jesuit Studies*. 2020. Vol. 7. Iss. 3. Pp. 357–366.

³³⁶ Лойола перефразировал знаменитую максиму Эразма Роттердамского (1527 г.) «Белое никогда не может стать черным, даже если все так говорят».

³³⁷ Исследователь ордена доминиканцев Даниэль Мортье, вспоминая, как на ранних этапах доминиканские монахи помогали Лойоле, многозначительно добавляет: «Но конечно, первое, что отказывает при старении — это память!». См. Mortier D. A. *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs* II. Paris, 1905. Pp. 1–4.



Илл. 21. Алонсо Санчес Коэльо. Портрет единственной в истории женщины-иезуита Хуаны Австрийской, принцессы португальской
По: URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Joanna_of_Austria,_Princess_of_Portugal#/media/File:Alonso_Sánchez_Coello_-_Portrait_of_Juana_of_Austria,_Princess_of_Portugal_-_Google_Art_Project.jpg

ряясь теми же постами и ограничениями, что и остальные монахи. Солдаты Христа не занимались «самодисциплинированием» — не исполняли популярный монашеский ритуал самобичевания, не носили власяницы, не ходили босиком, как францисканцы, и с непокрытой головой. Все эти распространенные практики, возможно, сами по себе и оправданные в монашеском ордене, не подходили для отцов-иезуитов, денно и нощно занятых своей основной целью — борьбой с Реформацией.

Вместо умерщвления плоти иезуиты умерщвляли волю. Плюс к этому они отказались от духовной опеки монахинь, запретив женщинам как бы то ни было ассоциироваться с их Обществом. У францисканцев были свои «бедные Клары» — клариссинки (*Ordo sanctae Clarae*), у доминиканцев — «доминиканские сестры», но ни «иезуитесс», ни «сестер иезуитов» не существовало... за единственным исключением: **женщиной-иезуитом стала дочь испанского императора Карла V принцесса Хуана Австрийская** (*doña Juana de Austria*; 1535–1573),³³⁸ (Илл. 21). Для

³³⁸ Padberg J. *Secret, Perilous Projest. A Woman Jesuit*. URL: <https://www.xavier.edu/jesuitresource/jesuit-a-z/documents/AWomanJesuit.pdf> (дата обращения: 02.11.2020).

сравнения, Св. Доминик начал свою апостольскую миссию с основания обители и придавал особое внимание заботе о женщинах, обладая особым умением направлять их духовно — это был один из многих уроков, вынесенных из наблюдений за альбигойцами.

Чтобы уберечь братьев от искушения стремиться к осуществлению личных амбиций и понудить «новобранца» работать только на Общество, а не на свое продвижение в нем, иезуитам запрещалось принимать епископский сан, занимать посты в инквизиции и принимать всяческие знаки отличия. Целью подобного запрета было стремление сделать организацию максимально гибкой, мобильной и легко адаптирующейся. Принадлежавшие к иезуитской элите братья давали не только обычные обеты бедности, безбрачия и послушания, но и дополнительный обет личной верности папе. В результате они, словно комсомольцы времен строительства Комсомольска-на-Амуре, были в любой момент готовы отправиться туда, куда мог бы послать их Великий Понтифик. Лорд Маколей пишет об этом: *«Если иезуит потребен в Лиме, первый же корабль нес его в Атлантику. Если он был нужен в Багдаде, он пробирався через пустыню с ближайшим караваном... Они перемещались из одной протестантской страны в другую под бесчисленными личинами, как лихие кабальеры, как простые неотесанные крестьяне, как пуританские проповедники, как китайские мандарины»*³³⁹.

Все, что делали иезуиты, они делали «к вящей славе Господней» (эта фраза повторяется или подразумевается в «Конституциях» Общества около четырехсот раз). Как и название ордена, слоган **«Ad maiorem Dei gloriam»** напрягал членов более старых орденов: все католические служители и без того предполагали, что любая их деятельность по умолчанию предпринималась «к славе Господней». Более того, и когда иезуит с самыми добрыми намерениями упоминал свою *“mínima compañía”*, это воспринималось с подозрением, как некое замалчивание существования и недооценка францисканских миноритов (*Friars Minor*). Даже терминология иезуитов была новой — они говорили о резиденциях (*residences*), а не о монастырях (*rectors*), о ректорах, а не о приорах и аббатах.

Иезуиты основали колледжи, обеспечившие им стабильный приток новобранцев, что привело к частым обвинениям со стороны доминиканцев, часто упрекавших их в профанировании идеи призвания свыше. Один выдающийся доминиканский монах по фамилии Ридольфи (*Ridolfi*) вспоминал, как обучался в детстве в иезуитском колледже, где один из отцов по прозвищу **«Рыбак»** особенно успешно вербовал моло-

³³⁹ Lord Macaulay. *History of England*. V. II. Leipzig, 1849. P. 320.



Илл. 22. Генерал (с 1915 по 1942 гг.) ордена иезуитов
Влодзимеж Ледуховский сыграл решающую роль в начале событий

Второй мировой войны, достаточно быстро раскусив суть
человеконенавистнической идеологии Гитлера и предсказав пакт
Молотова-Риббентропа. Генерал использовал контролируемую иезуитами
службу Ватиканского радио, транслируя через нее передачи с обвинением
нацистских преступлений в Польше, что стало одной из причин создания
подпольного движения сопротивления в оккупированной Европе

По: URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Wlodimir_Ledóchowski

дых аристократов и интеллектуалов, привлекая их к вступлению в орден и
объясняя, что старые религиозные ордены (как Второзаконие) стали не-
современными и увязли в поверхностных формальностях, тогда как новое
Общество Иисуса (подобно Новозаконию) благополучно избавлялось от
устаревших бирюлек. Такого рода рассуждения, конечно же, достигали
ушей злопыхателей³⁴⁰. В 1942 г. 26-й генерал ордена иезуитов **Влодзимеж
Ледуховский** (Włodzimierz Ledóchowski; 866–1942) упомянул «искусство
духовного уловления, о котором говорили наши первые отцы, — не без
благоговения добавляя: — В этом поиске призвания свыше вы должны
действовать расчетливо, как бизнесмены, тщательно озирающие окрест-
ности, чтобы обнаружить богатейший источник прибыли, и не упускаю-
щие ни одного способа достижения цели...»³⁴¹ (Илл. 22).

³⁴⁰ «Общество всегда использовало *рыбачество*, создав для его наибольшей эффек-
тивности подробные и энергичные указания». Ledochowski, 1945. *Op. cit.* P. 155.

³⁴¹ Ibid. P. 140.

Одним из самых жестких критиков ордена Иисуса был упоминавшийся выше доминиканец **Мелькор Кано**, много сделавший для испанской культуры и теологии Ренессанса, но имевший мстительный и неистовый нрав. К иезуитам он относился со страхом и подозрительностью, что неизбежно приводило к отторжению их нововведений. В своей грандиозной теологической работе *De locis* Кано посмеивался над новыми орденами, члены которых считали, что спустились с неба, — только потому что Папа Римский утвердил их устав. Пожалуй, из всех многочисленных врагов Общества Иисуса лишь философ Блез Паскаль (1632–1662) и испанский генерал и политик Хосе Ребольедо де Палафокс (1775–1847) могли бы сравниться силой негодования с Мелькором Кано. Кано не верил в приверженность иезуитов традиции, показывая, насколько революционно-разрушительными могут быть и они сами, и их новые формы благочестия, насколько они близки к ереси. На пике возмущения Кано призывал коллег отнестись к иезуитам как к «предшественникам Антихриста, утверждал, что они «хуже немецких еретиков», называл их «льстецами с раздвоенными языками» и «гнусными людьми с набитым ртом, которые, уловив человека, превращают его в наседку, а если бы поймали наседку, то превратили бы ее в цыпленка». Невольно выступив в роли злобного пророка, монах Мелькор Кано как будто предвидел грядущие репрессии Общества. «Если члены Общества будут продолжать в том же духе, в каком начали, может прийти время, когда короли захотят дать им отпор, но не смогут этого сделать»³⁴². Страхи Кано оказались безосновательными: когда два столетия спустя пришло время, католические короли сумели прекрасно разобраться с проблемой иезуитов.

Враждебность между орденами доминиканцев и иезуитов стала явной в самые ранние годы существования Общества Иисуса, и развивалась она на трех явно выраженных фронтах, которые, тем не менее, были плотно связаны. Основные дебаты шли по поводу свободы воли, пробабиллизма и безгрешного зачатия девы Марии. По всем этим вопросам иезуиты практически разошлись с учением доминиканцев. Однако черные проповедники относились к своему верховному авторитету Фоме Аквинскому как к оракулу, и любое отклонение от **томизма** автоматически воспринималось как ересь. Иезуиты же, принимавшие томизм за

³⁴² Ирландский иезуит, теолог и ученый Джордж Тирелл, позже исключенный из ордена, писал Генералу в 1904–1905 гг., что покуда обычные молодые люди воюют с миром, новичок-иезуит от этого мира отгорожен, не занимается моральным совершенствованием, и не в состоянии развивать в себе решительность. «Если в нем и остается какая-то мужественность, то вопреки, а не благодаря вашим методам». Tyrrell G. *Autobiography and Life of George Tyrrell*. Vol. II. L., 1912. P. 486.

фундаментальную базу, не видели причин отказываться от его развития, они даже меняли его руками собственных теологов — ведь новый век нес с собой новые требования, методы и подходы. В 1558 г. второй генерал ордена иезуитов **Диего Лайнес** (Diego Laynez; 1512–1565), компаньон Игнатия Лойолы, его биограф и преемник, объявил, что необходимо **создать новую теологию**, «лучше приспособленную к нуждам нашего времени»³⁴³. Другими словами, нужно было нечто иное, отличное от священного и неприкосновенного учения Аквината.

Сказано — сделано. Сформулировав новые теории, орден иезуитов стал испытывать нужду в университетских кафедрах, откуда их можно было бы провозглашать, что неизбежно привело к борьбе за монополию в католическом обучении. Таким образом, споры, начинавшиеся как теологические разногласия, стали приобретать экономические, политические и социологические обертона. Власть, политика и «эмоциональная теология» сплелись в адский клубок, и каждая сторона встала в позу под девизом: «Это мой орден, будь он прав или не прав!». Прошел век, но страсти не остыли: «свидетель обвинения» **Анри де Сен-Симон** (Henri de Saint-Simon; 1760–1825), описывает на страницах «Мемуаров» некоего отца Ле Телье (Le Tellier), работавшего единственно во имя «иезуитской школы и вечно готового взбаламутить государство и церковь, чтобы начать преследования»³⁴⁴.

Концепция доктрины свободной воли, безусловно, будет здесь несколько упрощена, но для понимания сути Спора о ритуале это упрощение нам как раз и необходимо.

СВОБОДА ВОЛИ И «СРЕДНЕЕ ЗНАНИЕ»

*От китайцев необходимо спрятать не святое распятие,
но scientia media иезуитов.
— Доминго Наваретт*³⁴⁵.

Комплекс проблем, связанных с так называемой «свободой воли», фокусировался на соотношении Божественной милости и — свободной воли человека. По идее, Божественная милость представляет собой не-

³⁴³ Oberholzer P. (ed.). *Diego Lainez and His Generalate. Jesuit with Jewish Roots, Close Confidant of Ignatius of Loyola, Preeminent Theologian of the Council of Trent*. Roma, 2015. P. 86.

³⁴⁴ Saint-Simon duc de. *Memoirs: Duc de Saint-Simon*. Volume One: 1691–1709. Prion, 1999. P. 436.

³⁴⁵ *Scientia media* — «среднее знание». Цит. по: Cummins, 1993. *Op. cit.* P. 33.

кий сверхъестественный дар Бога, свободно распространяющийся свыше в качестве благословения для спасения людей, ибо одних лишь природных сил человека недостаточно. Блаженный Августин поясняет, что «Божественная милость дается не за какие-то заслуги с нашей стороны, но даром (*gratis*), отсюда и ее название 'милость' (*grace*)»³⁴⁶.

Проблема, запутанная не менее, чем смысл («тайна») Святой Троицы, и описанная венгерским лютеранским пастором Матиашем Белом (Matthias Bél; 1684–1789) как «море без берегов и дна», уходит корнями в старинный спор между двумя теологами-современниками — Блаженным Августином (354–430) и Пелагием (Pelagius; 354–418) — британским мирским теологом весьма оптимистического склада, подвизавшимся в Риме ок 400 г. н. э. Спор шел не о том, сочетается ли свободная воля с предопределением (т. е. с божественным знанием о грядущих действиях человека), ибо и свободная воля, и предопределение — католические доктрины. Проблема скорее касалась того, как сформулировать критерий, способный защитить одну доктрину от другой. На повестке дня стояли, таким образом, очередные попытки определить даже не природу Божественной милости как таковую, но механизм ее действия и форму ее проявлений, равно как и отношение этой милости к имеющейся у человека свободе выбора.

Проблемы, связанные со свободой воли, — непаханое теологическое поле — долго избегались или, по крайней мере, обходились. Однако в XVI в. появляется человек, отказавшийся сохранять строгий нейтралитет, соблюдавшийся со времен Блаженного Августина. Им стал испанский иезуит **Луис де Молина** (Luis de Molina; 1535–1600), опубликовавший весьма тонкую работу, заложившую основы характерного для иезуитов понимания божественного, с готовностью принятые Обществом. В переписке двух английских поэтов, один из которых был иезуитом (Джерард Мэнли Хопкинс; Gerard Manley Hopkins; 1844–1889), а второй теологом (Ричард Уотсон Диксон; Richard Watson Dixon; 1833–1900) находим признание: «**Молина создал нашу теологию**»³⁴⁷ — **молинизм**. Наземная теологическая мина де Молины, издевательски названная «Concordia» («Свободный выбор с дарами благодати, божественным предвидением и предопределением и отказом от соглашения») ³⁴⁸, была напечатана в Лиссабоне в 1588 г. — в год отплытия испанской Армады в

³⁴⁶ Aurelius Augustine. *Confessions*. Tr. by R.S. Pine-Coffin. L., 1961. Pp. 228–229.

³⁴⁷ Письмо Хопкинса Диксону от 1 декабря 1881 г. *The Correspondence of Gerard Manley Hopkins and Richard Watson Dixon*. Oxford, 1935. P. 115.

³⁴⁸ Molina L. de. *De liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, praedestinatione et reprobatione Concordia*. 4 vols. Lisbona, 1588. 2nd ed. Antwerp, 1595.

сторону Британских островов, и трудно сказать, какое событие из двух произвело больший эффект, даже в Англии. «**Конкордия**» стала самым большим теологическим блокбастером из когда-либо публиковавшимся Обществом иезуитов, и вызвала рекордное количество откликов и реакций. За шесть лет книга выдержала пять переизданий и стала поворотным моментом в развитии «спекулятивной теологии».

«Конкордия» Молины окончательно развела в противоположные углы ринга иезуитов и доминиканцев, считавших, что их собственные авторы — упомянутые в «доминиканской» главе монахи де Витория, Доминго Сото и Мелькор Кано — уже удовлетворили потребности времени в возрождении схоластической теологии, перенеся ее из XIII в XVI век, равно как и не видели необходимости в «новых учителях Израиля». Однако за всеми этими событиями стояли другие уровни значимости. Иезуиты — «братья-сорванцы», не желавшие оставаться на вторых ролях, нуждались в самоутверждении, они стремились отбросить начетничество старших братьев, на глазах устаревающих томистов, жаждали публично объявить себя орденом, создавшим собственную идеологию, сформулировать новые ритуалы инициации и пройти их.

Отец Молина вовсе не отвергал в «Конкордии» философию Фомы Аквинского, хотя его труд и отходил от учения Фомы, он просто подчеркивал, что любой человек способен «проложить путь на небеса при помощи труда». Как некогда Доминик де Гусман позаимствовал у своих противников-катаров белую шерстяную рясу, Молина заимствовал у противников-протестантов идею протестантской трудовой этики. Безусловно, новизна подобного подхода была довольно относительной, но с учетом деликатности ситуации любая теологическая новизна означала всплеск негодования. В конце концов появление «Конкордии» привело к величайшему выплеску метафизической и теологической энергии в истории современной католической мысли. Современный доминиканский философ Альваро Хуерга Теруэло (Álvaro Huerga Teruelo; 1923–2018) назвал эту битву титанов величайшей теологической схваткой всех времен³⁴⁹.

Идея Молины состояла в попытке объединить свободную волю со знанием Бога о будущем: люди располагают свободой выбора, а Бог — предварительным знанием об этом выборе, но люди грешат вовсе не вследствие этого предварительного знания. Молина разрешал дилемму, объявляя, что у Всемогущего есть некое специальное «**среднее знание**»

³⁴⁹ Huerga Á. *Los dominicos en Andalucía*. [s.n.], 1992. P. 326.

(*scientia media*), с помощью которого Он распознает предполагаемые будущие действия людей как возможные. Выражение *scientia media* с течением времени превратилось в своего рода возрожденческий мем, означавший «легкий путь разрешить заковыристую проблему».

Оксфордский философ Гертруда Элизабет Анскомб (Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe; 1919–2001) уверяла, будто с облегчением осознала, что ей не надо верить «вещам, дававшим Богу знание о том, как человек проживет свою жизнь, если не умрет ребенком»³⁵⁰. Такие заявления спокойно воспринимались уже в XX веке: во времена же Молины с подобными «вещами» шутить не стоило: можно было угодить на костер. Вопросы, связанные с божественной епархией, подразумевали гораздо более широкий спектр проблемных аспектов, после демарша Молины доминиканцы оказались перед перспективой потерять контроль над теологической политикой церкви. И если раньше иезуиты, отбивали отдельные нападки отдельных монахов или теологов, как мячики, то теперь они в одночасье оказались лицом к лицу целой армии доминиканцев, вставших на защиту «Святого Фомы и правды».

Отнюдь не весь состав ордена иезуитов был един в отношении этого противостояния: так, Хуан де Мариана (Juan de Mariana; 1536–1624) полагал, что «Черные рясы» должны избегать схваток с «Черными монахами», ибо доминиканцы «наши учителя и воспитатели»³⁵¹. Но отец Мариана представлял скорее исключение из правила: большая часть ордена готовилась принять бой — поражение в этой битве означало теологическую (профессиональную!) несостоятельность молодого ордена. Таким образом, иезуитам оставалось только удерживать позиции и «защищать своего», и в 1598 г. появился вполне определенный план грядущего сражения. Один генерал ордена, позже размышлявший об этом прецеденте, уверял, что спор чуть не положил конец юному Обществу, в те ранние дни своего существования часто вынужденному бороться за выживание. Но там, где иезуиты боролись за выживание, доминиканцы боролись за Фому Аквинского, за своего «Ангельского Доктора». Черные монахи рьяно ринулись защищать Аквината, хотя иезуиты уверяли, что следуют его указаниям не менее тщательно и всего лишь слегка переформулировали его теологию Господней милости, чтобы она не сыграла на руку протестантским реформаторам. Оправдание легко трансформировалось в нападение: выходило, что Фома Аквинский триста лет ждал, пока при-

³⁵⁰ Anscombe G. E. M. *Intention*. Oxford, 1957. P. 269.

³⁵¹ Braun H. E. *Juan De Mariana And Early Modern Spanish Political Thought*. Ashgate Publishing, Ltd., 2007. P. 48.

дут иезуиты и правильно объясняют его учение, тогда как доминиканцы все эти триста лет излагали и даже преподавали его доктрину, толком ничего в ней не понимая.

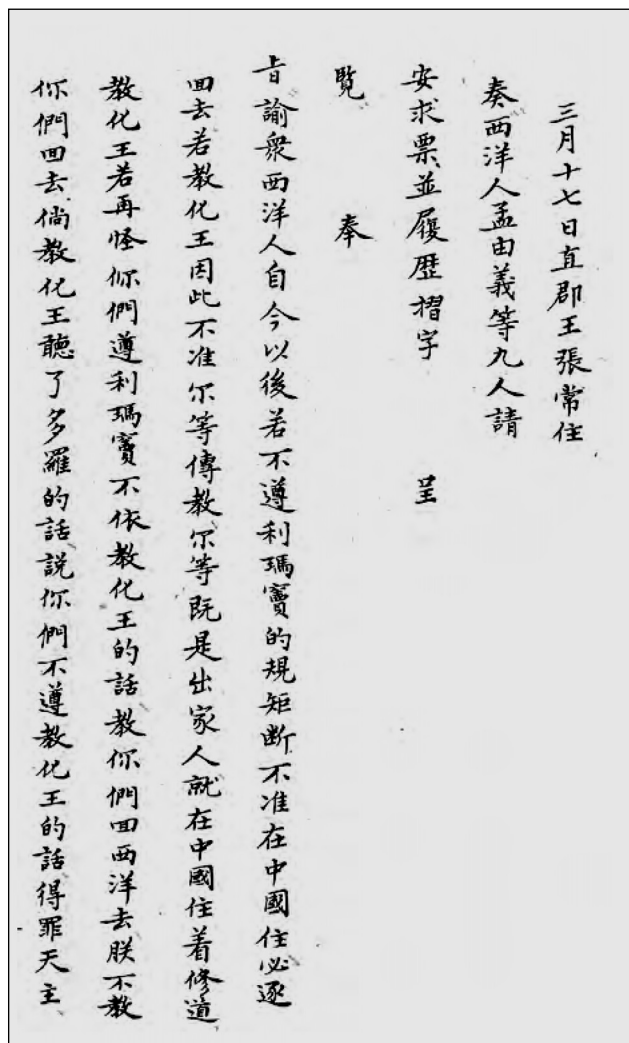
ПРОБАБИЛИЗМ И ЛАКСИЗМ

*Мы, монахи, не пугаем китайцев тем, что рисуем
Божественный закон как тяжкое бремя, полное
представлений, завязанных на боли и смертном грехе.*
— Доминго Наваретт

Расхождения в области концепции свободы воли оказались не единственной стычкой между доминиканцами и иезуитами. Произошла и еще одна коллизия, напрямую повлиявшая на миссии и сыгравшая важную роль в истории Доминго Наваретта, упоминавшегося в связи с доминиканским вовлечением в дела инквизиции. Для нашей цели важно отметить, что китайская стратегия иезуитов базировалась именно на созданной ими теории пробабилизма, или на доктрине «**вероятных мнений**», аккуратно сформулированной следующим образом: «если в вопросах совести авторитеты разнятся, надо следовать мнению, склоняющемуся к большей свободе [выбора], при условии что это действительно возможно». Именно эта неловко вербализованная доктрина преобразовывается в «правила Маттео Риччи» (利瑪竇規矩; *Ли Мадоу гуйцзюй*), в его ноу-хау относительно взглядов на конфуцианство и китайские ритуалы, о котором мы еще будем говорить ниже и которое стало основным инструментом в работе иезуитов в Китае и Японии³⁵². (См. *Илл.* 23). 19 апреля 1707 г. император Канси издал официальный указ, посвященный надлежащему образу действий иностранцев в Поднебесной и ориентирующий именно на идеи Маттео Риччи, конечно же, не дожившего до Спора о ритуалах, но — как успехом своей миссии, так и ее пробабилистскими идеями — заложившего его основу.

Вернемся к философии. Пробабилизм (**лаксистм**) означал, что выбирая между двумя разумными, пусть различающимися возможностями возможное действие, человек *может* следовать менее надежным путем, если такой вариант подкреплён признанным авторитетом. Казуисты подчер-

³⁵² Чэнь Юань (陳垣, ред). Канси юй Лома шицзе гуаньси вэньшу ин-иньбэнь (康熙與羅馬使節關係文書影印本). Пекин, 1932. С. 13–14; Rule P. A. What Were “The Directives of Matteo Ricci” Regarding the Chinese Rites? *Pacific Rim Report*. 2010. No. 54. Pp. 1–8; Rosso A. S. *Apostolic Delegations to China of the Eighteenth Century*. South Pasadena, 1948. P. 242.



Илл. 23. Отрывок из указа императора Канси от 19 апреля 1707 г., посвященный так называемым «Правилам Маттео Риччи»
Четвертая колонка слева и два верхних иероглифа в третьей колонке (текст, естественно, читается справа налево, сверху вниз) гласят:
«Указания для всех людей с Запада: отныне все, кто не будут следовать установления Ли Мадоу [Маттео Риччи], решительно не будут получать разрешение жить в Китае, но должны быть высланы»
По: URL: <https://web.archive.org/web/20160910083605/http://www.ricci.usfca.edu/research/pacrimreport/prr54.pdf>

квивают здесь именно слово *может* в противовес слову *должен*, превращая пробабилизм не в правила для святых, а в руководство для грешников.

В числе классических прецедентов пробабилистского мышления обычно приводят трактат Марка Туллия Цицерона “De officiis” («Об обязанностях»), где он обсуждает возможные конфликты между целесообразностью и долгом. Должна ли дружба превалировать над требованиями закона и религии³⁵³? Должен ли продавец скверно построенного дома расписаться в том, что его недвижимость еле держится? Схожие аргументы в защиту моральной свободы в отношении выбора менее безусловного, но более подходящего варианта, можно найти и в писаниях доминиканца Св. Антония Флорентийского (1389–1459), а в 1577 г. подобная гипотеза была сформулирована другим проповедником, тоже доминиканцем, — Бартоломе де Мединой (Bartolomé de Medina; 1527–1580). И тем не менее пробабилизм, отнюдь не изобретенный и вовсе не монополизированный иезуитами, стал визитной карточкой именно ордена Иисуса.

Адвокатирование дьявола пробабилизма предоставило иезуитам гораздо более широкую рабочую основу, чем та, которой располагали их оппоненты. Пробабилизм позволял им быть менее щепетильными и при этом не терзаться угрызениями совести, он делал католицизм менее насильственным, менее невротичным. Однако тот же самый пробабилизм со всей закономерностью превращал самих иезуитов в раздражитель для сталкивавшихся с ними нервных людей, тогда как сам лаксизм не стоял на месте и через какое-то время начал признавать демагогические концепции вроде «**возможно возможного**».

XIX Вселенский (Тридентский) собор (1545 г.), подчеркнувший важность исповеди, привел и к повышению интереса к казуистике. Постепенно стали появляться полезные учебники, а рядовые исповедники с удовольствием консультировались у теологов-профессионалов. И хотя «казуистика» как рассмотрение случаев восходит еще к Аристотелю, ее зенит приходится именно на 1550–1650-е гг., когда все тот же орден иезуитов стал ориентироваться на «казусы» (или «кейсы», как бы мы сказали сейчас), теоретизируя о практике исповеди (таинства покаяния)³⁵⁴. Термин «казуистика» даже получил синоним «**иезуитизм**» и вскоре приобрел негативные коннотации после критики, которой его подверг Блез Паскаль, подчеркнувший недобросовестное использование «анализа случаев». Что до иезуитов, но некоторые теологи ордена, делая поклон в

³⁵³ См. Дубровская, 2020е. *Op. cit.*

³⁵⁴ Franklin J. *The Science of Conjecture: Evidence and Probability Before Pascal*. Baltimore, 2001. Pp. 83–88.

сторону укрепления чувства личной ответственности человека и уважения свободы совести, подчеркивали важность подхода к прецедентам личного морального выбора каждого индивидуума «кейс за кейсом» и таким образом в конце концов развили и формализовали «казуистику 2.0» — изучение «случаев совести», при котором конкретные индивидуальные рассуждения и обстоятельства представлялись более важными, чем сам сферический моральный закон в вакууме. Для обывателя, таким образом, «анализ случаев» приобретает двойственный смысл, наводя на мысль, что обстоятельства способны эти самые случаи изменить.

По большому счету, никакого абсурда в новой казуистике не добавилось: то была лишь попытка адаптироваться к каждодневной жизни верующего. Казуистика, получившая в свое распоряжение новое оружие — пробабиллизм, опиралась теперь на максимум *lex dubia non obligat* — «двойственно трактуемый закон не обязателен к исполнению». Эта формула подразумевала гуманизацию негуманных концепций, отдавая предпочтение свободе действия в противовес простому законничеству, предлагая грешнику восхитительное право на сомнение. С оборотной стороны медали маячила опасность, грозившая превратить непростительное в незначительное, в правила для уклонения от правил.

В соревнованиях по пробабиллизму иезуиты стали чемпионами; наблюдатели полагали, что при этом они слишком увлеклись. В особенности доминиканцы посчитали, что «разумный пробабиллизм» их собственного Св. Антония и отца Медины был доведен соперниками до крайности: став «новой казуистикой», старая добрая казуистика окрасилась в цвета фарисейства. Ригористы отвергали эту доктрину «мягкой силы» и рассматривали исповедников-пробабилистов как плохих адвокатов, защищающих плохих истцов. Противостоя этим поискам расширенных моральных границ, они уверяли: в случае сомнений праведная душа должна придерживаться строгого чувства законности, без «мелочной торговли с Богом». Христос сказал Матфею: «*продай все, что имеешь, раздай бедным* и обретеши сокровище на небесах. Тогда приди и *следуй за Мной*» (Мф. 19:21), однако доминиканцы считали, что иезуиты переформулировали эту фразу в: «Отдай даже тот минимум, без которого можешь обойтись, и *следуй за мной* на приличной дистанции». Философ-гугенот Пьер Бейль (Pierre Bayle; 1647–1706) описывает ситуацию довольно похожим образом: «Эти адвокаты на суде совести обнаруживают больше различий и тонкостей, чем адвокаты в гражданских судах. Они превращают исповедальню в моральную лабораторию»³⁵⁵.

³⁵⁵ Serry Jacobo Hyacinto. *Historia Congregationem de Auxiliis Divinae Gratiae, sub missis*

Доминиканцы практиковали мораль безопасную и с присущей им ненавистью к оппортунизму отторгали пробабилистские теории. Поэтому именно к ним обратился папа Александр VII (1599–1667), когда, утомленный бесконечными дебатами (и тем, что Жак-Бенинь Боссюэ называл “ordures des casuists” — «отбросами казуистов», «мусорной казуистикой»), попытался вернуться к простоте Евангелий и в 1656 г. наказал доминиканцам составить некий окончательный труд, подводящий черту под дискуссией. Однако Черные монахи пошли дальше: весь доминиканский орден торжественно отрекся от пробабализма, во всеуслышание призвав обратить внимание на опасности этого подхода и побуждая скрупулезно придерживаться учения Фомы Аквинского и его традиции.

Негодование в отношении пробабализма ширилось. В год обращения Александра VII к доминиканцам Блез Паскаль выпустил свои восемнадцать «Писем к провинциалу» (*Lettres Provinciales*; 1657), где писал о французских отцах-иезуитах (так, в пятом письме Паскаль походя упоминает Спор о ритуалах, приведший к запрещению ордена иезуитов и решению, принятому Конгрегацией пропаганды веры о запрещении идолопоклонничества под любыми предлогами). Публикация Паскаля нанесла иезуитам сильнейший удар из двух, полученных ими во Франции за всю историю существования там ордена (вторым стало изгнание Общества из Франции королевским указом 1764 г.). По свидетельству современников, вся Европа читала письма Паскаля, восхищалась ими, смеялась и плакала. Вопрос о пробабализме лежал в самом сердце разногласия Паскаля с иезуитами: с убийственной иронией и художественной подборкой из писаний иезуитов в руках философ выставил отцов на посмеище. Особенно помогла ему в этом казуистика философа-этика отца **Антонио Эскобара и Мендозы** (*Antonio Escobar y Mendoza*; 1589–1669), чье имя стало синонимом эластичности совести. Образцовый пробабалист Эскобар фигурирует даже в басне Лафонтена, его фамилия подарила французскому языку существительное, глагол и прилагательное³⁵⁶. Но сам Эскобар был человеком, исполненным святости, он заботился о бедных и лишенных привилегий, и Франсуа Берто в своих «Путешествиях» (*François Bertaut, “Travels”*) 1669 г., встретивший Эскобара в Вальядолиде в последний год его жизни, нашел его «добрым парнем, выглядящим лет на десять младше своего возраста». Трудно поверить, но Эскобар никогда не слышал о паскалевом пасквиле, поэтому Берто по-

Pontificibus Clemente VIII. et Paulo V. Antverpiae, 1709.

³⁵⁶ Escobar. URL: <https://www.interglot.com/dictionary/fr/en/search?q=escobar> (дата обращения: 16.11.2020).

обещал прислать ему экземпляр. По-видимому, Эскобар благополучно умер до того как получил труд Паскаля.

Казалось, что иезуиты склонили головы под бурей обвинений в моральной акробатике. Генерал пошел на компромисс, обещая полное соотнесение политики ордена с желаниям папы, правда, строго указав остальным братьям не выступать с публичными отречениями от прежних воззрений: в 1673 г., например, иезуиту, попытавшемуся высказаться против пробабилизма, было «строго указано»³⁵⁷. Эта неоднозначность выглядела как двойная игра, и папа сделал так, чтобы очередными генералом иезуитов избрали воинствующего антипробабилиста, которому можно было бы доверить борьбу с этим учением. В этой коллизии видна «особая линия» и внутренняя сопротивляемость Общества, которая сполна проявится в Китае, — при декларировавшихся позициях полного подчинения папе, избрать папского ставленника удалось с большим трудом: он получил 48 из 86 возможных голосов, да и то в третьем круге голосования. Этим новым человеком стал отец **Тирсо Гонсалес де Санталла** (Very Rev. Tirso González de Santalla; 1624–1705), обещавший «спасти Общество из ямы, в которую оно падало», и посвятить этой цели остаток своей жизни. Тем не менее противоречия никуда не девались: целый ряд доминиканских теологов принимал участие в дебатах, достигших пика в середине XVIII в.³⁵⁸

Миссионерская методология и практика иезуитов отчасти базировалась на принципах пробабилизма; доминиканцы же, так и не признавшие легальности этой философской основы, отвергали любые построения, базировавшиеся на пробабилистских постулатах. Эта подоплека во многом объясняет обстоятельства Спора о ритуале и те драматические практические выводы, которые были из него сделаны в Европе. Пробабилизм так и оставался камнем преткновения во всех миссионерских делах: успехи иезуитов достигались во многом как раз за счет их гибкости, но легитимность этих успехов постоянно оспаривалась представителями идеологически более ригористических направлений катехизации.

В описанном контексте иезуиты представляются гуманистическими адвокатами большей свободы совести, а их размышления о мере абсолютности и изменяемости стандартов веры и морали могут восприниматься

³⁵⁷ См. Boxer C. R., Cummins J. S. The Dominican Mission in Japan (1602–1622) and Lope de Vega. *Archivum Fratrum Praedicatorum* (AFP). 1963. No. 33. P. 86.

³⁵⁸ Anscombe G. M. *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*. Univ. of Minnesota, 1981; Marinna J. de. *Biblioteca de autores espanoles*. Vol. I. Madrid, 1848. XXXI. P. 599. Huerga A. *Escolastica. Diccionario de historia ecclesiastica de Espana*. Vol. I. Madrid, 1972. Pp. 810–849.

как выступления в пользу личной независимости. Но подобная гуманизация теологии не ограничивается одними наработками Молины — доминиканцы Мелькор Кано и Доминго де Сото работали в том же направлении³⁵⁹. Разногласия между иезуитами и их оппонентами представляются как бы вторым раундом старой ссоры между жестоковыйным Св. Августином и благосклонным Пелагием начала V в. Иезуиты представляли оппонентов упертыми формалистами, не желающими принимать во внимание насущные проблемы. Пробабелизм действительно был гораздо гуманнее и сострадательнее, чем мрачная теология Августина, но решимость Черных ряс проложить собственный путь, пусть и не по целине, отвергнув всех несогласных, создала им множество врагов.

К счастью для церкви, выход из создавшегося тупика был найден, когда появился... «**эквивпробабелизм**» — моральная система, выработанная Св. Альфонсом Марией де Лигуори (Alphonsus Liguori; 1696–1787), названного за эту идею миротворцем. «Домашний миссионер» неаполитанской бедноты Св. Альфонс основал Конгрегацию Святого Спасителя (C.S.S.R., «редемптористы») и нашел средний путь между крайностями лаксизма и ригоризмом. Этот невероятный логический подвиг был расценен как образцовое служение Церкви. **Лаксизм** — пробабелизм, доведенный до крайней степени растяжения, ослаблял строгое чувство моральности, однако и продержался недолго — до начала понтификата папы Иннокентия XI (на престоле 1676–1689 гг.), то есть, был низвергнут как раз в самый разгар Спора о ритуале.

НЕПОРОЧНОЕ ЗАЧАТИЕ. MARIA INMACULADA

В некоторых [иезуитских] книгах на китайском языке непорочное зачатие Марии представляется... постулатом веры, хотя это и не так. О столь деликатном моменте обращенным говорить нельзя.

— Доминго Наваретт

Третье разногласие между двумя орденами касалось проблемы менее важной в теоретическом плане, но имевшей огромное социальное значение. Дискуссия оказала огромное влияние на иберийский мир. Предмет спора касался концепции непорочного зачатия *самой Девы Марии*, матери Христа; тот факт, что Пресвятая Дева была единственной из людей, не запятнанной первородным грехом, не вызывал ни у кого сомнения. В споре же речь шла о зачатии Марии ее матерью Св. Анной.

³⁵⁹ Silva Dias J. S. Da. *Correntes de sentimento religioso em Portugal*. I. Coimbra, 1960. P. 453.

Ведь Марии, которой было суждено стать матерью Спасителя, и самой пристало быть свободной от наследия Адама, ставшего причиной людских пороков, когда каждый человек рождался с генетически передаваемой по наследству виной в первородном грехе. Вопрос был официально разрешен на высшем церковном уровне только в 1854 г., когда Пий IX (на престоле 1846–1878) торжественно определил отношение церкви к этому вопросу как постулат веры: Дева Мария была зачата непорочно³⁶⁰. Следуя за Фомой Аквинским, доминиканцы всегда противодействовали распространению этой концепции, считая, что подобная уникальность должна принадлежать лишь Христу как Спасителю рода человеческого.

Упорствуя в своей позиции, в 1507 г. проповедники в Берне зашли довольно далеко. Группа монахов, исполненная решимости защитить репутацию ордена и Христа, устроила «появление» из Чистилища привидений, объявивших ошарашенным случайным зрителям, что Дева Мария была-таки зачата в грехе. Происшествие вызвало огромный резонанс и получило грандиозную огласку, когда же подтасовка была обнаружена, четверых доминиканцев сожгли на костре³⁶¹.

Иезуиты, напротив, всеми силами поддерживали культ *Inmaculada* (Непорочной), и с 1593 г. концепция непорочного зачатия Девы Марии (*Inmaculada Concepción de María*; отмечается 8 декабря) официально вошла в их учение. Доминиканцы увидели в этом покушение на свой орден; обиды прибавляло и то, что в Испании Мария Инмакулада немедленно приобрела огромную популярность как среди знати, так и среди простого народа, превратившись в национальный феномен, имевший глубокие психологические корни. Для испанцев Инмакулада стала чем-то типа сверхъестественной возлюбленной, одновременно стоявшей гораздо выше всего просто-женского; некой Блоковской Вечно женственной прекрасной дамой. Как писал причисленный в 1930 г. к лику святых кардинал-иезуит Роберто Беллармин (*Roberto Francesco Romolo Bellarmino*; 1542–1621), один из всего лишь 36-ти «Учителей (докторов) церкви», полемист, обвинитель Джордано Бруно и великий гуманист, Инмакулада превратилась в «коронуемую и защищающую тайну Испании, столь особую и столь глубоко национальную, так часто упоминавшуюся в церкви, в часовнях и в галереях, занимавшую собой столь многие перья, карандаши и резцы [скульпторов], что любые объяснения были совершенно излишни»³⁶². В 1904 г. в Испании даже отмечалось

³⁶⁰ Mortier, 1905. *Op. cit.*

³⁶¹ Leg H. C. *The History of the Inquisition in Spain*. Vol. III. Pp. 596–612. NY, 1906–1907.

³⁶² Le Bachelet: *Auctarium Bellarmianum*. Paris, 1913. X–M, 626 ff.



Илл. 24. Мария Инмакулада. Современное изображение

По: URL: <http://www.itf.org.br/a-liturgia-que-celebramos-na-festa-da-imaculada.html>



Илл. 25. Гравюра «Коронование Богоматери» из книги Джулио Алени
 Тяньчжу цзяншэн чусян цзинцзе (天主降生出像經解;
 Иллюстрированные объяснения воплощения Небесного господина)
 Цзиньцзян (Цюаньчжоу), 1637. Ксилография

пятисотлетие торжества этой доктрины (Илл. 24, 25). По всей стране проходили празднества, утверждалось, что именно она «привела Колумба к открытию Нового Света, где первый же остров после Эль Сальвадора был назван Консепсьон [(Непорочное) Зачатие. — Д. Д.] в ее честь, именно Ее образ Магеллан велел изобразить на флагах своего корабля, названного в ее честь, когда поплыл на Филиппины», а полное название одного из трех кораблей Колумба, достигших будущей Америки, — не просто “Santa Maria”, а “La Santa María de la Inmaculada Concepción”³⁶³.

Два ордена так и не пришли к компромиссу. «Инмакулисты» и «макулисты» разошлись навсегда, и это разногласие, как и два первых, находилось в корне катастрофы, постигшей иезуитскую проповедь в Китае.

В ПОДНЕБЕСНОЙ: НЕКОТОРЫЕ «УСТАВНЫЕ ДОКУМЕНТЫ»: БУЛЛЫ И УКАЗЫ

*... Не стало милосердных на земле, нет правдивых между
людьми; все строят козни, чтобы проливать кровь,
каждый ставит брату своему сеть
— Мих. 7:2–4.*

Европейские события подготовили почву для дальнейших драматических событий за морями, ибо и доминиканцы, и иезуиты перенесли свои разногласия как на новые просторы, так и на новые предметы. Создавалось впечатление, что где бы они ни сталкивались — от Бразилии до Японии, недопонимание и вражда следовали за ними по пятам. Как заметил американский историк Бейли Диффи, «история церкви в Латинской Америке состояла из посторонних ссор между религиозными орденами»³⁶⁴; это горькое замечание успешно переносится и на Европу, и на Азию. Два проповеднических ордена не могли договориться ни в Англии, ни в Канаде, ни даже у врат Нагасаки. В Японии дело дошло до того, что представителей как иезуитов, так доминиканцев определили в мученики, не особенно разбираясь, на чьей стороне правота. 5 февраля 1597 в Нагасаки была распята группа католиков — так называемые 26 японских мучеников — (日本二十六聖人; *Нихон нидзюроку сэйдзин*) (Илл. 26), притом что всего на конец XVI века в стране было около 300 000 христиан. История повторилась 10 сентября 1632 г., когда были

³⁶³ Один из пяти кораблей Магеллана назывался «Консепсьон», помимо «Тринидада», «Виктории», «Сантьяго» и «Сан Антонио».

³⁶⁴ Diffie B. W., Winus G. D. *Foundations of the Portuguese Empire, 1415–1580*. Minneapolis, 1977. Pp. 210–211.



Илл. 26. Христианские мученики Нагасаки. Японская картина XVI–XVII вв.

По: URL: [https://en.wikipedia.org/wiki/26_Martyrs_of_Japan#/media/](https://en.wikipedia.org/wiki/26_Martyrs_of_Japan#/media/File:ChristianMartyrsOfNagasaki.jpg)

File:ChristianMartyrsOfNagasaki.jpg

казнены 55 христиан — в это время христианство в стране уже было официально запрещено. В результате церковь осталась без священников и теологического руководства; верующие ушли в подполье и оставались там до прибытия миссионеров уже лишь в XIX в..

В 1712 г. лондонский *Spectator* опубликовал письмо, предположительно, составленное императором Канси и направленное папе Александру VIII (на престоле 1689–1691), в котором Его Святейшеству советовалось «замирить две хорошие религиозные семьи миссионеров — одетых в черные рясы сыновей Игнатия и бело-черных сыновей Доминика». Письмо, конечно, было подделкой, но весьма достоверной. 4 июня 1666 г. *The Current Intelligence* докладывала уже из Рима: «Разногласия между доминиканцами и иезуитами достигли ныне таких высот, что они не щадят даже амвонов, используя их как средство натравливать друг на друга паству». Конфликт достиг столь небывалых высот на Филиппинах, где прозвучали особенно яростные нападки против иезуитов, что местный губернатор заявил: «Я бы предпочел заняться восстаниями в Испанских Нидерландах, а не распутывать эти споры»: проповеди настолько преисполнились сарказма и издевательств, что обращения с амвонов того времени называли «лекциями по отмщению». В 1636 г. один манильский доминиканец назвал иезуитов «карманными ворами церкви», а дру-

гой заявил, что ни Кальвин, ни Лютер не нанесли католицизму столько вреда, сколько иезуиты — *Общество не Христа, но Дьявола* (вспомним приводившееся ранее высказывание о св. Доминике — «Демониаке»). Однако и в Маниле случались просветы: так, испанский иезуит, картограф и исследователь Филиппин **Педро Мурильо Веларде** (Pedro Murillo Velarde; 1696-1753) вспоминая события 1702-го года в 1742-м., писал, будто бы только простачи могли поверить, что между орденами существовала настоящая вражда: разногласия между ними были вопросом стиля, а не сути³⁶⁵.

Прорыв иезуитов случился в конце XVI в., когда они получили папский *carte blanche* на монополизацию только что организованной Китайской миссии, тогда как доминиканцам попытки проникнуть в страну были запрещены. Однако провалилась и эта попытка достичь мира через проведение демаркационных линий в миссионерской деятельности: доминиканцы все же проникли в епархию иезуитов. Результатом стала четвертая и решающая схватка между двумя орденами, вылившаяся в «Спор о ритуале». Как мы видели при анализе радикальных расхождений в теологической теории, эта схватка была отрететирована задолго до того, как обе стороны отыграли ее в Китае.

Вполне самодостаточный в своей культуре и уже не однажды переваривший христианство «несторианского» толка эпох Тан и Юань, ознакомившийся с проповедью францисканских послов в Ханбалыке и Монголии через юаньских императоров и монгольскую знать и не оказавшийся достаточно податливой питательной средой для этих двух первых явлений условно-западного христианства, Китай и не подозревал, что в XVI в. попал под своеобразную «священную осаду», когда иезуит Франциск Ксаверий и доминиканец Хуан де Цуммаррага (Juan de Zumarraga) лелеяли мечты о проникновении в Срединное государство. Ксаверий с тоской смотрел на китайские берега из Индии, а Цуммаррага из Мексики. На протяжении этого столетия были организованы и проведены несколько исследовательских экспедиций, в конце концов позволившие другому доминиканцу и другому иезуиту проникнуть в Срединную Империю практически одновременно: ими стали иезуит отец **Мелькор** (Мельхиор) **Нуньес Барето** (Melchor Nunes Bareto) в 1555–1556 гг., и знаменитый доминиканец **Гаспар да Круз** (Gaspar da Cruz), вступивший в Китай в 1556 г. Приведем основные документы, очерчивающие периметр катастрофы, постигшей проповедь христиан-

³⁶⁵ Bayle P. *Dictionnaire Historique et Critique: Amsterdam Edition of 1740*. French & European Publications, Inc., 1995.

ства в Китае в эпоху Цин, поначалу снисходительно воспринятую императором Канси.

Из указа о веротерпимости к христианству императора Канси 1692 г. (正教奉傳; Чжэньцзяо фэнчуань — «О проповеди истинной религии»)

«Европейцы очень тихи: они не возбуждают никаких возмущений в провинциях, они никому не вредят, они не совершают преступлений, в их доктрине нет ничего общего с ложными сектами [существующими] в империи, нет в них и тенденции возбуждать смуту. ...Мы решили, таким образом, что все храмы, посвященные Господу небесному, в каком бы месте они ни находились, должны быть сохранены, и что может быть разрешено всем, кто желает поклоняться этому Богу, входить в эти храмы, предлагать Ему курения и проводить церемонии, исполняющиеся христианами в соответствии с древними традициями. Поэтому пусть никто не чинит им никаких препятствий³⁶⁶».

Указом Канси 1692 г. статус христианства было приравнен к статусу буддизма и даосизма.

Из буллы Ex illa die («С этого дня») папы Клемент XI (1715 г.), официально отвергшей китайские ритуалы

«Папа Клемент желает обнародовать следующие факты для всех людей мира [...]

I. Запад называет *Deus* [Бога] создателем Неба, Земли и всего во вселенной. Так как слово *Deus* не звучит в китайском языке правильно, люди Запада в Китае и китайцы, обращенные в католицизм, в течение многих лет использовали термин «Небесный Господин» (*Шанди*). Отныне такие слова, как «Небо» [Тянь] и «Шанди» не будут использоваться: к *Deus* надо будет обращаться как к Господу Неба, Земли и всего остального во вселенной. Таблички с китайскими словами «Поклонение Небу» не должно разрешать вешать внутри католической церкви и они должны быть изъяты оттуда немедленно

II. Весенние и осенние [ритуалы] поклонения Конфуцию, вместе с поклонением предкам, не разрешены среди обращенных в католичество. Они не разрешены, даже если обращенные участвуют в ритуалах

³⁶⁶ См.: Neill, 1964. *Op. cit.* Pp. 189–190.

как наблюдатели, потому что наблюдающий ритуал является таким же язычником, как и его активный участник

III. Китайским официальным лицам и успешным кандидатам, прошедшим столичные, провинциальные экзамены или экзамены в префектурах, если они были обращены в римский католицизм, не разрешается поклоняться в конфуцианских храмах в первый и пятнадцатый день каждого месяца. Тот же самый запрет относится ко всем китайским католикам, которые как официальные лица недавно заступили на свои посты или которые, будучи студентами, недавно прошли экзамены в столице, провинции или префектуре

IV. Никому из китайских католиков не разрешается поклоняться предкам в домашних храмах

V. Находясь дома ли, на кладбище ли, или во время похорон, китайскому католику не разрешается выполнять ритуал поклонения предкам. Ему не разрешено делать так, даже если он находится вместе с нехристианином. Подобный ритуал является языческим по природе вне зависимости от обстоятельств.

Несмотря на указанные выше решения, я разъясняю, что другие китайские традиции и обычаи, которые никоим образом не могут быть интерпретированы как языческие по своей природе, могут быть допущены для соблюдения среди китайских обращенных. Никоим образом нельзя вмешиваться в то, как китайцы управляют своим домашним хозяйством или управляют своей страной. Что же до того, какие обычаи должны или не должны быть разрешены для дальнейшего соблюдения, папский легат в Китае примет необходимые решения. В отсутствие папского легата ответственность за принятие подобных решений должна возлагаться на главу китайской миссии и на епископа Китая. Вкратце: обычаи и традиции, не противоречащие Римскому католицизму, будут разрешены, тогда как те из них, которые ему явно противоречат, не будут терпеться ни при каких условиях»³⁶⁷.

Из указа императора Канси 1721 г.

«Прочтя этот доклад, я заключил, что люди Запада действительно ограничены. С ними невозможно достичь разумного соглашения, потому что они не понимают важных вопросов, как мы понимаем их в Китае.

³⁶⁷ С.м.: Mantiennne F. *Monseigneur Pigneau de Béhaine*. Paris, 1999. Pp. 180; *China in Transition*, 1969. *Op. cit.* Pp. 22–24.

Нет ни одного человека Запада, который бы знал китайские труды, и их замечания часто недостоверны и странны. Если судить по их заявлению, их религия ничем не отличается от других маленьких фанатических сект буддизма и даосизма. Я никогда не видел документа, содержащего столько глупости. Отныне людям Запада не должно быть разрешено проповедовать в Китае, чтобы избежать беспокойства»³⁶⁸.

Итак, получается, что недоговоренность о терминах и не вполне очевидная допустимость степени растяжения понятий и практик в целях проповеди привели к повороту даже одного и того же цинского императора от благосклонной снисходительности к презрению и отторжению и христианства как религии («секты»), и его проповедников, подвергшихся в результате гонениям, арестам, репрессиям и высылке из страны.

³⁶⁸ См.: *China in Transition*, 1969. *Op. cit.* P. 22.

Глава 5.

Иезуиты: китайский лик Христа

Ampilus! Ampilus!
— Франциск Ксаверий

*Mi sono fatto debole con i deboli, per guadagnare i deboli;
mi sono fatto tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno.*

— Маттео Риччи

Монгольское вторжение времен Тамерлана (1336–1405 гг.) закрыло наземный путь в Китай привычными маршрутами Великого шелкового пути, да и сам Китай закрылся, прекратив практически все сношения с остальным миром. **Христофор Колумб**, ведомый указаниями Паоло Тосканелли (Paolo dal Pozzo Toscanelli; 1379–1482), самого выдающегося космографа XV в., прекрасно знакомого с «Книгой» Марко Поло, собирался исследовать Дальний Восток, воспользовавшись Западным путем через Атлантику. Прибыв в место, позже названное Сан-Сальвадором, 12 декабря 1492 г., дон Кристобаль заключил, что отсюда не так уж и далеко до Индии и Китая³⁶⁹. Уже в 1503 г. он намеревался доставить в Китай миссионеров, *которых так долго дожидались китайские императоры*. Честь, которой по понятным причинам не удостоился Колумб, перешла к Васко да Гаме, в 1498 г. открывшему морской путь в Индию вокруг Африки; по пути из Индии в Японию миссионеры не упустили случая постучаться в закрытые ворота Китая.

³⁶⁹ Herberman Ch. G. et al. (eds.). The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church. Vol. XIV. NY, 1907. Pp. 786–787.



Илл. 27. Неизвестный китайский художник. Титульная страница книги иезуита Джулио Алени (1582–1649) *Тяньчжун цзяньшэн чжун цзинцзе* (天主降生出像經解; *Иллюстрированные объяснения воплощения Небесного господина*). Цзиньцзян (Цюаньчжоу), 1637. Ксилография
Гравюра содержит стихотворение «Хвала Иисусу Христу», приписываемое Сюй Гуаньци³⁷⁰

По: URL: https://colonialart.org/archives/locations/china/jinjiang-1/tianzhu-jiangsheng-chuxiang-jingjie-publishers?fbclid=IwAR3o3HHCereM_RKhs5EEeb8hkoGjcFihGa3aEWez4uf9vakCA4j6RuNTbmU#c3407a-3735b

Первым человеком, проделавшим этот многотрудный путь, стал иезуит и соратник Игнатия Лойолы, будущий святой **Франциск Хавьер** (**Франциск Ксаверий**; Francisco de Jasso y Azpilicueta; Franciscus Xaverius; Frantzisko Xabierkoa; Francisco Javier; Francisco Xavier; 1506–1552), великий апостол Дальнего Востока. С относительным успехом возвестив Писание в Индии и Японии, Ксаверий осознал, что важнейшая задача, стоящая перед миссионерством, состоит в обращении всего

³⁷⁰ Borao M., José Eugenio. La versión china de la obra ilustrada de Jerónimo Nadal *Evangelica Historiae Imagines*. *Revista Goya*. Madrid, 2010. Pp. 16–33.



Илл. 28. Японское изображение Франциска Ксаверия (XVII в.)

По: URL: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/db/Franciscus_de_Xabier.jpg

Китая³⁷¹; Китай превратился в его путеводную звезду и в борьбе за Китай он отдал жизнь. Ксаверий (Илл. 28) умер 3 декабря 1552 г. неподалеку от берегов Гуандуна³⁷², у самых врат Китая, так и не сумев попасть на землю, о которой мечтал, однако же, успев предсказать соратникам по Ордену грядущий успех 29 января 1552 г. Ксаверий писал Игнатию Лойоле: “*Grande esperanca tengo que, assy los chynes como los japones, por la Compania del nombre de Jesus, an de salyr de sus ydolatryas y adorer a Dios y a Jasu Chrysto, saluador de todas las gentes*”³⁷³. Однако пример Апостола Индии и Японии вдохнул мужество и энтузиазм не только в братьев по ордену — иезуитов, но и в монахов других религиозных орденов — доминиканцев, августинцев и францисканцев. В течение тридцати лет они неоднократно и настойчиво пробирались к запретным границам в надежде проникнуть внутрь Китая.

³⁷¹ Monumenta Historica Societas Jesu. *Monumenta Xaveriana*. Madrid, 1899–1900. Vol. I. Pp. VI, 139–140, 663–664, 672, 684, 695.

³⁷² Ibid. Pp. 791–794. No. 3. Pp. 813, 930.

³⁷³ «Великое упование имею, что китайцев, так же, как и японцев, трудами общества Иисусова, удастся отвратить от идолопоклонничества и обратить к Богу [единому] и Иисусу Христу, [истинному] спасителю всякого человека». Ibid. P. 672.

Миссионером, первым (после францисканцев Средних веков) получившим разрешение вступить в Китай, стал португальский иезуит **Мельхиор Нуньеш Барreto** (Melchior Nunez Barreto; ок. 1520–1571), корабль которого прибило к китайским берегам бурей по пути в Японию. 20 июля 1555 г.³⁷⁴ он прибыл в прибрежный район Сяньцян (三汊), где тремя годами раньше умер Хавьер. Между августом и ноябрем того же года, в 1555 г., Барreto отправился в Кантон с целью вызволить трех находившихся там в заключении португальских узников, но каждый раз он оставался там по целому месяцу³⁷⁵. На следующий год, в 1556 г., Мельхиор отправился в Китай в третий раз³⁷⁶. Барreto пробыл на китайском побережье в период между августом 1555 г. и июнем 1556 г.³⁷⁷, служил там мессу и довольно удачно занимался катехизацией среди 300 португальцев с декабря 1555 г. по 7 июня 1556 г.³⁷⁸, когда покинул Китай и отбыл в Японию.

Португальский иезуит **Бенто (или Бенту) де Гоиш** (Bento de Gois; 1562–1607) — миссионер и путешественник, благодаря предприимчивости и самоотверженности которого орден точно установил, что Катай, описанный Марко Поло в XIII в., соответствовал «Китаю» иезуитов. Прибывший на Гоа в составе португальской армии де Гоиш влился в ряды ордена в 1584 г., но в экспедицию в Катай был направлен лишь почти двадцатью годами позже, в 1602/1603 г., после того как миссия Риччи и Триго (*Илл.* 29) в Китае сообщила братьям на Гоа, что Катай и Китай — как будто бы одно и то же государство, но христиан в нем нет. Пожелав окончательно прояснить эту загадку, руководство ордена снарядило де Гоиша в экспедицию. Под видом армянского купца бесстрашный исследователь проделал долгий, опасный и многоэтапный путь от Агры до Сучжоу (причем в памирской части маршрута он был, вероятно, единственным европейским путешественником за более чем полтысячи лет между экспедицией Марко Поло и исследователями XIX в.), — но ключевое для него событие произошло в городе «Киалис» на территории современного Синьцзяна, до сих пор точно не опознанном историками (по одной версии это Корлу, а

³⁷⁴ См. письмо из Макао от 23.11.1555, в оригинале (на португальском языке) опубликованное в *Cartas que os Padres e Irmaos da Companhia de Jesus, que andao nos Reynos de Japao escreverlo aos da India, e Europe, des do anno de 1549 ate a de 66*. Coimbra, 1570. Ff. LXXXII–XCV. Перевод на итальянский язык см. в *Rerum a Societate Jesu in Oriente gestarum ad annum usque*. Vol. MDLXVIII. Commentarius Emmanuelis Acostae... Dillingen, 1571.

³⁷⁵ Письмо от 1558 г. в Nuovi Avvisi. F. 271 об.

³⁷⁶ Письмо от 1558 г. в Nuovi Avvisi. F. 44 об.

³⁷⁷ Письмо от 1558 г. в Nuovi Avvisi. Ff. 42 об.

³⁷⁸ Письмо от 1558 г. в Nuovi Avvisi. Ff. 42 об. – 43 об.



Илл. 29. Фламандский иезуит Николас Триго в китайском костюме
Рисунок Питера-Пауля Рубенса. 1617. © Музей Метрополитен
URL: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/337844>

по другой — Карашар / Яньци). Именно там де Гоиш, по счастливой случайности разговорив кашгарцев, возвращавшихся торговым караваном из Китая на родину, сумел однозначно соотнести Джамбалу (Ханбалык, то есть название, данное Марко Поло столице Катая) с Пекином, после того как торговцы показали ему бумагу с записями иезуитов на португальском и рассказали, что познакомились в Джамбалу с осевшими там Маттео Риччи и его спутниками. Удостоверившись таким образом, что гипотеза китайских иезуитов о соответствии Катая Китаю верна, торжествующий де Гоиш вновь отправился в путь — но, к несчастью, продвинуться дальше Сучжоу ему было не суждено; спустя одиннадцать дней, после того как к нему прибыл посланник от Маттео Риччи, предприимчивый и храбрый путешественник скончался от отравления (возможно, намеренного), а его тщательно ведшийся путевой журнал был, вероятнее всего, уничтожен «сарацинами», некоторые из которых задолжали ему крупные суммы³⁷⁹.

В 1556 г. уже неоднократно упоминавшийся португальский доминиканец по имени **Гаспар да Круз** (Gaspar da Cruz; ок. 1520–1570) также

³⁷⁹ Письмо от 1558 г. в Nuovi Avvisi. Ff. 44 об. – 45 об.



Илл. 30. Памятник Маттео Риччи в его родном городе — Мачерате
Фото автора



Илл. 31. Монумент Маттео Риччи в городе его прибытия в Китай — Макао
По: URL: https://www.tripadvisor.com/Attraction_Review-g664891-d7738611-Reviews-Matteo_Ricci_Statue-Macau.html

получил разрешение провести месяц в Кантоне³⁸⁰. 21 ноября 1565 г. еще один иезуит, **Франциско Перес** (Francisco Pérez Godoy; ок. 1540–1570) отправился в Кантон, чтобы попросить разрешения остаться в Китае, но безуспешно³⁸¹. Подобные попытки, но не с лучшим результатом, делались другими иезуитами, августинцами и францисканцами в 1568³⁸², 1575, 1579 и 1582 гг. В 1575 г. два испанских августинца, **Мартин де Рада** (Martín de Rada; 1533–1578; также: Herrad) и **Жеронимо Марин** (Jerónimo Marín), прибывшие с Филиппин, достигли города Чанчжоу в Фуцзяни, где оставались с 5 июля до 14 сентября того же года. В 1579 г. несколько францисканских монахов, среди которых история сохранила имена Альфаро (Alfaro) и Ортица (Ortiz), также добрались до Кантона и до Шаочжоу³⁸³. И, наконец, в 1580–1582 г. иезуит **Микеле Руджери** (Michele Ruggieri; 1543–1607) совершил четыре коротких путешествия в Кантон, а в 1582–1583 гг. — в Шаочжоу, открыв тем самым «иезуитский» период прозелитизации в Китае, о первом периоде которого и монументальной фигуре Маттео Риччи (Илл. 30, 31) автор написала соответствующую монографию³⁸⁴ и поэтому не будет здесь повторяться.

ИЕЗУИТСКИЙ ФИГУРИЗМ НА СТЫКЕ НОВОЙ ТЕОЛОГИИ И ВОСПРИЯТИЯ ОТКРЫТИЙ ИЕЗУИТОВ В ЕВРОПЕ

Базовая доктрина неоплатонизма в древней теологии (*prisca theologia*) предполагает, что «послание» Бога и христианское пророчество были явлены ранее некоторыми выдающимися фигурами, включавшими персонажей Ветхого завета — Адама, Ноя, Моисея, античных философов — Пифагора, Платона, Аристотеля и полумифических лиц — Лина³⁸⁵, Орфея и Гермеса Трисмегиста. Обычно считается, что *prisca theologia* достигла зенита герметического возрождения во второй поло-

³⁸⁰ См. его книгу: Gaspar da Cruz. *Tractado en que se cotam muito por esteso as cousas da China, co suas particularidades, e assi do reyno d'Ormuz*. Evora, 1569.

³⁸¹ Bartoli D. *Dell'Historia della Compagnia di Giesu. La Cina*. Roma, 1663. Pp. 150–153.

³⁸² Два иезуита — Эммануэль Техейра (Emmanuel Teixeira) и Франциск Перес (Francis Perez) несколько раз бывали в Кантоне до 2 января 1569 г. См. *Lettere dell'India Orientale*. Venezia, 1580. P. 77.

³⁸³ Goncalvez de Mendoca J. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China*. Roma, 1585.

³⁸⁴ Дубровская, 2001. *Op. cit.*

³⁸⁵ (Λίνοϋς) в греческой мифологии сын Аполлона и дочери аргосского царя Псамафы, отданный матерью на воспитание пастухам и разорванный собаками, за что бог наслал на Аргос страшную Месть, убивавшую детей. См. Тахо-Годи А. А. Мифы народов мира. В 2 томах. М. Т. II. С. 56.



Илл. 32. Гравюра из труда Афанасия Кирхера *China illustrata*. Представленная здесь башня, напоминающая Вавилонскую (ее Кирхер тоже изображал в своих работах), демонстрирует слабое знакомство автора с архитектурой Китая, хотя на заднем плане мы видим вполне узнаваемые изображения пагод

По: URL: <https://mythologyofblue.tumblr.com/post/28962392475/athanasius-kircher-china-illustrata-pagoda>

вине XV в., после чего постепенно вышла из моды, став сравнительно устаревшей причудой в контексте европейской культуры XVII в.³⁸⁶. Этот взгляд не вполне верен. К XVII в. *prisca theologia* не вымерла, но стала играть важнейшую роль в историографии, религиозной жизни, философии и теологии, в дебатах об этнографических вопросах³⁸⁷, некоторые из которых, как и в XV в., принадлежали к платонической традиции, где рассматривались как стандартный философский аргумент в пользу

³⁸⁶ Mori G. Natural Theology and Ancient Theology in the Jesuit China Mission. *Academia.edu*. URL: https://www.academia.edu/37948679/Natural_Theology_and_Ancient_Theology_in_the_Jesuit_China_Mission_POSTPRINT_email_work_card=view-paper (дата обращения 12.11.2020).

³⁸⁷ Levitin D. *Ancient Wisdom in the Age of the New Science: Histories of Philosophy in England, c. 1640–1700*. Cambridge, 2015; Schmidt-Biggemann W. *Philosophia perennis: historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankfurt, 1998; Walker D. P. *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*. L., 1972.

универсального единства мудрости (своего рода переоткрытая в XX в. холистика). Эта традиция не особенно интересовалась наблюдением иных стран и населявших их народов тогдашнего мира. Другие авторы, например, известный иезуитский ученый-энциклопедист **Афанасий Кирхер** (Athanasius Kircher; 1602–1680) — «последний человек, который знал все», приверженец платонизма, политизировал *prisca theologia* и превратил ее в аргумент для доказательства права церкви на всемирное духовное лидерство³⁸⁸ (Илл. 32). Использование древней теологии не обязательно подразумевало приверженность именно платонизму: в сущности, *prisca theologia* как инструмент катехизации распространяется в XVII в. в деплатонизированной форме. Китайская миссия иезуитов с конца XVII в. и далее как раз является примером такой модификации.

Поначалу иезуиты, и в первую очередь — Маттео Риччи — описывали китайскую империю в самых превосходных тонах. Единственным недостатком, обнаруживаемым ими в стране пребывания была интеллектуальная гордость — побочный продукт мыслительного и морального превосходства китайцев³⁸⁹. Риччи быстро понял, что ему придется делать поклоны в сторону убежденности китайцев в собственном центральном положении на карте ойкумены — как географическом, так и политическом³⁹⁰. Своего рода «исторический шовинизм» китайской традиции тоже нужно было принять во внимание: китайцы с большим трудом всматривались в новые идеи, когда они не представляли собою дериватив авторитетной древней традиции; любая инновация необходимо было замаскировать под реставрацию. В этом плане интересно, что когда Риччи и **Микеле Руджери** (Michele Ruggieri; 1543–1607) принимали почетные китайские имена, Руджери выбрал для себя «Хуан Фучу» (黃復初)³⁹¹ — «обновляющий», или «возвращение к началу»³⁹². (Илл. 33).

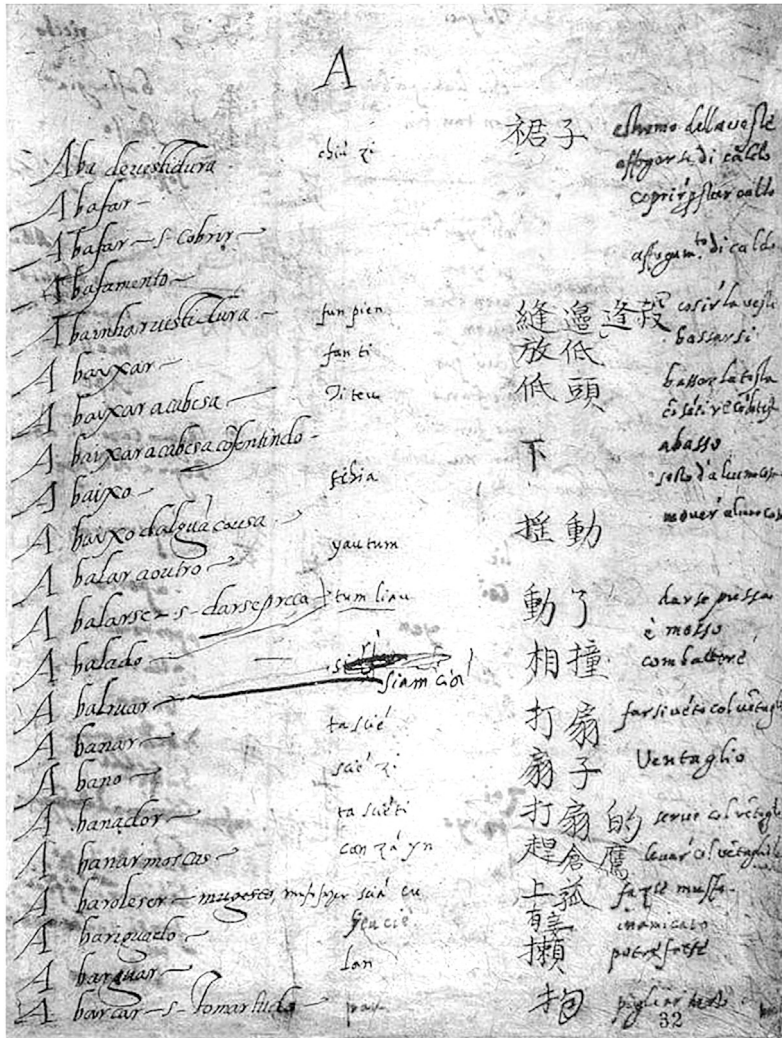
³⁸⁸ Mori G. *I geroglifici e la croce: Athanasius Kircher tra Egitto e Roma*. Pisa, 2016. Pp. 11–44; Stolzenberg D. Kircher Among the Ruins: Esoteric Knowledge and Universal History. *The Great Art of Knowing: The Baroque Encyclopedia of Athanasius Kircher*. Pp. 127–139. Stanford, 2001; Stolzenberg D. *Egyptian Oedipus: Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity*. Chicago, 2013. Pp. 111–115, 129–143.

³⁸⁹ Bartoli, 1663. *Op. cit.* N. p. [A' lettori].

³⁹⁰ Ricci M. *Della entrata della Compagnia di Giesù e christianità nella Cina*. P. Corradini, M. Del Gatto (Eds.). Macerata, 2000. P. 299; Hsia R. Po-Chia. *Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552–1610*. Oxford, 2010. P. 75. 5. Cp.: Mungello D. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu, 1989. P. 64.

³⁹¹ Yu Liu. The True Pioneer of the Jesuit China Mission: Michele Ruggieri. *History of Religions*. Vol. 50. No. 4. *Jesuit Missionaries in China and Tibet*. 2011. Pp. 362–383.

³⁹² Ricci, 1663. *Op. cit.* 154n.; Hsia, 2010. *Op. cit.* P. 80.



Илл. 33. Страница из рукописи португальско-китайского словаря, составленного Микеле Руджери, Маттео Риччи и Хуаном Фернандесом в 1583–1588 гг.
По: URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Michele_Ruggieri#/media/File:Ricci-Ruggieri-Portuguese-Chinese-dictionary-page-1.png

Риччи достаточно быстро понял важность принципа обращенности культуры к собственным корням и построил всю стратегию прозелитизации именно на ней. В качестве объектов воздействия он выбрал китайский класс («секту») *шэньши*, обычно называемую в литературе *Literati* —

конфуцианское чиновничество. При этом Мудрец с Запада — *Ситай* никогда не ставил целью «отменить» этот принцип, скорее намереваясь «улучшить» его посредством христианства³⁹³. Это намерение базировалось на предположении, что сами *шэньши* не имели каких-либо религиозных воззрений, христианству противоречащих. В понимании Риччи, верования и убеждения *шэньши* «не содержат ничего, что идет против сущности католической веры. Так и католическая вера не противоречит ничему [что относится к конфуцианству]; напротив, она помогает спокойствию и миру управления, требуемого конфуцианскими книгами»³⁹⁴. Более того, по мнению Риччи, конфуцианцы, подобно христианам, полагали, что зло наказуемо свыше, и что существует воздаяние за добро³⁹⁵. Хотя конфуцианцы не вполне ориентируются в концепции загробной жизни, по мнению Риччи, «из всех их книг совершенно ясно, что существует вторая заповедь милосердия, и нельзя делать другим то, что ты не хотел бы, чтобы делали тебе»³⁹⁶. Даже имена, которыми конфуцианцы называют своего «Бога», — *Тянь* и *Шанди* (буквально “Небо” и “Верховное божество”) — не надо ни на что заменять, ибо они не подразумевают ничего входящего в противоречие с истинным пониманием Бога³⁹⁷. В общем, Риччи заключал, что «среди всех иностранных народов... я не знаю другого, который демонстрировал бы меньше ошибок в том, что касается религии, чем Китай в его ранней древности»³⁹⁸. В Китае всегда действовал примат прецедента как критерия суждения о правильности или неправильности чего-либо, поэтому весьма существенно, что когда Риччи обдумывал свою стратегию, он склонился к освещенному тради-

³⁹³ До самого XIX в. иезуиты не использовали термина «конфуцианство», говоря о «секте *Literati*». Труды иезуитов в катехизации своих любимых *Literati* были столь значительны, что Лайонел Дженсен даже провокативно предположил, что иезуиты сами выдумали конфуцианство. Этот тезис отверг Николас Штандерт (см. Jensen L. M. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*. Durham, 1997 и Standaert N. The Jesuits Did Not Manufacture ‘Confucianism.’ *East Asian Science, Technology, and Medicine*. 1999. No. 16. Pp. 115–132).

³⁹⁴ “...nel suo essenziale non contiene niente contra l’essentia della fede Catholica; né la fede Catholica impedisce niente, anzi aiuta molto alla quiete e pace della repubblica, che i suoi libri pretendono”. Ricci, 2000. *Op. cit.* p. 98).

³⁹⁵ Ibid. P. 94.

³⁹⁶ “[H]anno molto expresso in tutti i loro libri il 2° Precetto della Carità, che fare ad altri quello che vogliamo che gli altri ci facciano a noi”. Ibid. P. 98.

³⁹⁷ Martini M. *Sinicae historiae decas prima*. Munich, 1658. P. 35; Intorcetta P., Herdtrich Ch. W., Rougemont F. de, Couplet Ph. *Confucius sinarum philosophus sive scientia sinensis latine exposita*. Paris, 1687. Pp. xxv, lxxxix, xciii; Hsia, 2010. *Op. cit.* Pp. 81–82.

³⁹⁸ “[D]i tutte le gentilità... non so di nessuna che avesse manco errori intorno alle cose della religione di quello che ebbe la Cina nella sua prima antichità”. Ricci, 2000. *Op. cit.* P. 90.

цией конфуцианству, а не к более новым религиозным доктринам или к «сомнительному» даосизму³⁹⁹.

За исключение в целом не оказавшего большого влияния на миссию Никколо Лонгобардо (Niccolò Longobardo; 1565–1654), выбор Риччи конфуцианства разделяли практически все его последователи в Китайской миссии⁴⁰⁰. Причина такого единодушия также заключалась в том, что Риччи признавал «великим преимуществом» «ассоциацию нашей доктрины с основным [представителем] секты ученых — Конфуцием»⁴⁰¹. Действительно, конфуцианское «Четверокнижие» вполне могло пониматься иезуитами как квазихристианская коллекция размышлений на темы морали в стиле Цицерона, особенно будучи воспринята в плане «того, что он имел в виду» и будучи лишенной того налета метафизичности и атеистичности, которые добавились к конфуцианству во времена династии Сун⁴⁰².

По мнению Риччи, вполне стройное и не спекулятивное учение Конфуция основывалось на естественном разуме, а сам Конфуций был великим философом, возможно даже превосходившим по величию греческих и римских мыслителей⁴⁰³. Таким образом христианоподобные моменты конфуцианского «Четверокнижия» («Сы шу»; 四書, собран в XII в. Чжу Си) объяснялись как продукт добродетельного использования естественного разума. Эта способность — в соответствии с ранней интерпретацией учения апостола Павла, была дана человеку как альтернативный путь к спасению — пусть менее безупречный, чем откровение, но так или иначе достаточный⁴⁰⁴. В духе Павлова описания добродетельного язычника ранние конфуцианцы «всегда обращали большое внимание на то, чтобы в своих деяниях следовать диктату разума, полученного от Неба... В свете этого, можно ожидать от изначальной доброты Господа, что многие из этих древних [китайцев] были спасены через естественный закон»⁴⁰⁵.

³⁹⁹ Gernet, *Chine et Christianisme*, 95, 147–148.

⁴⁰⁰ Kors A. Ch. *Atheism in France, 1650–1729*. Vol. I: *The Orthodox Sources of Disbelief*. Princeton, 1990. Pp. 161–162; Witek J. W. “Eliminating Misunderstandings: Atoine de Beauvillier (1657–1708) and His ‘Eclaircissements Sur Les Controverses de La Chine.’” *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Nettetal, 1994. Pp. 201–202.

⁴⁰¹ “[P]rocurò molto di tirare alla nostra opinione il Principale della setta de’ letterati, che è il Confutuo”. Ricci, 2000. *Op. cit.* P. 455).

⁴⁰² Lundbaek K. The Image of Neo-Confucianism in ‘Confucius Sinarum Philosophus.’ *Journal of the History of Ideas*. 44. 1983. No. 1. Pp. 22–25; Meynard Th. Introduction. *Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics*. Pp. 1–78. Roma, 2011. P. 25; Mungello, 1989. *Op. cit.* P. 254.

⁴⁰³ Ricci, 2000. *Op. cit.* Pp. 28–29.

⁴⁰⁴ Римлянам, 1:18–21; 2:12–15.

⁴⁰⁵ “Fecero sempre molto caso di seguire in tutte le loro opere il dettame della ragione che

Объяснение Риччи полностью соответствует множеству работ, посвященных **естественной теологии** (*theologia naturalis*, или *rationalis*) опубликованных на протяжении XVI и начала XVII вв. и утверждавших, что хотя божественная правда наиболее ярко сияет в законе, полученном посредством откровения, она заключена также в созданной Богом природе и таким образом может быть получена посредством **естественного разума**. Плюс к этому, естественная теология не только предоставляет объяснение правоты конфуцианства, но и предлагает метод для обращения: учитывая конфуцианскую способность использовать естественный разум, обращение китайцев должно осуществляться посредством аргументации, восходящей к схоластической естественной теологии⁴⁰⁶.

Естественный разум, подтверждавшийся авторитетом конфуцианских канонов, стал основным оружием Риччи в деле обращения конфуцианцев⁴⁰⁷. Как выразился Даниелло Бартоли (Daniello Bartoli; 1608–1685), «Маттео Риччи... пришел к выводу, что древние китайцы знали истинного Бога, ведомые светом естественного разума, если даже не знали больше ничего»⁴⁰⁸. Так, в восьми главах *Тяньчжун ши-и* (天主實義; «Истинное значение Господина небес»), Риччи разыгрывал диалог между европейцем и китайским ученым, где, обращаясь к естественному разуму и к отрывкам из Конфуция, европеец демонстрирует существование всемогущего Бога, объясняя попутно многие другие постулаты христианской веры, которые полностью убеждают китайского ученого⁴⁰⁹. Бартоли пояснял, что эта работа Риччи была написана так, чтобы полностью соответствовать концепции сияния естественного разума [*il puro lume della ragion naturale*], который китайцы рассматривали как основной ориентир⁴¹⁰.

Вскоре после смерти Риччи отношение к Конфуцию стало изменяться. Если Риччи концентрировался в основном на учении Конфуция и

dicevano avere ricevuta dal Cielo... Di dove, si può sperare della Immensa bontà del signore, che molti di quegli antichi si salvassero nella legge naturale". Ricci, 2000. *Op. cit.* P. 90, 98.

⁴⁰⁶ Standaert, 2001. *Op. cit.* P. 596.

⁴⁰⁷ Ricci, 2000. *Op. cit.* P. 95, 301. О рациональном подходе Риччи к катехизации см. также: Corradini P. Matteo Ricci: la vita e le opere. *Della entrata della Compagnia di Giesù e christianità nella Cina*, by Matteo Ricci, xxi–xxxviii. Macerata, 2000. P. xxxiii; Hsia, 2010. *Op. cit.* P. 228; Meynard. *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*. Leiden, 2015. P. 8; Mungello, 1989. *Op. cit.* Pp. 72–73; Standaert, 2001. *Op. cit.* Pp. 608–616.

⁴⁰⁸ "Matteo Ricci... giudicò ...gli antichi cinesi haver conosciuto il vero Iddio, se non altramente, scorti dal lume del natural discorso". Bartoli, 1663. *Op. cit.* Pp. 118; 116–117.

⁴⁰⁹ Hsia, 2010. *Op. cit.* Pp. 225–239.

⁴¹⁰ Bartoli, 1663. *Op. cit.* P. 519.

на ранней конфуцианской традиции, более молодые иезуиты — такие, как **Мартино Мартини** (Martino Martini; 1614–1661), упоминавшийся нами в связи с трактатами о дружбе, и Даниелло Бартоли начали переносить фокус внимания на историческую фигуру Конфуция, более или менее сознательно запустив процесс, приведший в 1687 г. к публикации *Confucius sinarum philosophus*. После смерти Риччи, элементы, традиционно принадлежавшие доктрине древней теологии, постепенно стали проникать в китайский дискурс⁴¹¹. Соглашаясь с Риччи в том, что Конфуций вполне сравним с Сократом, Платоном и Аристотелем, Мартини добавлял, что Конфуций также предсказал, что Слово стало плотью (*verbum carnem futurum; слово плоть бысть*)⁴¹². Таким образом получалось, что Конфуций позиционировался одновременно как великий философ и великий пророк. Однако чтобы избежать теологического абсурда, каковым стало бы утверждение о том, что китайское откровение случилось независимо от иудео-христианского, было необходимо вывести пророческое знание Конфуция из иудаистской Ноевой традиции, таким образом записав Кун-цзы в допропорядочные приверженцы *priscus theologus*.

Культурный сдвиг, постепенно выводивший дискуссию о Конфуции из области естественной теологии в теологию древнюю имел под собой основу. Ближе к середине XVII в. в Европе драматически возросло влияние деистов и либертенов, равно угрожавшее как католическому, так и протестантскому истеблишменту. В свете антилибертенских трудов Марена Мерсена (Marin Mersenne's; 1588–1648) и Франсуа Гарасса (François Garasse's; 1585–1631) становилось ясно, что большая часть аргументации, используемой деистами всех сортов, по сути сводилась к натуралистической интерпретации естественной теологии. С теологической точки зрения эта аргументация была совершенно неправильной, но с философской произвела целую революцию. Начиная с Фомы

⁴¹¹ Ibid. P. 116.

⁴¹² “Multa alia eaque plaeclara ex Confutii libris afferre possem; sed non sunt huius loci. Unum tamen omittere non debeo quod mihi Philosophus quidam Sinensis, et ille Christianus, ex ultima sententia libri Chuncieu a Confutio scripti provabit magna mea voluptate atque admiratione; Confutium praevidisse verbum carnem futurum, idque non dubia spe praecepisse, quin et annum in Cyclo sinico, quo futurum esset, cognovisse” (Martini, *Sinicae historiae decas prima*, 131); John, 1:14; Chang M. K. L'accettazione Del Cristianesimo in Cina All'inizio Dell'età Moderna. *Martino Martini, Umanista e Scienziato Nella Cina Del Secolo XVII...* Pp. 143–154. Trento, 1995. P. 147; Collani C. von. Teologia e Cronologia Nella 'Sinicae Historiae Decas Prima.' *Martino Martini, Umanista e Scienziato Nella Cina Del Secolo XVII...* Trento, 1995. P. 249.

Аквинского, о котором мы писали в главе о доминиканцах, естественная теология всегда воспринималась как синоним *theologia rationalis*, ибо затрагивала процесс, посредством которого человек мог использовать божественный по происхождению разум, чтобы достичь некоего знания о Боге через знание о том, что Бог создал природу («натуру»). Деисты же XVII в. напротив стали интерпретировать концепцию естественной теологии как нечто полностью относящееся к разуму человека.

В культурном контексте конца XVII в. черты конфуцианского канона, представлявшие Риччи доказательством того, что китайцы обладали неким знанием о Боге благодаря закону естественного (натурального) разума, стали представлять собой определенную опасность для католической ортодоксии. Возникало опасение, что деисты смогут воспользоваться умозаключениями Риччи и превратить их в орудие ниспровержения установленного католического канона и договориться до утверждений о независимости морали от веры. Это опасение имело под собой определенные основания, как это демонстрирует использование иезуитских отчетов о Китае **либертенами**⁴¹³ (или либертинами, от *libertinus* — вольноотпущенный; представители французского свободомыслия (либертинажа) XVII–XVIII вв.).

Христианский мир сошелся в одном: чтобы объяснить христианоподобные черты языческих культур, необходимо было избегать упоминания естественной теологии, вместо этого подчеркивая базовое значение откровения⁴¹⁴. Католическая теологическая мысль остановилась на теории *prisca theologia*. Недолгое время роль древней теологии в европейском католическом сознании сознательно преувеличивалась. Такие авторы, как Кирхер, **Поль Берье** (Paul Beurrier; 1608–1696), **Луи Томассен** (Luis Thomassin; 1619–1695) и **Пьер-Даниэль Юэ** (Pierre-Daniel Huet; 1630–1721) пользовались ею как основным оружием, пусть и для различных целей. Более того, они внимательно рассматривали пример Китая в свете работ миссионеров в Поднебесной, написанных в начале XVII в.,

⁴¹³ Davies W. W. China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment. *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment*. Rochester, 1992. P. 12; Gliozzi G. *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna: scritti 1966–1991*. Naples, 1993. Pp. 224–225; Hung Ho-Fung. Orientalist Knowledge and Social Theories: China and the European Conceptions of East-West Differences from 1600 to 1900. *Sociological Theory* 21. 2003. No. 3. P. 261; Pinot V. *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640–1740)*. Paris, 1932. Pp. 292; Rowbotham A. The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought. *Journal of the History of Ideas*. 1956. 17. No. 1. P. 471; Zoli S. *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo: l'«oriente» dei libertini e le origini dell'Illuminismo*. Bologna, 1989. Pp. 15, 52, 60.

⁴¹⁴ Gliozzi, 1993. *Op. cit.* Pp. 232–233.

в свою очередь повлияв этой своей новой оптикой на иезуитов конца XVII – начала XVIII в.

В особенности Берье стал одним из первых философов в Европе, причисливших китайцев к «древним теологам», рассмотрев пример **Фу Си** (伏羲) — легендарного создателя человечества — как одного из потомков Ноя⁴¹⁵. Основным источником Берье был Мартини, теорию которого о профетическом знании китайцев Берье не только принял, но и расширил, заявив, что Конфуций предсказал появление некоего Святого с Запада, то бишь, по мысли Берье, — из Иерусалима и/или из Рима⁴¹⁶. Другим важным этапом сдвига естественной теологии в сторону теологии древней стала резонансная книга Луи Томассена *La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement la philosophie par rapport à la religion chrétienne et aux Ecritures* (1685)⁴¹⁷. В этой работе, «все хорошее в области мудрости» язычников, включая китайцев, объяснялось уже не результатом естественного разума, но «происхождением от Ноя и его потомков»⁴¹⁸; по утверждению Томассена, «профанная философия называла “мудрецами” или “философами тех, кого Писание называло “пророками”»⁴¹⁹.

В контексте обсуждения конфуцианской мудрости перенос внимания от естественной теологии к древней случился в 1687 г., когда **Просперо Инторчетта** (Prospero Intorcetta; 1626–1696), **Христиан Вольфганг Гердтрих** (Christian Wolfgang Herdtrich; 1625–1684), **Франсуа де Ружмон** (François de Rougemont; 1626–1676) и **Филипп Купле** (Philippe Couplet; 1623–1693; он же выступил и редактором книги) опубликовали работу *Confucius sinarum philosophus* («Конфуций, философ китайцев»). На самом деле это была «коллективная монография»: ее писали как минимум семнадцать авторов-иезуитов, в том числе и сам Риччи⁴²⁰.

⁴¹⁵ “Iam vero quis dubitet *Fobium* fuisse unum ex filiis vel nepotibus *Sem*, qui iuxta Scripturam habitaverunt in Oriente, divisa terra?” Beurrier P. *Perpetuitas fidei ab origine mundi ad haec usque tempora, seu speculum Christianae religionis in triplice lege naturali, Mosaica, et Evangelica*. Paris, 1672. P. 159; Pinot, 1935. *Op. cit.* P. 290; Walker, 1872. *Op. cit.* Pp. 206–208.

⁴¹⁶ Pinot, 1935. *Op. cit.* Pp. 291–292.

⁴¹⁷ Walker, 1872. *Op. cit.* P. 210.

⁴¹⁸ “[T]out ce qu’il y avoit de bon dans la Sagesse des Chaldéens, des Assyriens et des Perses, estoit sorti de Noé et de ses enfans”. Thomassin L. *La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement la philosophie par rapport à la religion chrétienne et aux Ecritures*. Paris, 1693. Pp. 107; 21, 36, 107–108.

⁴¹⁹ “La Philosophie profane a appellé Sages ou Philosophes ceux que l’Écriture nomme Prophetes”. Ibid. P. 61.

⁴²⁰ Mungello, 1989. *Op. cit.* P. 249; Mungello D. E. The Seventeenth-Century Jesuit

С одной стороны переводы на латынь конфуцианских «Лунь юя», «Да сюэ» и «Чжун юна», включенные в книгу, были результатом нескольких десятилетий изучения китайского языка, которым занимались иезуиты от Руджери до Инторчетты, использовавшие конфуцианское «Четверокнижие» и комментарии к нему как учебник. С другой стороны, *Sinarum philosophus* не только явился продолжением аккомодационного проекта Риччи, но и запустил процесс полуканонизации Конфуция, начатый Мартини и его современниками. В этом отношении книга значительно отличалась от работ Риччи, Руджери и Мартини.

Общество и политический климат, в котором действовали Купле и его соавторы по *Sinarum philosophus*, более не походил на обстоятельства служения Риччи и Руджери. Как справедливо замечает Дэвид Манджелло, «возвышение маньчжуров и [создание] их Цинской династии в 1644 г. совпало с утерей позиций культурного синкретизма времен поздней Мин»⁴²¹. Помимо этого, *Sinarum philosophus* отражала перемены не только в китайском обществе, но и в Европе, что произошло вследствие распространения деистской и либертенской доктрин: философский и религиозный ландшафт Европы конца XVII в. разительно отличался от ситуации его начала, и *Sinarum philosophus* представила собой явную угрозу католицизму ввиду наличия в ней пусть ортодоксальных, но естественно-теологических идей. Поэтому Купле решил вовсе обойтись без рассуждений о естественном разуме в связке с Конфуцием.

Однако *Sinarum philosophus* отнюдь не представляет собой полностью гомогенную работу и, отражая инновационную концепцию Купле, модифицировавшего аккомодацию «по Риччи», ухитряется сохранять понимание Конфуция сквозь призму естественной теологии. Некоторые риччианские идеи демонстрирует В особенности *Proemialis declaratio*, написанная совместно Инторчеттой и Купле, например в отношении «мерцающих всполохов правильного разума (*intermicantes rectae rationis scintillas*)», обнаруживаемый в текстах Конфуция⁴²². В целом, в сравнении со второй частью *Proemialis declaratio*, первый раздел кажется гораздо менее «современным» и более близким к линии интерпретации, развитой Инторчеттой в его ранней работе⁴²³. Например, в *Sapientia sinica* (1662),

Translation Project of the Confucian Four Books. *East Meets West: The Jesuits in China, 1582–1773*. Chicago, 1988. P. 258.

⁴²¹ Mungello, 1989. *Op. cit.* P. 248.

⁴²² Intorcetta et al., 1687. *Op. cit.* P. xiii.

⁴²³ Разница между первой и второй частями *Proemialis declaratio* отражена и в манускрипте этой работы, содержащемся в Национальной библиотеке в Париже. В то время как вторая часть написана рукой Купле, первую писал кто-то другой.

подготовленной Игнасио да Коста совместно с Инторчеттой, Конфуций представлялся (в традиции Риччи) как философ-язычник столь просвещенный естественным разумом, что был полностью свободен от идолопоклонства. Той же точки зрения придерживался Инторчетта в *Sinarum scientia politico-moralis* (1669). Конфуций, создавший для Китая вполне здравую доктрину, не подлежал критике: осуждение Кун-цзы было бы равносильно осуждению самого естественного разума⁴²⁴.

Склонность Инторчетты к естественной теологии была обращена в противоположность во второй части *Proemialis declaratio*, где Купле принял более инновационную — а скорее соответствующую духу времени — интерпретацию, основанную на древней теологии. Это новшество стало методологическим подходом во всей *Confucius sinarum philosophus*. Основной интерес для Купле представляла хронология: он жаждал продемонстрировать, что китайская цивилизация была основана Симом «приблизительно спустя двести лет после Потопа, когда еще был жив Ной»⁴²⁵. Таким образом «основание Китая» доказывало — и само доказывалось! — тем, что Китай принадлежал к традиции древней теологии: «законы, науки и другие институты китайцев не могли происходить ни от какого иного народа, кроме как от патриарха Ноя или от его сыновей и внуков»⁴²⁶.

В попытке противостоять деизму хронология Купле демонстрировала, что китайцы участвовали в Откровении Божественного закона, полученном из рук наследников Ноя. Практически так же, как и иудаизм, хотя и не настолько идеально, раннее конфуцианство превращалось в провозвестник христианства, а его христианоподобные черты приписывались Ноевой традиции⁴²⁷. Получалось, что воспоследовавшее искажение китайской философии было обязано влиянию неоконфуцианства времен династии Сун и философов вроде Чжу Си, положившего конец тому, что Купле считал китайским изводом Золотого века, о котором

См. Mungello, 1989. *Op. cit.* P. 259.

⁴²⁴ “[E]t dum forte contemnimus aut condemnamus eum [Confucium], qui tam consentanea rationi docuit, quique vitam ac mores cum doctrina sua conformare semper studuit, videamur nos Europaei, Sinis saltem, non tam cum Magistro ipsorum, quam cum ratione ipsa pugnare velle, et huius lumen, non autem Confucij nomen extinguere”. Intorcetta P. *Sinarum Scientia Politico-Moralis*. Goa, 1669. Fol. 50v.

⁴²⁵ “...200 circiter post diluvium annis vivente etiamnum Noëmo” Intorcetta et al., 1687. *Op. cit.* P. lxxiv.

⁴²⁶ “...ad ipsa proxime diluvii tempora revocanda sunt exordia Sinarum, quod quidem si fecerimus, tum denique constabit, ex alia nulla orbis natione, Sinarum leges, scientias, et pleraque instituta proficisci potuisse, praeterquam ab ipso. Ibid. P. lxxiv).

⁴²⁷ Pinot, 1932. *Op. cit.* Pp. 300–301; Zoli, 1989. *Op. cit.* P. 183.

говорил духовный наставник Константина Великого Луций Цецилий Фирмиан Лактанций (ок. 240 – ок. 320)⁴²⁸. По Купле, раннее конфуцианство, отраженное в «Четверокнижии», не могло сравниться ни с чем своей чистотой и удаленностью от идолопоклонства⁴²⁹. Это убеждение особенно четко было прописано в *Sinarum philosophus*, редактор которой выпустил любые упоминания недостатков, которые не могла не иметь ранняя конфуцианская мысль и культура, превратив их в универсальный пример благодетели⁴³⁰.

«Канонизация» Конфуция как *priscus theologus* достигла апогея. Подобно языческим философам, «правильно судившим о Боге и писавшим о нем много верного», таким, как «Гермес Трисмегист у египтян и Сократ, Пифагор, Платон и Эпиктет среди греков», Конфуций также вложил в свое «Четверокнижие» первоизданное знание о Боге, почерпнутое им из китайской ветви Ноевой традиции⁴³¹. Поистине, в первой максиме VII главы «Шу эр» («Я передаю»; 述而) своего «Лунъюя» («Анналов»), составленного учениками после смерти Конфуция, сам Учитель признавал: **«Я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю ее. В этом я подобен Лао Пэню»**⁴³² (子曰。述而不作、信而好古、竊比於我老彭)⁴³³.

⁴²⁸ О влиянии Лактанция на Купле см. Collani C. von. Philippe Couplet's Missionary Attitude towards the Chinese in 'Confucius Sinarum Philosophus.' *Philippe Couplet, S.J. (1623–1693): The Man Who Brought China to Europe*. J. Heyndrickx (Ed.). Pp. 37–54. Nettetal, 1990. Pp. 42–43; Intorcetta et al., 1687. *Op. cit.* P. lxxv.

⁴²⁹ "Hinc factum est ut Sinenses facti idolophili a genuina Magistri sui doctrina et institutis degeneraverint: nam ad Confucii Religione quod attinet non alio fortius argumento convincuntur et obmutescunt litterati quam illis obiiciendo Confucii vitam ab omni idolatriae specie fuisse immunem". Intorcetta P., Da Costa I. *Sapientia sinica*. Kiên Cham [Jianchang], 1662. Fol. 3v.

⁴³⁰ "Si tu in alia orbis gente, si inter Assyros, aut Aegyptios, in Gallia apud Druidas, si in Hispaniae, aut Germaniae antiquissimis monumentis haec, aut his consimilia a Scriptoribus illorum temporum authenticis exarata invenisses, qualia de primis suis aetatibus habet China, quid obsecro, sentires? Quid diceres? quas ederes exclamationes ac plausus? quibus encomiis res omnes singulasque istius aevi non celebrares? quantum excites majorum tuorum tam pie de Deo sentientium admirationem, et commendationem apud caeteras orbis nationes, nec immerito certe excites?". Intorcetta et al., 1687. *Op. cit.* P. lxxxi–lxxxii.

⁴³¹ "...inter Aegyptios Trismegistus, et apud Graecos Socrates, Pythagoras, Plato, Epictetus... de Deo multa recte senserunt, atque scripserunt". Ibid. P. lxxvii.

⁴³² "Praeco sum, seu relator, et non author doctrinae, quam palam facio. Credo, et amo antiquitatem, ex qua studiose suffuror, et excerpo quae ad rem meam sunt" Ibid., 3.4. P. 36. Лао Пэн был важным сановником времен династии Шан (Инь), любившим древность.

⁴³³ *The Analects of Confucius* (論語). URL: <http://www.acmuller.net/con-dao/analects.html#div-8> (дата обращения 14.11.2020).

Восприятие Купле Конфуция как *priscus theologus* оказалось весьма популярным. На следующий год после публикации *Sinarum philosophus* во Франции появились две работы, представившие конфуцианскую философию еще более широкой публике⁴³⁴. Оба автора, переведшие на французский язык и сократившие *Sinarum philosophus*, приняли и даже преувеличили сино-христианские надежды Купле, основанные на древней теологии. Конфуцианская мудрость в переложении **Симона Фуше** (Simon Foucher; 1644–1696) и автора *La morale de Confucius* передана через максимы, трактующиеся как те же, «в которых сам Иисус Христос заключил свою мораль»⁴³⁵.

Поразительная близость конфуцианской и христианской морали объяснялась не только тем, что Конфуций был «чем-то вроде пророка (*une espèce de prophète*), предсказавшим явление Христа», но и тем, что **происхождение конфуцианства вообще можно отнести к архаическому этапу иудео-христианской традиции**⁴³⁶. В свете этого Фуше углублял хронологию Купле еще больше, превращая подразумевавшиеся в ней события в эксплицитные: «Конфуций сказал, что получил от Древних свои максимы через традицию. Таким образом, мы можем связать его не только с Ноем (ибо один из его сыновей обосновался на Востоке), но и с допотопными патриархами и, в конце концов, даже с первым человеком, если не с самим Богом, отцом всех философов [*lumières*]»⁴³⁷.

В течение лет, предшествовавших публикации *Sinarum philosophus* и чуть ли не канонизации Конфуция — настолько возрос авторитет китайского «пророка», — в китайской миссии постепенно развилась вторая линия исследования, основанная на повышенном интересе к древнему конфуцианскому «Пятикнижию» (五經; «У-цзин»), в особенности к «Книге перемен» («И Цзин»). Первые китайские иезуиты относились к этим работам с определенным подозрением, и сам Маттео Риччи практически не упоминает их в дневниках. Мартини, широко использовавший «Пятикнижие» при составлении хронологии, испытывал к

⁴³⁴ Meynard, 2015. *Op. cit.* Pp. 84–85.

⁴³⁵ “...à laquelle Jesus-Christ lui même semble rapporter toute sa Morale”. [Brune, Jean de la]. *La morale de Confucius philosophe de la Chine*. Amsterdam, 1688. P. 56.

⁴³⁶ “On pourrait peut-être encore regarder Confucius comme une espèce de prophète, qui a prédit la venue du Messie” [Foucher Simon]. *Lettre sur la morale de Confucius, philosophe de la Chine*. Paris:, 1688. P. 28.

⁴³⁷ “Confucius de qui on les a tirées a vécu cinq cents ans avant la naissance temporelle de Jésus-Christ, et ce sage Chinois disait les avoir reçues des anciens comme par tradition: de sorte que l’on pourrait non seulement les rapporter à Noé (un de ses fils s’étant établi dans l’Orient) mais encore aux patriarches avant le déluge; et enfin au premier homme, pour ne pas dire à Dieu même qui est le père de toutes les lumières”. Ibid. P. 2.

«И Цзину» противоречивые чувства. В *Sinicae historiae* он критиковал туманный стиль изложения этого трактата: «И Цзин содержит многие вещи о происхождении и изменении, о судьбе и судебной астрологии и некоторые материалы о естественных принципах. Однако эти вещи обсуждаются там в бесплодном и недостаточном ключе, без разбора причин и определений вещей»⁴³⁸.

Особенно подозрительным моментом представлялся тот факт, что «И Цзин» использовался в гадательной практике. По Мартини, однако же, подобное использование не соотносилось с изначальными намерениями легендарного создателя книги — Фу Си, планировавшего вовсе не это, а формулирование неких базовых норм администрирования государства⁴³⁹. Тонкая интерпретация Мартини нашла поддержку у авторов *Sinarum philosophus*, полагавших, что основная проблема «И Цзина» заключалась не в его основном замысле, но в его непроницаемой туманности⁴⁴⁰. По Луи Лекомту (Luis Le Comte; 1655–1728), следовавшему в этом вопросе Инторчетте и Купле, именно эта туманность и послужила причиной многочисленных предрассудков⁴⁴¹. Китайские иезуиты первого призыва, такие, как Риччи и Мартини, также считали «И Цзин» туманным: в сравнении с последующими поколениями иезуитов, их знания китайского языка вполне доставало для понимания более простого «Четверокнижия», но по-прежнему не хватало для понимания «Пятикнижия».

И тем не менее языковой барьер не помешал иезуитам обнаружить христианоподобие и в «И Цзине»⁴⁴². В хронологии Мартини сделал первую попытку в этом направлении, идентифицируя Ноя с благодетельным Яо, четвертым из пяти мифических императоров Китая, первым из которых был сам Фу Си⁴⁴³. Берье, гораздо меньше, чем Мартини, озабоченный хронологической точностью, пошел дальше и провел параллель между китайским нарративом (об основании Китая) и библейским (об основании всего). Мифический создатель «И Цзина» Фу Си,

⁴³⁸ “Multa sunt in eo libro de generatione et corruptione, de fato, de astrologia judiciaria, de quibusdam principijs naturalibus. Sed ea jejune disputantur et exiliter, absque causis ac definitione rerum”. Martini M. *Sinicae historiae decas prima*. Munich, 1658. P. 6.

⁴³⁹ Martini, 1658. *Op. cit.* Pp. 6, 11.

⁴⁴⁰ Intorcetta et al., 1687. *Op. cit.* P. xviii; Mungello, *Curious Land*. P. 263.

⁴⁴¹ Le Comte, *Nouveaux memoires*. 1. P. 321; Intorcetta et al., *Confucius sinarum philosophus*, xxxviii; Mungello, 1989. *Op. cit.* P. 263.

⁴⁴² Lundbaek, 1983. *Op. cit.* P. 29; Pinot, 1932. *Op. cit.* 154–155.

⁴⁴³ “Yaum hunc nostrum eundem cum Jano dicere, ita nominum et temporum affinitate suadente; qui Janus multis Noë fuisse creditur”. Martini, 1658. *Op. cit.* P. 27.

таким образом, был соотнесен им с Симом, что предоставляло объяснение того, что «китайцы верили в те же истины, в которые верили святые патриархи об основании мира, о создании первого человека и его падении, о Потопе, о Троице, о понятии искупления человека, об ангелах и демонах, о чистилище, о божественном вознаграждении праведников и наказании нечестивых и другие понятия»⁴⁴⁴.

Во второй половине XVII в. соотнесение Фу Си с одним из ранних библейских патриархов не ограничивалось небольшой группой энтузиастов, став распространенным мнением, с которым соглашались даже ученые-протестанты. Джордж Хорн (Georg Horn; 1620–1670), например, в работе «Ноев ковчег» (*Arca Noae*) предлагал интерпретацию всемирной истории, где Фу Си идентифицировался с Адамом, Шэнунун (второй из трех первых императоров) с Каином, Хуанди (преемник Шэн-нуна) с Енохом, а Яо с Ноем⁴⁴⁵. Этот комментаторский тренд достиг зенита в трудах группы так называемых **иезуитов-фигуристов** конца XVIII в. и начала XVIII в. К фигуристам относились такие ученые, как Иоахим Буве (Joachim Bouvet; ок. 1656–1730), Жозеф Анри Мари де Премар (de Premare; 1666–1736) и Жан-Франсуа Фуке (Jean-François Foucquet; 1665–1741)⁴⁴⁶. Доктрины, разрабатывавшиеся представителями фигуризма, не полностью соответствовали друг другу, но все фигуристы работали с «Пятикнижием» и в особенности «И Цзином», авторитет которых в тогдашнем Китае даже превосходил конфуцианское «Четверокнижие»⁴⁴⁷.

Фигуристский тренд находился на линии постепенного роста интереса к «И Цзину», развившемуся после Мартини: на сдвиг интереса повлияло как изменение культурного и религиозного климата в Европе, так и изменение культурного и политического ландшафта в Китае. Если позднеминский Китай мог похвастаться высокой степенью интеллектуальной свободы, которой как раз и воспользовался Риччи, то маньчжурские завоеватели были гораздо более консервативны, и эта

⁴⁴⁴ “Quicquid sit, certissime constat Sinenses easdem tenuisse veritates de Mundi creatione, de productione primi hominis, eiusque casu, de Diluvio, de Trinitate, de Redemptione humana, de Angelis et Daemonibus, de Purgatorio, de aeterna remuneratione Iustorum, et impiorum poena, et alias quas sancti Patriarchae tenuerunt” Beurrier, 1672. *Op. cit.* P. 160; 158–159; Pinot, 1932. *Op. cit.* Pp. 290–291.

⁴⁴⁵ Horn, 1966. *Op. cit.* Pp. 12–17.

⁴⁴⁶ Mungello, 1989. *Op. cit.* P. 308; Rowbotham, 1956. *Op. cit.* Pp. 475–476; Standaert, 2001. *Op. cit.* Pp. 668–669; Witek J. W. *Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Foucquet, S.J., (1665–1741)*. Rome, 1982. P. 143.

⁴⁴⁷ Collani C. von. *P. Joachim Bouvet S.J.: sein Leben und sein Werk*. Nettetal, 1985. Pp. 125–126.

консервативность отражалась в возрастающем интересе, вызываемом у иезуитов «Пятикнижием». Цинский режим подразумевал весьма централизованную политическую систему, а император Канси (1661–1722 гг. пр.), являвший собою центр этой системы, славился поразительным уровнем интеллектуальной любознательности, что привело не только к приглашению ко двору иностранных художников (вроде молодого Джузеппе Кастильоне) и музыкантов, но и таких миссионеров, как Буве.

Перемены, повлиявшие на китайское общество во второй половине XVII в., таким образом, также отразились и на положении иезуитов в этом самом китайском обществе. В отличие от Риччи, которому так и не удалось встретиться с императором, Буве провел при дворе 37 лет, часто предаваясь беседам с ним⁴⁴⁸. В результате взгляды Риччи и Буве на Китай практически разошлись на полюса: если Риччи жил среди китайских *шэньши* и разделял с ними определенные подозрения относительно зачатую аморального поведения придворных, то Буве считал себя частью императорской «команды» и смотрел на представителей сановничества более низкого звена свысока⁴⁴⁹.

Этот сдвиг в восприятии повлиял на всю политику иезуитов в Китае. Аккомодационная стратегия Риччи фокусировалась в особенности на «Четверокнижии», также и потому что эти книги воспринимались как ключ к ученым сановникам и считались «ключом как к моральности ученых-чиновников, так и к их классовой лестнице, ведущей к официальному успеху на экзамене»⁴⁵⁰. Но отношение цинского императора Канси к конфуцианству было более сложным, и хотя он поддерживал принципы, изложенные в «Четверокнижии», ближе ему были «Пятикнижие» и, в особенности, «И Цзин», в которых история Китая рассказывалась с имперской точки зрения, представляя ее как последовательность ранних императоров и правителей⁴⁵¹. В результате Буве практически не упоминает «Четверокнижие», вместо этого фокусируясь почти полностью на «И Цзине»: он подчеркивает нумерологические аспекты «И Цзина», подстраиваясь под тот особый интерес, который питал император Канси к математике⁴⁵². За исключением Фуке, на анализ которого повлиял его

⁴⁴⁸ Bouvet J. *Portrait historique de l'empereur de la Chine présenté au roy*. Paris, 1697. P. 129; Ricci, 2000. *Op. cit.* P. 351.

⁴⁴⁹ Standaert, 2001. *Op. cit.* Pp. 474–487, 492–500.

⁴⁵⁰ Mungello, 1989. *Op. cit.* P. 249; Hsia, 2010. *Op. cit.* Pp. 199, 214; Spence, *Search for Modern China*. P. 60.

⁴⁵¹ Spence, *Emperor of China*, 44, 59; Spence J. D. *The Search for Modern China*. NY, 1990. Pp. 59–60, 63.

⁴⁵² Mungello, 1988. *Op. cit.* P. 266.

непривычно повышенный интерес к даосским текстам, фокус Буве на нумерологических аспектах «И Цзина» разделяли все фигуристы⁴⁵³.

Доктрины фигуристов не были абсолютным новшеством, в целом вытекая из своего рода радикализации интеллектуального подхода, всегда входившего в иезуитский миссионерский «путеводитель». Выбирая «И Цзин» в качестве основного референса и читая его как китайское свидетельство библейской истории, фигуристы упорствовали в попытках, уже предпринятых Купле, и заключавшихся в старании инкорпорировать философскую мысль Китай в древнюю теологию. В процессе фигуристы адаптировали к «И Цзину» положения Риччи о гармонии конфуцианских и христианских принципов. В письме Жан-Полу Биньону (Jean-Paul Bignon; 1662–1743), Буве четко заявляет, что древняя китайская философия, «будучи правильно интерпретированной, не содержит ничего противного христианской вере»⁴⁵⁴. В «Основных идеях доктрины книги “И Цзин”» (*Idea generalis doctrinae libri Ye Kim*) он пошел еще дальше, объявив, что и-цзиновское повествование, касающееся создания мира, «намного превосходит оное у Платона и очень напоминает Моисееву доктрину»⁴⁵⁵.

Приводя обширные цитаты из «Пятикнижия», Буве утверждал, что древняя китайская культура содержит набор понятий, напоминающих об иудео-христианском Боге, и даже «префигурировала» Троицу и Богоматерь⁴⁵⁶. Как писал Буве Лейбницу в 1700, благодаря древности происхождения, китайские классические сочинения сохранили признаки самой ранней и превосходной философии, которую подарили миру первые патриархи⁴⁵⁷. Более того, Буве думал, что это знание сохранилось

⁴⁵³ Witek, 1999. *Op. cit.* P. 202.

⁴⁵⁴ “...si on l’entend comme il faut, ne renferme rien de contraire a la loy Chretienne”. Bouvet J. *Lettre à l’abbé Bignon*. MS BnF Fr. 17240. Fol. 18r.

⁴⁵⁵ “...longe praestantiorum platonica, ac mosaicae Cosmopoeiae simillima”. Bouvet J. *Idea generalis doctrinae libri ye Kim*. MS BnF Fr. 17239. Fol. 36r.

⁴⁵⁶ Mungello D. E. Unearthing the Manuscripts of Bouvet’s ‘Gujin’ after Nearly Three Centuries. *China Mission Studies (1500–1800)*. 1988. No. 10. Pp. 46–47; Mungello, 1989. *Op. cit.* P. 325; Standaert, 2016. *Op. cit.* Pp. 232–236; Witek, 1982. *Op. cit.* Pp. 151–52.

⁴⁵⁷ “Mais d’un autre côté, on ne peut nier, que parmi toutes ces erreurs, on ne voye briller en cent endroits certains traits d’une lumiere si vive et si pure, que pour peu qu’on se donne la peine de les ramasser et de les comparer les uns avec les autres, on ne s’aperçoive aussitôt par le rapport et la liaison reciproque qu’ils ont ensemble; et par la parfaite conformité qu’on y trouve avec ce qui nous reste de plus admirable de la sagesse des anciens, qu’ils sont sortis de la même source, et que ce sont comme ceux-là autant de précieux restes du débris de la plus ancienne et plus excellente Philosophie enseignée par les premiers Patriarches du monde à leur descendans, et ensuite corrompue et presque entièrement obscurcie par la suite des tems”. Widmaier R. (ed.). *Leibniz*

в «Пятикнижии» в особенно нетронутой изначальной форме. Эти заигрывания с древностью становились довольно опасными, потому что сравнение между древностью Библии и «Пятикнижия» оказывалось не в пользу Библии.

Помимо этого, по сообщению ученика Буве, древние хроники Китая не только содержали ясные упоминания христианского культа, но также могли быть соотнесены с библейскими и евангельскими историями. Так, «Пятикнижие» якобы предсказывало историю восстания ангелов, падение человека, говорило о небе и воздаянии и даже о непорочном зачатии. Премар утверждал, что древние китайцы предвидели Второе пришествие Христа и Судный день⁴⁵⁸, а в «И Цзине» не только говорилось, что благодаря справедливости единственного человека вся вселенная была обращена на правый путь, но и что народы всей вселенной поддерживались добродетелями этого единственного человека⁴⁵⁹.

Оригинальность интерпретации Премара заключается в том, что он, в отличие от ряда собратьев, включая фигуристов, не был склонен критиковать современное состояние Китая в сравнении со временами его былой славы⁴⁶⁰. Столь благоприятный подход отражен в «Письмах о монотеизме китайцев» (*Lettre sur le monotheïsme des Chinois*) Премара, первая часть которых полностью отведена анализу неоконфуцианской космологии. В этой работе политический атеизм, приписывавшийся Риччи некоторым представителям ученых чиновников был развенчан как пустая химера⁴⁶¹. По Премару, все обвинения в атеизме и идолопоклонстве не только противоречили верованиям китайских ученых, но и «религии» китайского народа в целом⁴⁶².

korrespondiert mit China: der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689–1714). Frankfurt, 1990. P. 123.

⁴⁵⁸ Standaert N. *The Intercultural Weaving of Historical Texts: Chinese and European Stories about Emperor Ku and His Concubines*. Leiden, 2016. Pp. 257–264.

⁴⁵⁹ Prémare J. H. de. *Vestiges des principaux dogmes chrétiens, tirés des anciens livres chinois*. Paris, 1878. Pp. 188–89.

⁴⁶⁰ Mungello D. E. The Reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity in the Writings of Joseph de Prémare, S.J. *Philosophy East and West*. 1976. No. 4. P. 398.

⁴⁶¹ Lundbaek, 1983. *Op. cit.* Pp. 104–5.

⁴⁶² “Le peuple chinois n’est point différent des Lettrés dans l’idée que tous les hommes ont de la Divinité. Je pourrais en apporter mille exemples tirés des comédies et des livres écrits en style populaire. [...] La nation chinoise est persuadée que le Ciel peut tout, qu’il est partout, qu’il voit et entend tout, qu’il est le père-mère des hommes, qu’il prend soin d’eux, qu’il les porte au bien, eu’il les détourne du mal, qu’il récompense la plus petite action vertueuse et qu’il punit les moindres fautes; qu’il n’a point d’égal et qu’il est au-dessus de tout”. Prémare J. H. de. *Lettre à Fouquet (24.XII.1725)*. MS BnF Fr. 12209. Fols. 39r–40v. *Lettre inédite du P. Prémare sur le monotheïsme des Chinois*. Paris, 1861. Pp. 50–52.

В то время как Премар и отчасти Буве собирались защищать китайцев от обвинений в атеизме, Фуке вызвал в ордене некоторое смущение мнением, что Китай, коррумпировав древнюю профетическую мудрость, бесповоротно повернулся к идолопоклонству⁴⁶³. Отвечая на письмо Премара, Фуке пояснял: хотя современные китайцы без сомнения понимали, что «И Цзин» содержит пророческие положения, относящиеся к пришествию Мессии, они прочли их — в отношении Китая — неверно, интерпретировав слишком дословно, превратив в свидетельства о китайских героических личностях, тогда как нужно было воспринять их аллегорически. Это буквальное прочтение, по Буве, не только препятствовало пониманию истинного смысла «И Цзина», но и было причиной слепого преклонения, распространившегося в империи вследствие гордости императоров, приписывавших китайскому народу благодетели, изначально принадлежавшие святым патриархам христианства.

В отличие от Премара, Фуке основывал свои взгляды на доктрине спасения, сформулированной Франциско Суаресом (Francisco Suárez; 1548–1617). По Премару, современных ему китайцев нельзя было считать язычниками за то, что они мифологизировали ряд аллегорических персонажей, предшествовавших Мессии, потому что подобный взгляд привел бы к тому, чтобы их можно было посчитать «виновными в том, что они самым беспардонным образом что-то проигнорировали» [*coupables d'une chose qu'ils ignorent très invinciblement*]⁴⁶⁴. По мысли Суареса, хотя современные китайцы так и не дождались явления Мессии, пророчески предсказанного в «И Цзине», профетического знания «Пятикнижия» было вполне достаточно, чтобы посчитать их веру в Христа достаточно явной, пусть всего лишь «*in voto*», то есть, китайцы были-таки настоящими христианами, но миссионерам предстояло превратить их веру *in voto* в «настоящую веру».

Еретическое предпочтение, отдававшееся фигуристами «Пятикнижию» над «Четверокнижием» представляет большой интерес. Объединяя китайскую и библейскую истории и демонстрируя их глубинную единность, фигуристка идея о латентном христианстве китайцев представляла собой гораздо более прямолинейную *prisca theologia* в сравнении с пониманием Купле. Фигуристы не пытались включить китайских исторических персонажей в ряд *prisca theologi* и поэтому не нуждались в историческом объяснении материальной передачи знания от патриархов к Кон-

⁴⁶³ Ibid. fols. 39–40; Pinot, 1932. *Op. cit.* P. 352; Rowbotham A. H. *Missionary and Mandarin: The Jesuits at the Court of China*. NY, 1966. P. 123.

⁴⁶⁴ Prémare, 1861. *Op. cit.* Fol. 39v.

фуцию; Купле пытался сделать это с большим нежеланием. Вместо этого фигуристская «программа» была нацелена на демонстрацию того, что полумифические персонажи китайской древней истории являлись не чем иным как «трансляцией» библейских персонажей, включая и патриархов.

Интеллектуальная программа фигуристов основывалась на доско-
нальной и вычурной стратегии интерпретации, основанной на пред-
положении, что китайские идеограммы несли в себе два уровня смысла
одновременно: буквальный и поэтому профанный и — мистический⁴⁶⁵.
Не ограниченная тенетами буквального понимания символическая ма-
нера интерпретации, принятая фигуристами, позволяла им заподозрить
христианский характер китайских классических канонов, не понятый
китайскими комментаторами по причине буквального их прочтения.
Как замечал Буве, рассматривая китайскую философию сквозь призму
работ современных интерпретаторов, поверхностного понимавших
[*connaissance corticale*] идеограммы, католические ученые не смогут най-
ти ничего разумного в китайской классике. Однако если рассматривать
китайскую философию с точки зрения «символического смысла иерог-
лифических знаков, их внутреннего и фигуративного значения», изуче-
ние древних классических канонов превратится в самый прямой путь к
обращению китайцев⁴⁶⁶.

По мысли фигуристов, пророческая мудрость «Пяти классиче-
ских трудов» заключалась не только в макроструктуре текстов, но и в
форме некоторых отдельных идеограмм. Как писал Премар в *Notitia
linguae sinicae*, важнейшей риторической «фигурой», необходимой для
понимания интерпретаторами «И Цзина», была *юйюань*, то есть, зашиф-
ровка спрятанных смыслов в определенных словах или фразах⁴⁶⁷. Поэ-
тому фигуристы придавали огромное значение символическому смыслу
черт, ключей и составных частей, составлявших отдельные иероглифы.
Так случалось, например, с пророческой интерпретацией Премаром
древнего иероглифа *цинъ*, состоящего из значка «небо», из креста, из
«дерева, использовавшегося для изготовления этого креста, и из двух
рук, поднятых перд ним в молитве, что должно было обозначать Иудею,
где произошло распятие»⁴⁶⁸. Подобный же подход помог Фуке сформу-
лировать тезис о том, что китайцы имели представление об Эдемском
саде, репрезентированном иероглифом *цуй*. Фуке считал, что этот ие-

⁴⁶⁵ Pinot, 1932. *Op. cit.* P. 253.

⁴⁶⁶ “...par le sens symbolique des caracteres jeroglyphiques, et par le sens intime et figuré”.
Bouvet J. *Lettre à l'abbé Bignon*. MS BnF Fr. 17240. Fol. 17r; Prémare, 1878. *Op. cit.* P. 43.

⁴⁶⁷ Lundbaek, 1983. *Op. cit.* Pp. 100–101.

⁴⁶⁸ Prémare, 1878. *Op. cit.* Pp. 400–401.

роглиф состоял из символа горы (или плато), наверху которой находятся две фигуры — мужская и женская: «Китайская классика говорит об этой горе удивительным образом: они подтверждают, что это сад... что он не был сотворен человеком... что его насельники были аморальны... что в саду они жадно предавались обжорству и не следовали приказам, что, на этой горе они нарушили закон, из чего последовало наказание и страдание»⁴⁶⁹.

Подобный метод интерпретации в особенности подходил для таких персон, как Фу Си, Яо и Хуан-ди. Фигуристы полагали, что хотя эти персонажи и могли поверхностно восприниматься как исторические личности, истинный их смысл был аллегорический, отражавший библейское и евангельское сказание. Вкратце — то, что для китайцев было эпическим описанием древних героев, для фигуристов оказывалось монументальной моральной драмой, аллегорией всей библейской традиции. Буве, например, был уверен, что первая триграмма-гуа «И Цзина» представляла собой аллерию текста, относящегося к восстанию Люцифера⁴⁷⁰. Премар создал сложное символическое построение, включавшее Спасителя и архангела Михаила и соглашался с Буве⁴⁷¹. Помимо этого сам Адам, по Буве, был аллегорически представлен по меньшей мере тремя древними китайскими героями, тогда как Премар цитирует пять отрывков из «И цзина», которые по его мысли можно отнести к прототипу Адама⁴⁷². Самый яркий пример фигуристских интерпретаций

⁴⁶⁹ “*Kieou* signifie Montagne. C’est le sens usuel, secondaire, superficiel, profane. Resolvez le Caractere, où considerez chacune des parties qui le composent, et il vous sera aisé de trouver le sens sacré, primitif, essentiel, mysterieux. ...Les monumens Chinois parlent de cette Montagne d’une maniere surprenante: Ils disent que c’estoit un Jardine, et le Jardin du milieu, que ce n’etoit point l’ouvrage des hommes, que c’etoit une Terre heureuse, le palais du *Ti*, (du souverain Empereur); la Cour inferieure de ce meme *Ti*, qui n’est autre que Dieu dans les anciens monumens. Que ce lieu sublime étoit toujours éclairé, qu’on n’y avoit point de nuit. Que ces habitans étoient Immortels, Que c’etoit l’ancienne patrie des hommes, où ils ne devient point mourir. Que c’etoit le lieu de la simple nature encore dans sa pureté, qu’usant des ornemens de ce Jardin, les habits, les etoffes devenoient à un prix infinement vil, pour marquer qu’elles auroient été inutiles, parce que la nudité innocente étoit le plus beau, comme le plus glorieux des ornemens. Qu’ayant mangé follement, et contre l’ordre dans ce Jardin, sur cette montagne, on viola la loy, d’où suivit la punition et le malheur. Que les Creatures avoient là leur plus haute perfection. Qu’après que cette Montagne eût été detruite; la Nature de toutes le Choses du Monde dut alterée”. Foucquet J.-F. *Essai préliminaire à l’intelligence des King*. MS BnF Fr. 12209. Fols. 14v–15r.

⁴⁷⁰ Collani, 1985. *Op. cit.* P. 151.

⁴⁷¹ См. Премаре, 1878. *Op. cit.* Pp. 142–45.

⁴⁷² Collani, 1985. *Op. cit.* Pp. 153–54; Премаре, 1878. *Op. cit.*, 158–63.

возникает из анализа фигуры Фу Си, легендарного автора «И Цзина», изобретателя идеограмм и основателя Китайской империи.

Фигуристы считали, что благодаря традиционным атрибутам Фу Си с легкостью можно было ассоциировать с «Зороастром, Гермесом Трисмегистом и самим Енохом»⁴⁷³. Более того, имя Фу Си в «его иероглифической форме» (伏羲) подсказывало его соответствие Гермесу Трисмегисту — благодаря тому что «первый иероглиф *фу* [伏] состоит из двух других иероглифов — человек [人, ключ: 亻] и собака [犬], как если бы кто-то сказал “собако-человек”... подобно Гермесу Трисмегисту, репрезентированному иероглифически как фигура с головой собаки и человеческим телом»⁴⁷⁴. Помимо этого Буве и его последователи были уверены, что Гермеса можно идентифицировать с патриархом Енохом⁴⁷⁵. При этом и самого Фу Си можно интерпретировать как китайский «перевод» имени Еноха, которого, как замечает Фуке, разные народы называли разными именами — не только Гермесом Трисмегистом греков и Фу Си Китая, но и Тотом египтян, Идрисом арабов, Эсусом («Вечерний гость») галлов и т. д.⁴⁷⁶. Отождествление Фу Си с Енохом было критично для фигуристской катехизации: Енох, «пророчески просвещенный во всех догмах и истинах, касающихся Воплощения Сына Божьего» и по этой причине «в особенности избранный Богом... чтобы наставлять грядущие века [в этом знании]», мог наконец-то объяснить христиано-подобную природу китайской классики, которую таким образом можно было соотнести с потерянными книгами Еноха⁴⁷⁷.

⁴⁷³ “...nos anciens Auteurs, et ceux du levant ont rapporté de Zoroastre, de Mercure Trismegiste, ou mesme d’Enoch”. Из письма Буве Лейбницу. Widmaier, 1990. *Op. cit.* P. 154.

⁴⁷⁴ “...car le 1^{er} jeroglyphe Fo est composé de deux autres caracteres savoir gin (homo) et Kiuen (canis), comme qui diroit homo-canis, aussi bien que Mercure Trismegiste, que les auteurs des jeroglyphes emblematisques ont représenté avec une teste de chien sur un corps humain”. Ibid., 155. Из письма Буве Лейбницу 04.11.1701]; Bouvet J. *Lettre à l’abbé Bignon*. MS BnF Fr. 17240. Fol. 20r; Foucquet J.-F. *Essai préliminaire à l’intelligence des King*. MS BnF Fr. 12209. Fols. 8v-9r.

⁴⁷⁵ Collani, 1985. *Op. cit.* Pp. 122, 134–35; Standaert, 2001. *Op. cit.* Pp. 672–73; Walker, 1972. *Op. cit.* Pp. 226.

⁴⁷⁶ “Or Henoch paroist caché sous le symbole de *Fou hi*, et d’*Hermanubis*, ou de Cynocephale, et on ne doit pas s’effraier, où s’effaroucher d’entendre q’Henoch fut appelé *Fou hi*. Il à eû des noms fort differens, et aussi extraordinaires, que celui là chez les diverses nations. Mercure chez les Latins; *Hermes*, chez les Grecs; *Adaris*, *Adris*, et *Edris*, chez les Arabes; *Ouriat*, et *Dowvanai*, chez les Caldeens; *Taaat*, chez les pheniciens *Thoyt* et *That*, chez les Egyptiens, *Tentates*, et *Esus* chez les Gaulois, pourquoy ne pourroit on pas dire qu’il fut appelé *Fou hi*, chez les Chinois?”. Foucquet, *Essai*. Fol. 10r-v.

⁴⁷⁷ “...cet ancien maistre [Enoch] fut sans doute illustré d’une façon prophetique, de tous les dogmes et veritez, qui concernent l’Incarnation du fils de Dieu... Enoch [été] choisi

Фигуристские толкования основывались не только на Ветхом Завете. Ровно так же, как Ветхий Завет может восприниматься как провозвестничество (*префигурация*) Евангелий, префигурация Евангелий обнаруживается и в конфуцианском «Пятикнижии». По мысли фигуристов, «И Цзин» в особенности содержал четкие иероглифические пророчества, касающиеся Христа, Богородицы и другие христианские позиции — такие, как Воплощение и Непорочное зачатие. Центральной референсной фигурой в этом плане был **Великий Юй** — один из первых легендарных китайских императоров. Для Буве Юй был идеальным аналогом мессии. Сама китайская традиция часто рассматривала его как спасителя, ввиду того что он справился с грандиозными⁴⁷⁸ бедствиями, начавшимися великим потопом времен Яо, часто соотносившегося с Ноем⁴⁷⁹. И все же непревзойденные благодетели Христа не могли воплотиться во всего лишь одной аллегорической фигуре. Автор «Пятикнижия», таким образом, рассматривал Христа «через историческую концепцию длинного ряда святых императоров и героев, проявивших себя в разного рода благодетелях, среди которых он выделил различные деяния и божественного толка героические подвиги истории Мессии»⁴⁸⁰. Как демонстрируют нам аллегорические интерпретации таких фигур, как Фу Си, Яо, Хуанди и Юй, использование фигуристами древней теологии оказалось крайне эффективным как для демонстрации базовой идентичности между китайской и христианской традициями, так и для предоставления объяснения того, каким образом христианское послание достигло Китая. В этом плане крайне важно, что фигуризм не вызвал большой симпатии не только в целом у римской церкви, но и у Общества Иисуса⁴⁸¹.

specialement de Dieu... pour estre le maistre des siecles à venir" (Bouvet, *Lettre à l'abbé Bignon*, fols. 22v, 25v; fol. 21v; Foucquet, *Essai*, fols. 12v–13r, 18v–19r; Collani, *Joachim Bouvet*, 130–131; Pinot, *La Chine*, 256–257.

⁴⁷⁸ "Dei incarnatio et nativitas ea virgine matre, cruentum hominis Dei sacrificium pro peccatis humani generis oblatum, mihi videntur praecipue et clarius in vetustis Sinicae traditionis monumentis contineri...". Bouvet J. *Idea generalis doctrinae libri ye Kim*. MS BnF Fr. 17239. Fol. 37r; Lundbaek, 1983. *Op. cit.* Pp. 121–122, 131.

⁴⁷⁹ Collani, 1985. *Op. cit.* Pp. 160–161.

⁴⁸⁰ "... sous l'idée historique d'une longue suite de Saints Empereurs et de heros accomplis en toute sorte de vertus; entre les quels il partagea les divers ministeres et les actions divinement heroïques de l'histoire du Messie". Bouvet J. *Lettre à l'abbé Bignon*. MS BnF Fr. 17240. Fol. 23v.

⁴⁸¹ Один из первых примеров критики фигуристов изнутри Китайской миссии можно найти у Пьера Висена де Тарта (Pierre Vicent de Tarte). См.: Standaert, 2016. *Op. cit.* Pp. 265–276.

Во-первых, существовали сомнения на предмет теологической ортодоксальности тезисов, лежащих в основе учения фигуристов. Идентифицируя китайские классические сочинения с профетическими текстами, принадлежащими к древней энохийской традиции, фигуристы договорились до того, что отношения между Востоком и Западом стали у них располагаться в обратном порядке. В существовавшем тогда культурном контексте, принимавшем за данность воссияние правды в начале библейской истории, хронологическая первичность конфуцианского «Пятикнижия» над Ветхим заветом воспринималась, конечно же, не только как первичность хронологическая⁴⁸². Вместо того чтобы ограничить себя признанием следов христианских положений в языческих текстах, фигуристы пришли к мысли о том, что китайский канон демонстрирует более глубокие христианские положения, чем священные тексты самого христианства⁴⁸³. В свете этого руководство ордена иезуитов призвало относиться к фигуризму с крайней осторожностью и потребовало, чтобы все фигуристские труды отныне писались на латыни, а не по-китайски, чтобы китайцы, не приведя господь, не сочли себя обладателями более древней традиции, чем сама Библия. По этой же причине Буве запретили разговаривать с императором о фигуризме, а Премару и Фуке просто не позволили опубликовать их труды⁴⁸⁴. Конгрегация пропаганды веры занялась настоящей цензурой и потребовала, чтобы Премар отозвал тезисы.

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

⁴⁸² Lundbaek, 1983. *Op. cit.* P. 15.

⁴⁸³ Widmaier, 1990. *Op. cit.* Pp. 126–127.

⁴⁸⁴ См. Lundbaek, 1983. *Op. cit.* Pp. 11, 16; Mungello, 1989. *Op. cit.* P. 311; Standaert, 2000. *Op. cit.* P. 671; Witek, 1982. *Op. cit.* Pp. 176–77.

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

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

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

К концу века древняя теология уверенно направлялась по той же дороге, которую несколькими десятилетиями ранее уже прошла теология естественная. Поэтому фигуристская версия древней теологии отлича-

лась от теологии Купле, Берье и Томассена не только, потому что вникая в основном в «И Цзин», а не в Конфуция, она рисковала допустить хронологическое первенство китайцев относительно библейской традиции, но также и в особенности потому что расцвела слишком поздно, в период, когда использование даже древней теологии уже было крайне нежелательно. Не удивительно поэтому, что за единственным исключением иезуитского миссионера Жозефа-Франсуа Лафито (Joseph-François Lafitau; 1681–1646) и его *Mœurs des sauvages américains* (1724), влияние фигуризма на католическую мысль XVIII в. практически сошло на нет⁴⁸⁵.

Даже те несколько авторов (Лейбниц, о котором ниже в главе об «Обратной связи» и Андрю Майкл Рэмси [Andrew Michael Ramsay]), которые всерьез отнеслись к писаниям Буве и Премара, были далеки от католической апологетики. Это вовсе не означает, что доктрины, основанные на древней теологии, были отторгнуты европейской культурой полностью, — напротив, они были апроприированы гетеродоксальными мыслителями вроде деистов (о них тоже ниже, в главе о парках) и либертенами, переформулировавшими свои положения так, чтобы они соотносились с их философскими постулатами. Древняя теология не пропала из европейской культуры XVIII в., а была абсорбирована интеллектуальным течением, находившимся в оппозиции иезуитской традиции, превратившейся после эпохи ренессансного платонизма в инструмент чистой апологетики.

Библия Наталиса и «Дружба» с Маттео Риччи

*Но какие времена! Какие времена! Уважительные слова
порождают дружбу, а слова правды порождают ненависть!*
— Маттео Риччи

Инновации, использовавшиеся в практике проповеди иезуитов в Китае, включали в себя и особенные инструменты, к которым относится знаменитая «Библия Наталиса». **Иероним Наталис** (Херонимо, или Жером Надаль; JerŌnimo Nadal, 1507–1580) был испанским теологом и соучеником будущего основателя ордена иезуитов Игнатия Лойолы (1491–1556) по университету Алькала-де-Энарес и Сорбонне. С 1545 г. Наталис — секретарь Лойолы, первого генерала Общества Иисуса, в Риме,

⁴⁸⁵ Lafitau J.-F. *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris, 1724. Pp. 119–122, 128, 131; Borgeaud Ph. Le problème du comparatisme en histoire des religions. *Revue Européenne des Sciences Sociales*. 1986. No. 72. Pp. 59–60; Mungello, Op. cit. *Curious Land*, P. 310; Pinot, 1932. Op. cit. P. 355.

генеральный викарий ордена, ректор первой иезуитской школы в Мессине, но, что особенно важно, — папский богослов на революционном Тридентском соборе (1553–1563), заложившем основы развития европейского искусства Нового времени и предложившего художественный язык всей европейской миссионерской практике. Главный труд жизни Наталиса — «Замечания и размышления о Евангелии» (*Adnotationes et meditationes in Evangelia*), оказавшийся произведением столь влиятельным, что известность эта монументальная работа получила под названием «Евангелие Наталиса», появился на свет уже после смерти автора, в 1593 г., но переиздается вплоть до нашего времени⁴⁸⁶. Заметим для строгости, что впервые труд Наталиса был опубликован в Антверпене в 1593 г. под названием *Evangelicae historiae imagines* («Картины Евангельской истории»), а работа, полностью называемая *Adnotationes et meditationes in evangelia quae in sacrosancto missae sacrificio toto anno leguntur* («Замечания и размышления о Евангелиях, читаемых во время священной жертвы мессы в течение всего года»), стала изданием расширенной версии «Иллюстраций...» и была дважды опубликована в Антверпене — в 1593 и 1594 гг.⁴⁸⁷, который, впрочем, указывает 1594 и 1595 годы издания, оставляя 1593 год для «прото»-версии книги — *Evangelicae historiae imagines*).

История замысла и создания Евангелия Наталиса примечательна. Игнатий Лойола в своих «Духовных упражнениях» (*Exercitia spiritualia*), впервые опубликованных в 1548 г. в Риме⁴⁸⁸, рассуждает о некой высшей форме молитвы, называемой им «приложением чувств» к евангельской истории. По мысли основателя ордена, визуализируя эти сцены наряду со словами и действиями Христа, человек получает возможность из первых рук принять христианские ценности, вплести их в собственную жизнь. Незадолго до смерти Лойола попросил Наталиса возглавить проект по производству гравюр для иллюстрации подобных «размышлений» о Христе и Евангелии. «Арт-проект» был, в первую очередь, нацелен на новициатов ордена, изучавших «Духовные упражнения» на протяжении тридцатидневного «выездного семинара», через который проходил каждый молодой рекрут ордена.

Первое издание *Biblia Natalis*, содержащееся, например, в собрании музея им. Андрея Рублева в Москве, — великолепный образец гравировального искусства. Над иллюстрированием книги работали лучшие

⁴⁸⁶ См. Nadal J., Iparraguirre I. P., Munguía S. S., Ripa J. T., Wierix J., et al. *Biblia Natalis: la biblia de Jerónimo Nadal S.J.* Bilbao, 2008.

⁴⁸⁷ См., напр. Standaert N. The Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola in the China mission of the 17th and 18th centuries. *Archivum Historicum Societatus Ocietatis Iesu*. Vol. LXXXI. 2012. No. I. Pp. 72–125.

⁴⁸⁸ См. Loyola I. *Spiritual Exercises*. L., 2012.

фламандские мастера своего времени. Гравюры помечены сигнатурами известного живописца из Антверпена Мартена де Воса, представителей одной из самых значительных династий в истории европейской гравюры братьев Иоанна, Иеронима и Антона Вириков, римского художника Бернардино Пассери и других. Иллюстрации Евангелия демонстрируют использование многочисленных композиционных схем, почерпнутых в шедеврах лучших европейских мастеров Возрождения — Фра Анджелико, Рафаэля и Дюрера. Влияние этого памятника сложно переоценить: об этом свидетельствуют несколько переизданий и популярность работы среди не только европейских, но русских и даже китайских художников. Гравюры Евангелия оказали влияние на иконописцев московской Оружейной палаты, а иконы по композиционным образцам *Biblia Natalis* писались во Пскове, в Угличе, в Москве и в Рязани.

Однако самую большую пользу принесли книга именно в осуществлении тех целей, которые поставил перед Наталисом на смертном одре Игнатий Лойола, — в проповеди христианства там, где надо было искать универсальный язык общения. Так, Маттео Риччи (1552–1610), один из основателей и лидер иезуитской миссии в Китае, с удивительной откровенностью писал: «это **книга более полезная, чем Библия**, она помогает объяснить или даже представить перед глазами возможного обращенного, что мы время от времени неспособны объяснить словами»⁴⁸⁹.

Миссионеры «первого китайского призыва» — Джулио Алени (1582–1649), Жоао да Рош (1582–1649) и Адам Шалль фон Белль (1582–1649) написали на китайском языке и издали несколько сочинений, базировавшихся на труде Наталиса, сопроводив их ксилографическими копиями некоторых его гравюр, выполненных китайскими художниками. Подобно русским мастерам, «переодевавшим» возрожденческих мадонн и святых в русские одежды, китайцы не только снабжали ксилографии реалиями китайской культуры и быта, но и напрямую переводили текстовые комментарии, подобно заметкам на учебной схеме, пояснявшие, кто, где и что делает на картинке⁴⁹⁰ (см. Илл. 34, 35).

Исследователь «Библии Наталиса» А. В. Гамлицкий пишет, что «параллельное обращение западно- и восточноевропейских, русских и китайских мастеров к одним и тем же образцам свидетельствует о весьма тесных и интенсивных художественных контактах между Востоком и Западом в XVII столетии»⁴⁹¹.

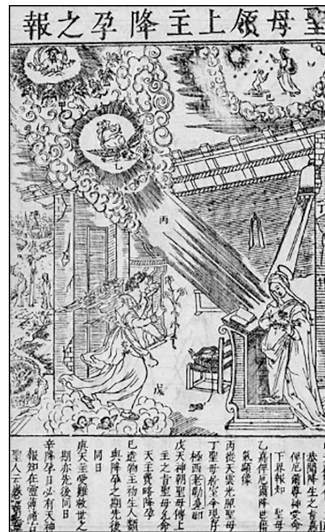
⁴⁸⁹ Цит. по: Гамлицкий А. В. Евангелие Наталиса (*Biblia Natalis*). Путь от Рима до Пекина. Алехина Л. И., Гамлицкий А. В. Евангелие Иеронима Наталиса. М., 2019. С. 27.

⁴⁹⁰ Ibid.

⁴⁹¹ Гамлицкий, 2019. *Op. cit.* С. 29.



Илл. 34. Иероним Вирикс. Благовещение. Гравюра резцом (по рис. Бернардино Пассери). *Biblia Natalis*. Антверпен, 1593
По: Алехина, Гамлицкий, 2019, с. 37



Илл. 35. Джулио Алени. Благовещение. Ксилография. *Иллюстрированные пояснения о воплощении Господина Небес*. Цзиньцзян, 1637

После того как в конце XVI в. небольшая миссия ордена иезуитов проникла в Китай и через недолгое время успешно достигла пекинского двора при императоре династии Мин Ваньли, в науке не прекращалось упорное обсуждение причин этого удивительного успеха и попытки понять, в чем же состояло ноу-хау лидера миссии — итальянского проповедника Маттео Риччи, сумевшего привести миссионеров в столицу вопреки противодействию «партии евнухов», ксенофобии населения и неприятию «рыжеволосых дьяволов» традиционной китайской культурой. На Западе довольно долго не придавали особого значения небольшому трактату, написанному отцом Риччи на китайском языке еще в Наньчане и получившему широкое распространение среди образованных кругов Наньчана, Нанкина и Пекина. Между тем трактат «О дружбе» стал первым произведением, не только написанным европейцем по-китайски, но и включенным в ряд важных китайских энциклопедий и литературных коллекций. Рассмотрим причины и обстоятельства создания этого эссе Маттео Риччи, структуру трактата и секрет его популярности. Можно предложить гипотезу о том, что, выбрав нейтральную общекультурную тему, проповедник безошибочно обратился к некоему человеческому и интеллектуальному общему знаменателю, не только продемонстрировав свое право на литературное общение с китайской культурной элитой на одном языке, но и показав, что у представителей двух вступивших во взаимодействие цивилизаций гораздо больше общего, чем дотоле предполагалось.

История христианской проповеди в Китае неразрывно связана с миссией иезуитов в Срединной империи, которую поначалу возглавил Алессандро Валиньяно (Alessandro Valignano; кит.: 范禮安; Фань Ли-ань; 1539–1606), а после его отбытия в Японию в июле 1579 г. — Микеле Руджери (Michele Ruggieri; кит.: 羅明堅; Ло Минцзянь; 1543–1607); и, наконец, с Маттео Риччи (Matteo Ricci; кит.: 利瑪竇; Ли Мадоу; 1552–1610), достигшим заметных успехов в католической проповеди. При итальянском проповеднике миссия, несмотря на трудности, ксенофобию и противодействие «партии евнухов», достигла столицы империи Мин — Пекина и получила доступ ко двору императора Ваньли (萬曆; 1572–1620 гг. пр.). Спустя более четырехсот лет после смерти Маттео Риччи наконец ожидается канонизации за свой апостольский подвиг — наряду с основателем ордена Иисуса Игнатием Лойолой и его ближайшим соратником, миссионером-иезуитом «первого призыва», «апостолом Индии и Японии», так и не сумевшим проникнуть на материковый Китай — Франсиско Хавьером (Francis Xavier; лат.: Franciscus Xaverius; 1506–1552).

«Секрет успеха» Маттео Риччи и его коллег (один из крупнейших специалистов по христианской проповеди в Китае Николас Штандерт называет его не иначе как «метод Риччи» — *The Ricci Method*)⁴⁹² постепенно занимает центральное место в исследовании истории первой миссии иезуитов, и тому есть несколько причин. Говоря о принципиальной новизне достижений иезуитов по сравнению с предыдущими попытками внедриться в Китай, осуществленными «несториянами», францисканцами и доминиканцами, следует констатировать: мы имеем дело с первым настоящим успехом в области кросс-культурного взаимодействия. О подобном успехе не могла идти речь ни в VII–X, ни в XIII–XIV вв., когда, гонимые преследованиями, восточные христиане явились в Среднюю империю по Великому шелковому пути сначала в танскую, а потом, пользуясь иноконфессиональностью монгольских завоевателей Китая, — в юаньскую эпоху. Францисканский брат и — по папскому назначению — архиепископ Ханбалыка Иоанн де Монтекорвино (1247–1328), несомненно, приблизился ко двору наследников Хубилая гораздо ближе, но после его смерти миссия продержалась в столице не более сорока лет. Что же до усилий доминиканцев, то оставивший наибольший след в истории выдающийся представитель ордена Гаспар (де ла) Круц (ок. 1520–1570), оставивший описание Китая, сумел провести в Гуанчжоу в 1556 г. всего лишь месяц.

Сплоченная миссия иезуитов, ведомая Маттео Риччи, первой достигла Пекина, ведомая исключительно апостольскими целями⁴⁹³. Именно такая задача была поставлена в рамках борьбы с Реформацией и конкретно в рамках программы, сформулированной для контрреформации папством и монашескими орденами (в том числе для иезуитов — Игнатием Лойолой). Помимо целей и задач были продуманы и инновационные методы не только проповеди, но и межнационального взаимодействия как такового, как, например, знаменитая *teologia accomodativa* — система поиска компромиссов, точек соприкосновения, полезных для проповеди общих знаменателей. Таким образом, прибывший в Макао Маттео Риччи был вооружен не только знаниями, способностями и проповедническим жаром, но и конкретными инструментами. Приступая к проповеди христианства, Риччи уже в совершенстве овладел языком страны пребывания; он располагал важнейшей книгой — иллюстрированной

⁴⁹² Standaert N. Matteo Ricci: Shaped by the Chinese. *Jesuits in Britain*. URL: <https://www.jesuit.org.uk/matteo-ricci-shaped-chinese> (дата обращения: 25.01.2020).

⁴⁹³ Дубровская Д. В. Эпитафия Маттео Риччи (1610–1552) на пекинском кладбище Чжалань: памятник эпиграфики и краткое резюме жизни миссионера. *Эпиграфика Востока*. 2019f. XXIV. С. 73–79.

библией Наталиса⁴⁹⁴; для наглядного ориентирования в тогдашней ойкумене он составил карту мира (естественно, тоже на китайском языке); и, наконец, составил трактат «О дружбе», оказавшийся самым популярным произведением, написанным на китайском выходцем из Европы⁴⁹⁵.

До недавнего времени изучением трактата на Западе (в отличие от минского Китая) пренебрегали в связи с кажущейся тривиальностью темы. Это вело к восприятию текста как диалога — подражания знаменитому труду Цицерона «Лелий, или О дружбе» (*Laelius de amicitia*, 44 г. до н. э.), обнаруженному среди других писем Цицерона Петраркой и увидевшему свет в конце XV в. Но трактат Риччи не является переводом Цицерона, и хотя, безусловно, с точки зрения проповеди этот скромный цитатник уступает такому парagonу миссионерской мысли, как «Тяньчжу ши'и» («Истинное значение Бога Неба»), написанному Риччи в 1603 г.⁴⁹⁶, второго не появилось бы без первого: не завоюй Риччи популярности и *дружбы* среди образованной китайской элиты своими ста прокомментированными максимами, у него не появилось бы возможности свободно объяснять истинный смысл новой веры. Сначала миссионеру нужно было показать единство человеческих проявлений в разных культурах, а потом уже толковать смысл божественного и искать точки соприкосновения западной теологии с китайской философией.

Стремясь достичь в Пекин с юга страны, из Макао, Риччи и миссия обитали последовательно в Чжаоцине (1583–1589), Шаогуане (называемом Риччи «Шаочжоу») на севере той же провинции Гуаньдун, в южной столице минского Китая Нанкине и, наконец, после неудачной попытки пробиться в Пекин и «отступления» в 1595 г. — в Наньчане, адми-

⁴⁹⁴ Риччи писал о ней: «это книга более полезная, чем Библия, она помогает объяснить или даже представить перед глазами возможного обращенного то, что мы время от времени неспособны объяснить словами». Цит. по: Гамлицкий А. В. Евангелие Наталиса (*Biblia Natalis*). Путь от Рима до Пекина. Алехина Л. И., Гамлицкий А. В. (Ред.). Евангелие Иеронима Наталиса. М., 2019. С. 12–29. См. также: Дубровская Д. В. Евангелие Иеронима Наталиса в России и на Востоке: выставка одного памятника в Музее имени Андрея Рублева. *Восточный курьер*. 2019b. №. 1–2. С. 213–220.

⁴⁹⁵ См., напр.: D'Elia P. M. Further Notes on Matteo Ricci's *De Amicitia*. *Monumenta Serica*. Vol. 15, No. 2, 1956. Pp. 356–377; Lo Yuet Keung. My Second Self: Matteo Ricci's Friendship in China. *Monumenta Serica*. Vol. 54, 2006. Pp. 221–241; Matteo Ricci in China. *Inculturation through Friendship and Faith*. C. Shelke, M. Demichele (Eds). Roma, 2010; Vila-Cha J. J. I Am the Friend and the Friend is Me: The Missionary and the Philosopher of Friendship. *Matteo Ricci in China. Inculturation through Friendship and Faith*. C. Shelke, M. Demichele (Eds). Roma, 2010. Pp. 171–183.

⁴⁹⁶ Ricci M. *Il vero significato del "Signore del Cielo"*. (Tr., ed. A. Chiricosta). Vaticano, 2006.

нистративном центре провинции Цзянси, богатом традициями конфуцианской учености. Наньчан, где миссия провела три года и построила церковь, и поныне почитается как колыбель китайского католицизма: в 1922 г. в городе воздвигли новую церковь Непорочного зачатия, во дворе которой установлен памятник Маттео Риччи.

Именно в Наньчане в 1595 г. появляется на свет первая книга (изданная год спустя, в 1596 г.), написанная европейцем на языке страны пребывания и первоначально названная автором просто «Ю-лунь» (友論; «Трактат о друзьях»), а позже переименованная одним из его многочисленных китайских последователей в «Цзяо ю-лунь» (交友論; «Трактат о дружбе») — название, под которым сочинение известно и по сей день (на Западе этот короткий компендиум получил известность по-итальянски — *Dell'amicizia*⁴⁹⁷).

Тема работы, созданной после двенадцатилетней борьбы миссии за выживание на юге страны (еще целых пять лет отделяли Риччи от решения прибыть ко двору императора династии Мин Ваньли), была выбрана не случайно: «О дружбе» знаменовал поворот в стратегии ордена, после того как миссия, стремившаяся попасть в столицу империи, потерпела первую неудачу⁴⁹⁸. Понимая, что сперва нужно физически добраться до Пекина, Риччи переодевается в костюм конфуцианского ученого — *шэньши* и еще более активно устанавливает полезные знакомства. К тому времени способности, ум, знание конфуцианской классики, достоинство и хорошие манеры миссионера уже завоевали Риччи признание и множество друзей среди представителей китайской интеллектуальной элиты, но трактату «О дружбе» было суждено завоевать еще больше, тогда как сам Маттео Риччи приобрел на волне его успеха репутацию «мудреца с Запада», «Ситая» (西泰), достойного собеседника готовых прислушаться к его рассуждениям китайских мудрецов.

Быстро обретший популярность трактат вскоре становится настоящим позднеминским бестселлером: спустя всего лишь год после его сочинения Риччи пишет в Рим: «Столь многие просят его посмотреть и переписать, что у меня никогда не остается экземпляров»⁴⁹⁹. В 1596 г.

⁴⁹⁷ При этом в литературе «Дружбу» Риччи часто называют по-латыни «*De Amicitia*», так же, как одноименный трактат Цицерона. См., например: Fang Hao M. Notes on Matteo Ricci's *De Amicitia*. *Monumenta Serica*. 1949. Vol. 14. Pp. 574–583.

⁴⁹⁸ Дубровская, 2001. *Op. cit.* С. 72–98.

⁴⁹⁹ Из обширного эпистолярного наследия Маттео Риччи уцелело всего 54 письма в Европу, последнее издание которых в переводе на английский язык было осуществлено в 2019 г. в: *Matteo Ricci: Letters from China: A Revised English Translation with Commentary*. (Tr. by B. Gottschal). Beijing, 2019. P. 65.

подружившийся с иезуитами местный чиновник решает издать этот текст, не поставив в известность автора (Риччи особенно подчеркивает последний факт, т. к. иезуиты не имели права что-либо издавать, не получив на то санкцию Рима, а в эту доинтернетную эпоху подобная санкция могла не приходить годами или не последовать вовсе). В следующие пять лет вышло еще два независимых издания «Дружбы» (в 1599 и в 1601 г.), предпринятых уже новыми друзьями итальянского проповедника. В письме 1599 г. Риччи пишет: «“Дружба” принесла мне и нашей Европе больше признания, чем все, что мы делали до этого; потому что остальное ценится за механические и вещественные [произведения] рук и инструментов, а это за литературу, остроумие и благодетель»⁵⁰⁰. Спустя десять лет, собирая труды для издания в Европе⁵⁰¹, проповедник докладывает, что трактат по-прежнему поражает всю империю (*fa stupire a tutto questo regno*), переиздается как в Пекине, так и в провинциях и получает хвалу ученых людей, приобретая ему друзей среди важных персон; отмечает он и то, что рассуждение «О дружбе» уже цитируют в важных китайских книгах⁵⁰².

Уже в 1602 г. приблизительно треть небольшого трактата Риччи с некоторыми коррективами стиля входит в третий *цзюань* важной антологии «Юйганчжай бичэнь» (鬱岡齋筆塵⁵⁰³; Разрозненные заметки из студии Юйган)⁵⁰⁴ придворного сановника Ван Кэньтана (王肯堂; 1549–1613), позже прославившегося трудами по традиционной китайской медицине. Необыкновенная популярность «Дружбы» Риччи подтверждается и тем, что ее неоднократно воспроизводили — полностью и частично — в ученых сборниках китайских авторов (У Цунсяня [吳從先] в 1614г.,

⁵⁰⁰ Matteo Ricci: *Letters from China...* Op. cit. P. 112.

⁵⁰¹ Ricci M. I commentari della Cina. *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.* (Ed. P. Tacchi Venturi). Macerata, 1911–1913.

⁵⁰² D'Elia P. M. (Ed.). Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina. *Fonti Ricciane: documenti concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579–1615)*. Vol. 1. Roma, 1942. P. 368–369.

⁵⁰³ В литературе часто можно встретить иное, отчасти омонимичное, название этого труда: «玉岡齋筆塵/塵» (Юйганчжай бичэнь/чжу), где первый иероглиф, читающийся «юй», означает «яшма», а последний, читающийся «чэнь» (塵) и означающий «пыль», путают с похожим иероглифом 塵, читающимся «чжу» и обозначающим оленя, что не удивительно: иероглифы разнятся всего в одной черте, но в случае с «оленем» название труда теряет всякий смысл. См., например: Ricci M. *On Friendship: One Hundred Maxims for a Chinese Prince* (Tr. by T. Billings). NY, 2009. P. 3.

⁵⁰⁴ Могут быть найдены, например, здесь: Ван Кэньтан. *Юйганчжай бичжю* (王肯堂. 鬱岡齋筆塵). Ctext.org. URL: <https://ctext.org/searchbooks.pl?if=gb&searchu=ctp%3Awork%3Awb454213> (дата обращения: 25.01.2020).

Чэнь Цзисюя [陳繼需] в 1615 г., Цзян Сюйци [江旭奇] в 1616 г., Фэн Кэбиня [馮可賓] в 1622 г., Чжу Тиндана [朱廷旦] в 1626 г. и Тао Цзун'и [陶宗儀] в 1646 г.) уже после смерти итальянского миссионера. Когда же друг и давнишний сотрудник Риччи китайский математик и астроном Ли Чжицзао (李之藻; 1565–1630)⁵⁰⁵ составил долго считавшееся наиболее полным многотомное собрание сочинений китайских иезуитов, изданное в 1629 г., двадцать лет спустя после смерти Риччи, — «Тяньсюэ чухань» (天學初函; «Первые писания о Небесном учении»), он включил туда и «Дружбу».

В XVIII в. работа (за вычетом предисловия) полностью вошла в начатую при цинском императоре Канси первую и крупнейшую императорскую энциклопедию-*цуншу* (叢書) «Гуцзинь тушу цзичэн» (古今圖書集成; «Собрание древних и современных книг и иллюстраций»), завершенную при сыне Канси — императоре Юнчжэне в 1726 г. Риччи снабдил цитаты, вошедшие в его трактат, краткими комментариями в половину высоты иероглифов, которыми были выписаны сами максимы, — прием, использовавшийся для ученых заметок, традиционно сопровождавших издание классических текстов. Таким образом, даже внешне трактат выглядел как привычный классический конфуцианский текст. Прием, безусловно, оказался успешным визуально, но с точки зрения семантики миссионер слегка перестарался: в конце «Гуцзинь тушу цзичэн» составители пишут: «Заметьте: ввиду того что “Трактат о дружбе” представляет собой писание Западных областей, пояснительные комментарии [к нему] крайне трудны для понимания»⁵⁰⁶. И действительно, хотя большинство комментариев Риччи просто представляют собой более подробное истолкование комментируемой максимы, некоторые являются оригинальной попыткой произвести некий культурный синтез; миссионер вторгается на территорию китайской философии, а это, несомненно, задача более трудная, чем объяснение родных для него культурных тропов.

Проходит всего полвека, и в 1773 г. «Дружба» уже исключается из самой большой по размеру императорской коллекции текстов «Сыку цюаньшу» (四庫全書; «Полное собрание книг по четырем разделам»), предпринятой сыном Юнчжэна императором Цяньлуном в 1773 г.

⁵⁰⁵ Вместе с Сюй Гуанци (徐光啟, 1562–1633) и Ян Тин'юнем (楊廷筠, 1557–1627) он традиционно почитается одним из «Трех великих столпов китайского католицизма». См., например: Ян Тин'юнь. *China Culture.org*. URL: https://web.archive.org/web/20130927133913/http://www.chinaculture.org/gb/cn_zgwh/2004-06/28/content_53004.htm (дата обращения: 25.01.2020).

⁵⁰⁶ Цит. по: Ricci, 2009. *Op. cit.* P. 4.

Причиной опалы стало, скорее всего, как изменение отношения к иезуитам, так и подозрение в том, что абстрактные рассуждения о друзьях и дружбе несут в себе скрытые антиманьжурские настроения, а в задачи создания «Сыку цюаньшу» входило не только превзойти знаменитую энциклопедию минского императора Юнлэ «Юнлэ дадянь» (永樂大典; 1403–1408), но и изъять из корпуса классики тексты предполагаемой антиманьжурской направленности⁵⁰⁷.

Как бы то ни было, работа Риччи стала своего рода учебником для всех последовавших миссионеров-иезуитов в Китае — в первую очередь как образцовое упражнение в литературном языке. Спустя полвека, в 1647 г., другой выдающийся итальянский миссионер — картограф, филолог, историк и богослов **Мартино Мартини** (Martino Martini; 1614–1661; кит. имя Вэй Куанго; 衛匡國) напишет продолжение трактата — «Цюй’ю пянь» (逮友篇; «Писание о встрече друзей») ⁵⁰⁸. Труд Мартини в несколько раз превышает по объему трактат Риччи, тяжело нагружен дидактикой и открыто религиозен по содержанию. Вероятно, поэтому его довольно быстро забыли.

История создания трактата неоднозначна; сам Маттео Риччи несколько приглаживает и романтизирует ее. В Наньчане Риччи попал в сферу общения принца Цзянь’ань Вана (建安王, личное имя Цянь Чжай) — двоюродного брата императора, которому миссионер и преподнес в подарок эссе, продолжая не только возрожденческие традиции Макиавелли, написавшего своего «Государя» для урбинского герцога Лоренцо Медичи, но и вписываясь в китайскую культурную традицию сочинения трактатов, представляемых на суд покровителей или ученых друзей. В предисловии (*proema*) к трактату проповедник рассказывает историю этого подарка: принц пригласил его к себе в поместье на прием, и разговор в какой-то момент перешел к рассуждениям о сущности дружбы, что было достаточно обычной темой среди интеллектуалов того времени⁵⁰⁹. Принц пожелал узнать, что думают о дружбе европейцы. Вернувшись домой, Риччи собрался с мыслями и соединил в одном труде все, что помнил на заданную тему из своих классических юношеских штудий. Так, в письме отцу Джироламо Косте от 14 августа 1599 г.⁵¹⁰ Риччи утверждает, что

⁵⁰⁷ Wilkinson E. *Chinese History: A Manual*. Cambridge, 2000. P. 275.

⁵⁰⁸ Martino Martini. *Catholic Encyclopedia*. URL: [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Martino_Martini](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Martino_Martini) (дата обращения: 27.01.2020).

⁵⁰⁹ Та же версия излагается автором в письме № 32 от 13.10.1596, адресованном Генералу ордена Иисуса Клаудио Аккавие: *Matteo Ricci: Letters from China...* 2019. P. 106.

⁵¹⁰ Впервые письма Маттео Риччи были изданы в его родном городе Мачерате в 2001 г. См.: *Matteo Ricci Lettere (1580–1609)*. Macerata, 2001. P. 311.

собрал в трактате высказывания некоторых западных философов, скорректировав и местами изменив их, чтобы адаптировать к восприятию китайских читателей⁵¹¹. Не совсем ясно, имел ли миссионер физически в своем распоряжении книги великих западных философов древности и Возрождения или же, как обычно, цитировал по памяти (как известно, она была у него выдающейся). В число философов, к которым обратился за помощью проповедник, вошли Аристотель, Плутарх, Сенека, Цицерон, Блаженный Августин (354–430) и св. Амвросий Медиоланский (ок. 340–374)⁵¹². Существует и предположение, что помочь проповеднику в этом нелегком предприятии мог составленный на латыни португальским автором Андреа де Ресенде (лат. *Andreas Eborensis*; 1498–1573) сборник XVI в. «*Sententiae et exempla ex probatissimis quibusque scriptoribus collecta et per locos communes digesta per Andrea Eborensem Lusitanum...*» («Мудрые высказывания с примерами [исторические анекдоты]») — собрание разрозненных цитат, жанр, популярный у всех народов во все времена⁵¹³. В 1590 г. этот компендиум вышел в пятый раз в Париже и вполне мог достичь Риччи в Китае в нужное время⁵¹⁴.

Некий письменный труд действительно назрел. Через двенадцать лет, прошедших с начала приключений в Срединном государстве, Ситай (西泰; «Мудрец с Запада», как Риччи называли в кругу поклонников) осознал, что «в Китае можно больше сделать книгами, чем словами» («*più si fa in Cina con libri che con parole*»⁵¹⁵), и по этой причине переключил внимание на ученых-шэньши, сделался одним из них, заговорил на одном с ними языке. Проповеднический гений лидера миссии выразился именно в том, что темой своего первого эссе, написанного по-китайски, он делает «человеческий фактор», а не вопросы принесенной им веры, ибо говорить о вере можно было только *уверив* собеседника в своих (и его) дружеских чувствах, без которых разговор бы не состоялся.

Сам автор описывает приключения духа, предшествующие сочинению трактата, вполне поэтически: «Я, Маттео, с крайнего [запада] по-

⁵¹¹ *Matteo Ricci Lettere...* 2001. P. 337.

⁵¹² Ricci M. *Dell'amicizia*. Macerata, 2005. Pp. 18–19.

⁵¹³ См. Hosne A. C. Friendship among Literati. Matteo Ricci SJ (1552–1610) in Late Ming China. *The Journal of Transcultural Studies*. URL: <https://heiup.uni-heidelberg.de/journals/index.php/transcultural/article/view/11362/8707> (дата обращения: 24.01.2020).

⁵¹⁴ Как сообщает статья, сопровождающая информацию об автографе Риччи, обнаруженном в Британской библиотеке, копия труда Ресенде до сих пор хранится в библиотеке ордена иезуитов в Пекине. См.: *Matteo Ricci: Treatise on Friendship; 1595–1599, 1724. Chinese, Italian, and Latin*. Autograph.

⁵¹⁵ *Matteo Ricci: Letters from China...* 2019. P. 137.

плыл через море и вошел в Китай во славу премудрой благодетели Сына Неба Великой династии Мин и добрых обычаев, завещанных правителями древности. С тех пор как я выбрал местом моего проживания Линбяо на вершине горы, звезды и зимы сменились несколько раз. Весной этого года я пересек горы, проплыл по реке и прибыл в Нанкин (Цзиньлин; 金陵, «Золотой холм»), где поразился сиянию столицы царства, наполнившей меня большой радостью, и подумал: «Кажется, я не зря вышел»⁵¹⁶. Еще не перестав гневаться на все виновные стороны... я прибыл в город Наньчан... возвел очи к горе Западного города (Città al Ponente) и, найдя его столь свежим и приятным, понял, что обнаружу на этой земле высокообразованных людей. [...] с помощью некоторых известных персон и [моих] заступников мне удалось посетить короля Цзянь-аня, который... оказал мне очень глубокое благоволение, воздал большие почести, хотя я их не заслуживаю, и устроил банкет с превосходным вином. Когда это было закончено... король взял меня за руку и сказал: «Всякий раз, когда кто-либо, наделенный честью и добродетелью, приезжает в мою страну, я не упускаю случая пригласить его, подружиться с ним и почитать его. Великое европейское царство — это царство рассуждений, основанное на понимании причин: я хочу знать, что они думают о дружбе»⁵¹⁷.

Через год после создания трактата, 13 октября 1596 г., в письме из Наньчана, адресованном в Рим вышестоящему отцу-иезуиту Клаудио Аквавиве, миссионер объясняет некоторые подробности происшедшего так: «В прошлом году в качестве упражнения я написал по-китайски несколько замечаний *О дружбе*, отобранных из наших лучших книг; и ввиду того что все они происходили из [уст] наших сколь различных, столь выдающихся персон, образованные люди этой земли были поражены. Чтобы придать [писанию] больше веса, я написал предисловие и преподнес в качестве подарка некоему родственнику короля, также носящему титул «король»⁵¹⁸,⁵¹⁹. Таким образом, трактат зарождался скорее как упражнение в переводе, получившее большой успех у китайских друзей проповедника, и лишь позже Риччи добавил то самое предисловие с анекдотом о банкете у Цзянь-аня Вана, которому, кстати, подарил не

⁵¹⁶ Здесь Маттео Риччи как будто отвечает на получивший широкую известность уже в наше время знаменитый призыв Иосифа Бродского «не выходи из комнаты, не совершай ошибку», приобретший особо острую актуальность в связи с пандемией COVID-19.

⁵¹⁷ Ricci, 2009. *Op. cit.* P. 90.

⁵¹⁸ Речь идет о титуле ван (王), традиционно переводящемся на русский язык как «князь».

⁵¹⁹ Matteo Ricci: *Letters from China...* 2019. P. 116.

только сборник цитат с комментариями, но также, по его собственным воспоминаниям в «Журналах» — подытоживающем писании о трудах и днях миссии, составленном проповедником на итальянском языке в Пекине уже на закате дней, — иллюстрированное описание мира, девять небесных сфер и различные математические штудии. Там же Риччи признается, что в предисловии к трактату он *вообразил* («написал, притворяясь» — *fingendo*), будто бы ван спросил его о категории дружбы на Западе⁵²⁰. Судя по тому что подобная фантазия не вызвала в адресате отторжения, можно заключить, что притворство подействовало.

À propos заметим, что о понимании Риччи китайского языка, о его первопроходческих достижениях в анализе структуры, письменности, фонетики и тонового строя китайского можно судить по следующим замечаниям: «Многие буквы⁵²¹ звучат одинаково, хотя и имеют разную форму, и каждая из них означает много вещей. По этой причине он (китайский. — Д. Д.) — самый двусмысленный язык и письменность, что можно встретить; никоим образом нельзя писать под диктовку; напротив, говоря, они часто переспрашивают друг друга, даже самые красноречивые, грамотные и ярко выражающиеся люди повторяют слово и также объясняют, как оно пишется. К этому неправильному пониманию слов добавляются пять тонких акцентов, которыми они разнообразят почти каждое слово; кроме того, один лишь слог, произносимый пятью способами, означает пять совершенно разных вещей»⁵²². Не удивительно, что понимая трудности устной коммуникации, миссионер обращается к формату литературного трактата, переходя к коммуникации письменной.

Идеал дружбы, вырисовывающийся из трактата Риччи, почерпнут не только и не столько из Евангелий, сколько из сочинений античных философов — из Цицерона и Аристотеля, которых автор штудировал в Колледжо Романо в Риме, Колледжо дас Артес в Коимбре и в Колледже св. Павла в Гоа. Тем не менее миссионер, конечно же, руководствовался базовыми заветами Христа, обнаруживаемыми в Евангелии от Иоанна (15: 12–15): «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я воз-

⁵²⁰ Ricci, 2005. *Op. cit.* P. 23.

⁵²¹ Скорее всего, Риччи имеет в виду слоги. Дословно в: Ricci M. *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*. Macerata, 2000 (P. 341) он пишет: «Много букв представляют собой одно и то же» («molte lettere sono dell'istesso sono»).

⁵²² Цит. по: Casacchia G., Gianninoto M. Matteo Ricci e la lingua cinese. *Associazione Matteo Ricci*. URL: http://www.associazionematteoricci.org/drupal/sites/default/files/documenti/12_G.CASACCHIAeM.GIANNINOTO_Matteo%20Ricci%20e%20la%20lingua%20cinese.pdf (дата обращения: 27.01.2020).

любил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих. Вы друзья Мои, если исполняете то, что я заповедаю вам. [...] Сие заповедаю вам, да любите друг друга». И хотя традиция обычно называет подобные чувства «братской любовью», Христос по сути повелевает своим последователям быть друзьями. Для Риччи христианская модель человеческого совершенства достигается именно через подобную любовь.

Духом непредвзятости и противодействия ксенофобии проникнута и притча о Христе и самарянке (От Иоанна 4: 1–42). Однако этих примеров было, безусловно, недостаточно: если первый призыв вовсе никак не объяснял *необходимость* любить друг друга, то второй — с учетом традиционного отношения китайцев к варварам — выглядел бы слишком поспешным толчком в направлении непонятной цели. Поэтому в поисках ценностного, культурно-цивилизационного общего знаменателя Маттео Риччи, в учении которого соединились два идеала — античный европейский и европейско-христианский, несомый в Китай, начал все же с античных философов.

Для Риччи дружба не просто метод социального взаимодействия, но способ воплощения божественного плана по спасению человечества: связь дружбы со счастьем и добродетелями понимаются миссионером как ценности, одинаково важные для Афин, Иерусалима, католической церкви, Нанкина и Наньчана. Именно этот простой инструмент и стал отчаянной инновационной попыткой поставить церковную работу на культурную платформу, основанную на «миссионерском проекте» Риччи, переформулировавшем цель миссии с обращения язычников в интеллектуальную дружбу с представителями другого народа. Однако основная мысль трактата базируется на классическом аристотелевском идеале, предполагающем друзей двумя частями одного целого, чем-то вроде зеркала⁵²³. Видя друг в друге высшее добро, друзья учат человека быть другом самому себе и делать добро другим.

Тема дружбы всегда была важна и для традиционного китайского общества, будь то дружба в универсальном понимании или знаменитые

⁵²³ См. об этом, напр.: Апресян Р. Г. Проблема другого в философии Аристотеля. *Этическая мысль*. 2014. Вып. 14. С. 65–86. В целом логическая цепочка рассуждений Аристотеля строится на определении счастья — высшей цели, которой можно достичь через действие. Философ видит в счастье не блага, а благородство и добродетель, но т. к. добродетельным в одиночестве быть нельзя, а жизнь в одном социуме с другими людьми — не индивидуальный акт (как мы помним, жить в обществе и быть свободным от общества невозможно), то добродетельность неотделима от дружеских связей.

уже в наше время «гуаньси» (关系) — связи, без которых немислимо представить полноценное социальное взаимодействие. Однако, как известно, все гениальное начинается с идеи, а воплощается в постановке проблемы и в структуре: выбрав тему дружбы, Маттео Риччи безошибочно нашел точку соприкосновения ценностей обеих цивилизаций. Так, «Лунь юй» конфуцианского канона наполнен высказываниями о дружбе и друзьях — начиная с первого цзюаня и знаменитой максимы «Учиться и время от времени повторять изученное, разве это не приятно? Встретить друга, прибывшего издалека, разве это не радостно? Человек остается в неизвестности и не испытывает обиды, разве это не благородный муж?»⁵²⁴, как будто специально приложимой к людям вроде Риччи и его соратников, до: «Три вида радости приносят пользу и три вида — вред. Когда радуешься от того, что или поступаешь в соответствии с ритуалом и музыкой, или говоришь о добрых делах людей, или вступаешь в дружбу с мудрыми людьми, — это приносит пользу. Когда испытываешь радость от того, что или предаешься расточительству, или праздности, или пирам, — это приносит вред»⁵²⁵ и множества других высказываний на тему правильной дружбы.

Дружба занимает особое место в китайской культуре, будучи базой для построения социальных сетей, от которых зависит функционирование общества и государства. Так что, собирая коллекцию высказываний на тему этого лучшего вида человеческих взаимоотношений, Риччи не только хотел подружиться с влиятельными людьми, могущими быть полезными делу миссии в Срединной империи, но и надеялся «подружить» западную культуру с китайской. Миссионер понимал, что успехи в деле пропаганды христианства (реальная причина, по которой Риччи «делал все для всех» — «mi sono fatto tutto a tutti»⁵²⁶) напрямую зависели от признания того, что его нормы не противоречат социальному порядку Поднебесной.

Помимо чисто литературного успеха трактата Маттео Риччи, его реальное умение заводить друзей, помогать им и рассказывать о Европе, его готовность к «нетворкингу» были столь важной частью жизни и работы миссионера в Срединной империи, что на эту социальную сторону деятельности уходила значительная часть его усилий и времени.

⁵²⁴ Кривцов В. А. Лунь юй. *Древнекитайская философия*. Т. 1. М., 1972. С. 140.

⁵²⁵ Кривцов В. А. Ibid. С. 170.

⁵²⁶ Полностью: «Mi sono fatto debole con i deboli, per guadagnare i deboli; mi sono fatto tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno» («Я делался слабым со слабыми, чтобы вести за собой слабых, я делал все для всех, чтобы спасти всех любой ценой»). С.м.: Meda J. I «*Monumenta Italiae Paedagogica*» e la costruzione del canone pedagogico nazionale (1886–1956). Milano, 2019. P. 172.

В письме, направленном брату Антону-Марии Риччи из Пекина в конце августа 1608 г. — меньше чем за два года до смерти, — миссионер пишет: «Друзья у меня повсюду, их так много, что они не дают мне жить, и я провожу целый день в гостиных, отвечая на разные вопросы, помимо всех остальных задач, которые здесь у меня есть»⁵²⁷.

Конструкция небольшого трактата проста: мудрые изречения, из которых состоит труд, собраны Ситаем не в продуманном логическом порядке, а в форме произвольного набора высказываний, дающего читателю возможность размышлять над ними по одному в произвольном порядке. Таким образом, труд напоминает не только максимы Монтеня или Ларошфуко, но и афористичные трактаты, типичные для конфуцианской и даосской традиции. Первоначально работа содержала всего 76 высказываний, но позже автор довел их число до 100. Так, состоящее из 100 сентенций издание, выпущенное в Пекине в 1601 г. с предисловием Фэн Инцзина (馮應京; 1555–1606), содержится в Национальной библиотеке в Риме, а в течение многих лет считавшийся потерянным автограф, посланный автором в Европу и упомянутый в письме Маттео Риччи за № 36, был в начале нынешнего века обнаружен в Британской библиотеке, где ныне и хранится. Автограф состоит из первоначальных 76 фраз и содержит три рукописных примечания, подтверждающих его подлинность⁵²⁸. Автограф оригинала трактата доступен также в архиве Папского Григорианского университета (Pontificia Universitas Gregoriana) в Риме⁵²⁹, экземпляры книги разных изданий обнаруживаются в Библиотеке Конгресса и в других важных мировых коллекциях.

Приведем некоторые высказывания из трактата Маттео Риччи, переведенные с его собственного итальянского оригинала.

«Мой друг — не что иное как половина меня самого; мое *alter ego* (*un altro me stesso*). Поэтому нужно считать его самим собой».

«Хотя у нас с другом два тела, в этих двух телах одно сердце».

⁵²⁷ Venturi P. T. *Opere storiche del Matteo Ricci*, S. J. Vol. 2. Macerata, 1913. P. 376.

⁵²⁸ *Matteo Ricci: Treatise on Friendship; 1595–1599, 1724. Chinese, Italian, and Latin. Autograph.* URL: [http://searcharchives.bl.uk/primo_library/libweb/action/display.do?tabs=detailsTab&ct=display&fn=search&doc=IAMS032-002029698&indx=1&recIds=IAMS032-002029698&recIdxs=0&elementId=0&renderMode=popped-Out&displayMode=full&frbrVersion=&dscnt=0&frbg=&scp.scps=scope%3A%28BL%29&tab=local&dstmp=1580148851400&srt=rank&mode=Basic&&dum=true&v1\(freeText0\)=matteo%20Ricci&vid=IAMS_VU2#](http://searcharchives.bl.uk/primo_library/libweb/action/display.do?tabs=detailsTab&ct=display&fn=search&doc=IAMS032-002029698&indx=1&recIds=IAMS032-002029698&recIdxs=0&elementId=0&renderMode=popped-Out&displayMode=full&frbrVersion=&dscnt=0&frbg=&scp.scps=scope%3A%28BL%29&tab=local&dstmp=1580148851400&srt=rank&mode=Basic&&dum=true&v1(freeText0)=matteo%20Ricci&vid=IAMS_VU2#) (дата обращения: 27.01.2020).

⁵²⁹ См. каталог документов миссии из Фонда Д'Элиа: *Chinese Documents I. Pontificia Università Gregoriana. Archivio storico.* URL: https://www.unigre.it/archivioimg/Immagini_blog/Fondo_D'Elia_cinese_I.pdf (дата обращения 27.01.2020).

«Смысл дружбы — взаимная потребность и взаимопомощь».
«Преданный сын, получая наследство, наследует дружеские связи отца».
«Если у человека великой добродетели не было выдающихся врагов, у него наверняка были хорошие друзья. Если эти выдающиеся враги не сделали его замечательным, у него наверняка были хорошие друзья, помогавшие ему».
«Прежде чем заводить друзей, нужно подумать; подружившись, нужно быть верным».
«Если друзей мало, и радости мало; но и грусти тогда будет немного».
«Старый друг — хороший друг, нельзя оставлять его. Кто без причины оставляет старого друга ради нового, вскоре пожалеет об этом».
«Кто не помогает другу в нужде, не найдет того, что поможет в нужде ему самому».
«Если ты мой верный друг, то любишь меня не за вещи, а за любовь».
«Все вещи у друзей общие».
«Но какие времена! Какие времена! Уважительные слова порождают дружбу, а слова правды порождают ненависть!»⁵³⁰.

Было бы, наверное, слишком смело назвать Маттео Риччи с его списком максим, пришедшихся по душе образованному китайскому читателю, привыкшему к глубокомысленным афоризмам и коанам, «блогером» (весьма современный формат!), но с учетом реакции на этот труд счесть его «[микро]инфлюэнсером» просто необходимо⁵³¹.

Итак, Маттео Риччи выпала честь стать первым европейцем, книги которого (включая «О дружбе») были включены в императорскую антологию и другие влиятельные компендиумы философско-литературной мысли. Китай, как известно, всегда радикально перерабатывал, переваривал любое пришлое учение, но обычно это происходило с использованием *местных* интеллектуальных сил. Маттео Риччи впервые избавил китайских ученых от необходимости самостоятельно вникать в предлагаемое учение, перекраивать, китаизировать и адаптировать его под китайскую традицию: он сделал это сам, попав в намеченную цель маленьким, но остроумным трактатом.

Выполнил ли труд «О дружбе» задачу навести мосты между христианами и китайскими шэньши? Ответ предлагается уже Фэн Инцзином: во введении к изданию 1601 г. он утверждает, что трактат адекватно отра-

⁵³⁰ Ricci, 2005. *Op. cit.* Pp. 161–190.

⁵³¹ Об общей оценке трудов Маттео Риччи современными проповедниками китайцами см., напр.: Дубровская Д. В. 2019f. С. 73–79.

жает сияние мужества и мудрости Ситая, убедительно показывающего в своем труде, что китайская и западная культуры в основе своей идентичны⁵³². Подобное умозаключение, безусловно, поразительно и многое говорит не только о силе убеждения, которой обладал автор «Дружбы», но и о его владении китайским литературным языком.

Однако, пожалуй, самый важный вывод, на который наводит нас рассмотрение первого литературного предприятия европейца на китайском языке, заключается даже не в векторе, направленном в сердце китайской ученой традиции, а в том, насколько друг-зеркало, конструируемый Риччи на основе идей традиции европейской, отражает ценности конфуцианского Китая. Миссионеру поистине удалось сделать это зеркало двусторонним.

Приводя сто сентенций античных и средневековых европейских мыслителей о дружбе, Маттео Риччи пытался продемонстрировать, что фундаментальная потребность друг в друге — общий знаменатель, единый для всех людей и роднящий китайскую и европейскую цивилизации. Импакт-фактор этой небольшой работы может быть объяснен тем, что, обгоняя свое время и радикально выламываясь из традиции христианской проповеди прогрессорского типа, характерной для *modus operandi* представителей орденов францисканцев и доминиканцев, и сделав уже первый шаг, заключающийся в умении разговаривать с паствой как с равными, на одном языке, Риччи делает и следующий шаг: он сходит с виртуального амвона и переводит проповедь в плоскость чисто человеческих, дружеских связей, в плоскость общения и взаимного понимания, обоюдного знания базовых вещей друг о друге. Именно поэтому, появившись в Китае, Риччи на время откладывает в сторону Библию и Евклидову геометрию и предстает перед местной интеллектуальной элитой, держа в одной руке созданную им карту мира, а в другой — «Dell'Amicizia».

ЗРЕНИЕ КАК ЗЕРКАЛО

Videmus nunc per speculum in ænigmate
— Апостол Павел

Рассмотрим этико-философские и эстетические источники вытекавшей из пробабиллизма аккомодативной теологической концепции⁵³³, использовавшейся представителями ордена иезуитов при миссионерской работе в Китае. Теоретическими наработками европейских мыслителей

⁵³² Hosne A. C. Friendship among Literati... *Op. cit.* (дата обращения: 24.01.2020).

⁵³³ Дубровская Д. В. Зрение как зеркало: европейские теории визуальности и «аккомодативный» стиль художников-иезуитов в Китае. *Вопросы философии*. 2019г. № 4. С. 166–172.

для создания тонкого визуального синтеза европейской и китайской традиций, которого ожидали от них заказчики-императоры умело пользовался в частности итальянский художник Джузеппе Кастильоне (Giuseppe Castiglione, 1688–1766) и другие иезуиты при дворе маньчжурских императоров в Пекине⁵³⁴.

По требованию великого императора маньчжурской династии Цин Канси (1661–1722 гг. пр.) придворные иезуиты, известные на Западе как «математики короля», выписали из Европы в Пекин «специалиста по перспективе». Им оказался молодой светский брат ордена иезуитов, итальянский барочный мастер Джузеппе Кастильоне, прибывший на место назначения осенью 1715 г. Кастильоне, принявший в Китае имя Лан Шинин (郎世寧), прожил в цинской столице более полувека, до конца своих дней служа в качестве «интеллектуального данника»⁵³⁵ Канси и его преемникам — императорам Юнчжэну (1722–1735 гг. пр.) и Цяньлуну (1736–1795 гг. пр.).

Интерес венценосных маньчжурских покровителей искусств к научным и художественным достижениям Запада достаточно широко известен. Так, Канси особенно увлекался европейскими точными науками, для чего и потребовал, чтобы придворные иезуиты предоставили ему художника-перспективиста⁵³⁶. Заметим, что интерес Канси к перспективе взялся отнюдь не из ничего. Изобразительная система сяньфа (線法; «линейный [перспективный] метод»), появившаяся в Китае с легкой руки европейских миссионеров еще в эпоху Мин (1368–1644), оказалась частным случаем приспособления техники европейского искусства (к XVIII в. достигшей вершины использования математики и геометрии в монументальной живописи) к китайской живописной традиции, став одной из характерных черт так называемого «цинского» синоевропейского придворного стиля⁵³⁷. Именно в творчестве Кастильоне цинский стиль, часто характеризуемый как синтетический, «оксиденталистский» и т. д., вылился, в частности, в попытку деликат-

⁵³⁴ Дубровская Д. В. *Лан Шинин, или Джузеппе Кастильоне при дворе Сына Неба*. М., 2018d.

⁵³⁵ Неглинская М. А. Жуигуань. *Духовная культура Китая: энциклопедия*. Т. 6. Искусство. Ред. М. Л. Титаренко и др. М., 2010. С. 584–586.

⁵³⁶ Подробнее о пробуждении вкуса к перспективным штудиям во времена императора Канси см.: Дубровская Д. В. Восприятие европейской линейной перспективы в Китае на примере живописи Джузеппе Кастильоне (Лан Шинина; 1766–1688 гг.). *Вестник Института востоковедения РАН*. 2018а. № 1. С. 89–101. С. 43–44.

⁵³⁷ Неглинская М. А. *Шинуазри в Китае: цинский стиль в китайском искусстве периода трех великих правлений (1662–1795)*. М., 2015.

ного сочетания европейских и китайских принципов построения пространства на плоскости⁵³⁸.

Ни одно явление культуры и искусства не может возникнуть без определенных этико-философских предпосылок. Причина интереса заказчиков-императоров к западным новшествам крылась, скорее всего, в характерной для завоевателей-маньчжуров любознательности, не скованной традиционной имперской догмой, заставлявшей их предшественников, ханьцев, ограничиваться китайской пластической парадигмой. Дать же адекватный ответ на амбициозный вызов, брошенный европейцам в Китае, могли лишь представители новой, барочной культуры, взращенные программой Тридентского собора (1545 г.), помимо прочего определившего образы искусства Контрреформации⁵³⁹. Такowymi стали иезуиты, в равной степени ученые, архитекторы и живописцы, люди, приехавшие в Китай уже после того, как были расписаны плафоны Иль Джезу и других римских барочных церквей, мастера, продемонстрировавшие, что при помощи строгих расчетов, математики и перспективных сокращений можно изобразить на плоском потолке бесконечные небеса. Расчеты теологов-математиков удались именно по причине четкой постановки задачи.

Предлагаемая глава ставит целью выяснение философских и теологических предпосылок «перспективного» творчества художников-иезуитов, сумевших при перенесении на китайскую почву приспособить европейскую систему построения пространства к требованиям эпохи и цинских императоров эры «трех великих правлений» в рамках знаменитой *teologia accomodativa* ордена иезуитов.

Нам предстоит вкратце охарактеризовать особенности представлений иезуитов об отражении божественной реальности в искусстве. Почему именно представители ордена иезуитов придавали такое значение изучению прямой перспективы? Когда императору Канси захотелось получить изображения, выполненные европейцами с соблюдением «европейских» правил, отличных от традиционной китайской аксонометрии, именно иезуиты, в частности, Джузеппе Кастильоне, оказались нужными людьми в нужном месте.

Члены ордена Иисуса, одни из наиболее образованных людей своего времени, взращенных культурой Возрождения, были объединены в единую, логично сконструированную и обладавшую высочайшими

⁵³⁸ Дубровская, 2018d. *Op. cit.*

⁵³⁹ Mullett M. A. The Council of Trent and the Catholic Reformation. *The Catholic Reformation*. L., 1999. Pp. 29–68.

тактическими способностями организацию, подчинявшуюся строгой субординации, неоднократно дававшей повод уподоблять орден организации, устроенной по военному образцу. Однако эта нацеленная на миссионерскую проповедь «армия» самым активным образом занималась накоплением и развитием как естественнонаучного, так и гуманитарного знания. Отцы преуспели не только в риторике и теологии, но и в оптике, геометрии и линейной перспективе. Так, иезуит-теоретик Жан Дюбрейль (Jean Dubreuil, 1602–1670) в книге «Практика перспективы» (*The Practice of Perspective*), изданной в Лондоне в 1726 г., демонстрирует четкое понимание кеплеровской теории ретинального образа⁵⁴⁰ и приводит в качестве одного из источников рассуждений трактат Декарта *Dioptrica*. От физиологии зрения ученые перешли к развитию геометрии и линейной перспективы, продолжая ренессансные исследования Паоло Уччелло, Филиппо Брунеллески и Леонардо да Винчи.

Размышляя о зрении, мыслители ордена апеллировали к посланию апостола Павла к коринфянам: *Videmus nunc per speculum in ænigmate* («Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло»). Смысл метафоры состоит в том, что абсолютное знание чего бы то ни было возможно лишь после смерти, в другом мире, «лицем к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан». Иными словами, видимость правды на протяжении земного существования — лишь слабое отражение истинной сущности вещей, видимое как в тусклом зеркале. Иезуиты, дискутировавшие об этой концепции в XVII–XVIII вв., полагали, что апостол имел в виду не одни лишь ограничения человеческого разума и сознания, но в особенности превосходство зрения над всеми другими чувствами. Именно поэтому изучение оптики и зрения для художников и философов-иезуитов шло рука об руку с перспективой — *perspective* — наукой о зрении, ставшей ключом к теоретическим разработкам ордена Иисуса, внесшим важный вклад в европейскую визуальную культуру⁵⁴¹.

Уже в XVII в. в Европе велись оживленные дискуссии о так называемых *images spirituelles* — духовных, символических образах, апеллирующих непосредственно к уму. В число теоретиков входили Теофиль Рейно (Théophile Raynaud, 1587–1663), Якоб Масен (Jacob Masen, 1606–1681), Даниелло Бартоли (Daniello Bartoli, 1608–1685), Клод-Франсуа Менестрь (Claude-François Menestrier, 1631–1705) и многие другие⁵⁴². В част-

⁵⁴⁰ «Ретинальный образ» — образ, воспринимаемый сетчаткой человеческого глаза.

⁵⁴¹ Corsi E. *La Fábrica de las Ilusiones: los jesuitas y la difusión de la perspectiva lineal en China (1698–1766)*. México, 2004. P. 150.

⁵⁴² Обширная библиография книг по эмблематике и символике, выпущенных иезуитами, представлена в статьях Р. Димлера, например: Dimler R. A Biblio-

ности, немецкий иезуит Якоб Масен (Масениус) в трактате «*Speculum imaginum veritatis occultae, exhibens symbola, emblemata, hieroglyphica, aenigmata, etc.*», изданном в Кельне в 1650 г. и вдохновленном упомянутым выше Первым посланием Павла к коринфянам, интерпретирует и расширяет мысль апостола, трактуя *imago* (образ) как эмблему, символ или, если угодно, иероглиф, относящийся напрямую к Создателю, царю творения (*res creatae*). Интересно отметить некоторую эстетико-терминологическую перекличку «образов», *imago* иезуитов и церемониальных императорских портретов-образов, которые будет — почти в полном соответствии с китайской придворной живописной традицией — писать в Пекине Лан Шинин⁵⁴³. Он неизбежно вкладывает в лицо и позу сидящего на троне человека образ Создателя в европейском (и иезуитском) понимании⁵⁴⁴ и образ императора — единственного человека, контактирующего с Небом — в понимании китайском.

Рассмотрим понятие *speculum*, «зеркало» в теологии иезуитов: ведь именно портретная живопись наиболее полно передает («отражает») посредством художественного произведения взаимодействие «образа», *imago*, и его «подобия». Зеркало представлялось мыслителям ордена метафорой человеческой души: подобно тому, как зеркало отражает солнечный свет, человеческая душа, созерцающая эманации божественной любви и знания, способна отражать Создателя. Вот эта-то теория духовных образов и находится в прямой связи с концепцией создателя ордена Игнатия Лойолы (1491–1556) о *ratio componendi loci* — особой форме медитации, посредством которой умственные образы воссоздаются обучающимся в целях духовного, «спиритуального» наполнения. Аккомодативная теологическая концепция иезуитов вобрала в себя и теорию духовных образов, и учение об относительности земного зрения, и медитативные техники, и семиотические упражнения своего времени.

Образованная европейская элита XVII–XVIII вв. отлично разбиралась в эмблематике, которой было посвящено немало книг, широко использовавшихся в иезуитских учебных заведениях и обязательно изучаемых всеми, особенно, художниками, готовившимися к пастырской работе. Можно предположить, что возвращенный на христианской

graphical Survey of Jesuit Emblem Authors in German-speaking Territories. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. 1976. XLV. No. 89. Pp. 129–138.

⁵⁴³ Дубровская Д. В. Портретная живопись Джузеппе Кастильоне (Лан Шинина) между китайской и европейской традициями. *Собрание. Искусство и культура*. 2018е. № 6. С. 53–70.

⁵⁴⁴ По мысли Масена и других теософов-иезуитов, человеческое существо — это тоже имаго, метафора Бога.

символике и эмблематике Кастильоне располагал достаточным когнитивным аппаратом, чтобы с относительной легкостью и несомненной быстротой приспособиться к наполненным символикой формулам китайского искусства.

Так, знаменитый вертикальный шелковый свиток Лан Шинина «Благие знаки» (聚瑞圖) — одна из самых ранних китайских работ, для которой восстанавливается дата (1723 г., год восшествия на престол преемника Канси, императора Юнчжэна)⁵⁴⁵. Изображенные в натюрморте ваза и растения символизируют благоприятные знамения, в первую очередь, указывающие на приход новой эры правления в форме разделенных и удвоенных «ушек» риса⁵⁴⁶. Рисовый колосок композиционно объединен с листьями и цветами других растений и образует вместе с ними изысканную символично-визуальную шараду. Слово, означающее по-китайски «вазу», — омоним слова «мир» (они обозначаются разными иероглифами, но оба передаются слогом *пин*), рис передан через *дао суй*, что соответствует слову «год» (*суй*), тогда как слово «лотос» омонимично слову «наследование» (*лян*). Логично предположить, что лишь начинавший в то время проникать в тонкости языка художник консультировался у других придворных при составлении иконологического проекта подобной сложности, однако несомненно, что сам замысел весьма близок эмблематическому сознанию иезуитов (не говоря о том, что натюрморты дотоле не были очевидным жанром в репертуаре китайской живописи).

Якоб Масен кодифицировал подобные символы в «науке об образах», названной им *Iconomystica*⁵⁴⁷. Его учение использовалось на практике для публичных торжеств. Так, в эру Людовика XIII (1610–1643 гг.) иезуиты осуществляли подготовку к королевским празднествам и пышным канонизациям, для которых возводили настоящие (не живописные) эмблемы и строили временные архитектурные сооружения — *theatri*. Эти навыки пригодились иезуитам на Дальнем Востоке, где вошли в полное соответствие с чаяниями заказчиков-императоров, желавших воплощения проектов, подобных дворцовому комплексу в западном стиле Сиян-лоу. Этот проект весь подчинен идеям театральности и символичности на основе трехмерной иллюзии, достигаемой при помощи обманок — *trompe l'oeil*.

В качестве одного из менее масштабных примеров приведем упоминаемый в письмах иезуитов в Европу миниатюрный театр с иллю-

⁵⁴⁵ Дубровская Д. В. К вопросу о месте портретной живописи Джузеппе Кастильоне (Лан Шинина) в создании синоевропейского направления в китайском искусстве. *Вестник Института востоковедения РАН*. 2018с. № 2. С. 80–90.

⁵⁴⁶ Clunas C. *Art in China*. (Oxford History of Art). Oxford–NY. 1997. P. 79.

⁵⁴⁷ Praz M. *Imágenes del Barroco (estudios de emblemática)*. Madrid, 1989. P. 198.

зионистическими рисованными декорациями, возможно, выполненными самим Кастильоне. Театрик был преподнесен императрице Сяо-шэн-сянь — матери императора Цяньлуна в 1750 г. на шестидесятый день рождения⁵⁴⁸.

Следуя средневековой традиции, начавшейся с украшенной гравюрами «Библии нищих» (*Biblia pauperum*), общество Иисуса с самого начала своего существования поставило задачей бороться с Реформацией еще и при помощи роскошно иллюстрированных книг. Одна из самых известных — «Евангельские истории в образах» (*Evangelicae historiae imagines*) иезуита Жерома Надаля (Jerome Nadal, 1507–1580), изданная в Антверпене в 1593 г. Книга включала 153 большие гравюры, в деталях излагающие сюжет Писания, поучения и размышления (*adnotationes et meditationes*) для вовлечения читателя в активное сопереживание библейской истории. Воспользовавшись первопроходческим подвигом соратника по ордену Гаспара Ферейры, составившего на китайском языке приблизительно такую же книгу под названием «Сун няньчжу гуйчэн» («Как молиться по четкам»), итальянский иезуит Джулио Алени (Giulio Aleni, 1582–1649), в 1635–1637 гг. работавший в Фучжоу под именем Ай Жүлюэ, создал еще одну китайскую версию этой книги — «Тяньчжу цзяншэн чусян цзинцзе» («Иллюстрированная жизнь Царя Небесного»)⁵⁴⁹.

Для нашей темы важен и труд известного архитектора и художника Андреа Поццо, автора росписи потолка римской церкви Сант’Игнацио и настоящего художественно-теоретического бестселлера «Перспектива в картинах и архитектуре» (*Perspectiva pictorum et architectorum*), впервые изданного в Риме в 1693 г. и неоднократно переизданного позже⁵⁵⁰. То был простой и доступный трактат-учебник, где объяснялось, как рассчитать и выполнить иллюзионистические росписи на сводах и потолках церквей и палаццо с использованием перспективных сокращений и точки схода. Книга Поццо широко использовалась для преподавания в иезуитских колледжах и была переведена на несколько языков, в том числе, усилиями Кастильоне и его коллеги, китайского сановника Нянь Сяю, на китайский язык⁵⁵¹. Лан Шинин и Нянь Сяю написали

⁵⁴⁸ Beurdeley C., Beurdeley M. *Giuseppe Castiglione. A Jesuit Painter at the Court of the Chinese Emperors*. Tokyo, 1971. P. 50.

⁵⁴⁹ Witek J. Gerald Anderson (ed.). *Aleni, Giulio, Biographical Dictionary of Christian Missions*. Michigan, 1999. Pp. 9–10.

⁵⁵⁰ Pozzo A. *Perspective in Architecture and Painting*. Dover–NY, 1989.

⁵⁵¹ Отметим, что пietet, испытываемый Кастильоне к Поццо, был столь велик, что авторы книги о художественных взаимодействиях Китая и Запада называют его «самопровозглашенным учеником Поццо» (см. Ning Ding, ten-Doesschate Chu P.

трактат-рассуждение о европейской перспективе «Шисюэ» («Учение о зрении», 1729–1731), включавший частичный перевод упоминавшейся работы Поццо⁵⁵². Этот — уже китайский — трактат и представляет собой главный источник для понимания внедрения европейского учения о зрении в придворную художественную практику, основными сторонниками которой и были Кастильоне с коллегами и учениками (Лан Шинин подготовил девятнадцать «специалистов» по *сяньфа*)⁵⁵³.

Вернемся к теме жизненной важности для иезуитов разного рода оптических проекций. Вдохновленные примером основателя миссии Маттео Риччи (Matteo Ricci, Ли Ма-доу, 1552–1610), с самого начала понявшего, что путь к сердцу императоров (еще династии Мин) лежит через механические игрушки, придворные миссионеры уверенно пользовались в работе всеми доступными оптическими приборами — результатами достижений как диоптрики (науки о глазе и зрении), так и катоптрики (науки о проецировании образов посредством зеркал). Знаменитый хронограф миссии иезуитов в Китае Жан-Батист дю Альд (Jean-Baptiste Du Halde, Ду Хэ-дэ, 1674–1743), описывает, как брат Клаудио Филиппо Гримальди (Claudio Filippo Grimaldi, Минь Мин-о, 1639–1712) развлекал императора в садах летней резиденции, используя выпуклые линзы, камеру-обскуру, и способные причудливо проецировать образы внешнего мира зеркала — цилиндрические и пирамидальные⁵⁵⁴.

Художники-иезуиты при маньчжурском дворе во многих отношениях фундаментально изменили понимание цивилизационных различий между Китаем и Европой и предприняли поистине выдающиеся усилия, чтобы в соответствии с концепцией *accomodativa* преобразовать на ки-

(Eds.) *Qing Encounters: Artistic Exchanges between China and the West (Issues & Debates)*. Los Angeles. 2015. P. 211), а Е. С. Штейнер и вовсе утверждает, что Кастильоне «...развил свои способности к рисованию в мастерской крупного художника-перспективиста Андреа Поццо» (См.: Штейнер Е. С. Лан Шинин (1688–1766). *Сто памятных дат*. М., 1987. P. 215). И если спорить с заявлением американских исследователей не имеет смысла, так как Кастильоне вполне мог считать себя «виртуальным» учеником создателя росписи Сант-Игнацио, то российский автор, видимо, просто не имел в свое время доступа к подробностям биографии художника: Кастильоне не учился у Поццо в Риме (хотя и попал под влияние его творчества, когда тот работал в Тренто), будучи учеником в мастерской наследников художников Карло Корнара (1608 – ок. 1676) и миланца Филиппо Аббиати (1640–1715).

⁵⁵² Dematté P. A Confucian Education for Europeans. *The Art Bulletin*. 2016. Vol. 98.V Pp. 43–71.

⁵⁵³ Дубровская Д. В. Мирное послание императора Цяньлуна. *Восток / Oriens*. 2019d. № 2. С. 91–103.

⁵⁵⁴ Du Halde J-B. *The General History of China*. Vol. III. L. 1741. Pp. 72–75; Pozzo A. *Perspectiva pictorum et architectorum*. Rome, 1717.

тайский лад не только свое учение⁵⁵⁵, но и восприятие. Они привели свои взгляды и ум в максимально возможное для европейца соответствие с культурой, кардинально отличной от их собственной, не отказываясь от европейского наследия, продолжая выступать в роли «шпионов», посылавших в Европу подробные отчеты, во многом сформировавшие интеллектуальную среду эпохи Просвещения⁵⁵⁶, но при этом и научившись контактировать с культурой страны пребывания.

Кастильоне достаточно быстро отказался от попыток прозелитизации при дворе и приобрел значительную глубину в понимании культуры и искусства Китая, выполняя сложнейшую задачу создания уникального художественного компромисса, к которому он был подготовлен всем корпусом эстетических наработок мыслителей ордена. Однако для Лан Шинина синизироваться окончательно возможным не представлялось — не только ввиду онтологической пропасти между культурами, но и потому что перед ним стояла поставленная маньчжурским императором задача введения приемов европейской живописи в китайскую живопись.

Для перевода европейских философско-теологических наработок на китайский визуальный язык потребовались, с одной стороны, просвещенные маньчжурские императоры и, с другой, поначалу молодой итальянский живописец. Совместными усилиями они воплотили на практике мечту основателя миссии — визуальную иллюстрацию теории культурного синтеза. И пусть не Христа или Марию Магдалину изображал в Китае придворный художник Джузеппе Кастильоне; став Лан Шинином, он показал дорогу, по которой могла пойти китайская живопись, пожелай она устремиться навстречу натуроподобию, приятному глазу пытливых и амбициозных маньчжурских заказчиков-императоров.

ИСКЛЮЧЕНИЕ ИЗ ПРАВИЛА: КАК ГЕНИЙ АДАПТАЦИИ МАТТЕО РИЧЧИ НЕ СУМЕЛ ПОНЯТЬ КИТАЙСКУЮ ЖИВОПИСЬ

Расцвет деятельности европейских художников при пекинском императорском дворе приходится на XVIII век и эпоху «Трех великих правлений» императоров Канси (康熙, 1661–1723 гг. пр.), Юнчжэна (雍正; 1722–1735 гг. пр.) и Цяньлуна (乾隆; 1736–1795 гг. пр.), среди прочего

⁵⁵⁵ Дубровская, 2001. *Op. cit.*

⁵⁵⁶ Дубровская Д. В. Иезуиты и эпоха Просвещения в Европе: новое видение Китая от Маттео Риччи до Адама Смита. *Ориенталистика*. 2018b. № 2. С. 194–209; Дубровская Д. В. Джузеппе Кастильоне (Лан Шинин; 1688–1766) в русле китайской живописной традиции: европейский подход к вопросам перспективы. *Актуальные проблемы теории и истории искусства*. IX. М.-СПб, 2019а. С. 759–768.

прославившихся своим интересом к науке, культуре и искусству Европы. Именно при их дворе работал, в частности, признанный лидер приезжих европейских мастеров итальянский художник-иезуит Джузеппе Кастильоне (Лан Шинин; 郎世寧; 1688–1766) и еще шестнадцать европейских мастеров, давших своего рода «подписку о невыезде» — поставивших подписи под «Красным указом» (紅票; Хунпiao,) в знак обещания служить цинскому императорскому дому до самой смерти и быть похороненными в китайской земле⁵⁵⁷.

Однако идея о необходимости выработки «синоевропейского стиля», визитной карточки придворных иезуитов, включавшей знаменитый метод *сяньфа* (線法)⁵⁵⁸, деликатное использование прямой перспективы и светотени, расширение репертуара художественных произведений и т. д. появилась, как ни странно, отнюдь не сразу же по приезде в Китай миссии Общества Иисуса. Маттео Риччи (Matteo Ricci; 利瑪竇; Ли Мадоу; 1552–1610) — лидер первой триумфальной миссии, приведший ее в Пекин во времена императора династии Мин Ваньли (萬曆; правление 1572–1620), такой задачи перед европейскими мастерами не ставил⁵⁵⁹. Более того, пекинский десант европейских ученых, математиков, художников, архитекторов, гидравликов, рисовальщиков, часовых дел мастеров и астрономов (зачастую объединявшихся в лице одного и того же миссионера), люди, ставшие известными в Европе как «математики короля» и прославленные в знаменитом гобелене из Бове («Астрономы»⁵⁶⁰), стал возможен благодаря заказу сверху: это самим императорам (поначалу китайским, а после завоевания страны — маньчжурским) понадобилось заводить во дворце причудливые европейские часы, подаренные Риччи, исправлять устаревшие календари, проектировать дворцы, чтобы сравняться с французскими Людовиками, позировать для портретов и узнавать на этих портретах себя. Иезуиты и другие ученые миссионеры оказались нужными людьми в нужном месте.

⁵⁵⁷ Vossilla F. Artistic Diplomacy during and after the Rites Controversy. *Academia.edu*. URL: https://www.academia.edu/36777636/Artistic_diplomacy_during_and_after_the_Rites_Controversy_in_Ferdinando_Moggi_1684_1761_architetto_e_gesuita_fiorentino_in_Cina (дата обращения 06.11.2020).

⁵⁵⁸ Дубровская, 2018а. *Op. cit.*

⁵⁵⁹ Дубровская, 2018d. *Op. cit.*

⁵⁶⁰ Ги-Луи Вернансаль (автор эскиза) (1729–1648). *Астрономы*. Гобелен производства мануфактуры Бове из серии «История китайского императора», изображающий астрономов-иезуитов с китайскими учеными. 1697–1705 гг. Шерсть, шелк. 318.8 × 424.2 см. Музей Гетти, Лос-Анжелес.

Повторим: Маттео Риччи не предполагал описанного развития событий. Прекрасно осознавая силу воздействия изображений, подкрепляющих устное слово, Мудрец с Запада — «Ситай» (西泰) Маттео Риччи использовал в проповеди в качестве наглядного пособия, «визуального костыля» знаменитую Библию Наталиса⁵⁶¹, но простая мысль о продолжении адаптации положений христианства к конфуцианству через адаптацию европейских пластических искусств к пластическим искусствам Поднебесной ему в голову не пришла; скорее всего, у Ситая просто не хватало времени еще и на эту сферу знания и приложения усилий.

Каковы же были взгляды Маттео Риччи на китайское искусство? И как выглядело начало сближения европейского и китайского, дошедшее в XVIII в. до творчества Джузеппе Кастильоне, предоставившего требуемый от него «сплав» европейского натуроподобия и китайского придворного стиля?

Как случается достаточно часто, у истоков этого встречного движения стояло непонимание и отторжение. Проповедники-иезуиты попали на службу к китайскому императору еще в начале XVII в., во времена многотрудного прибытия в Пекин миссии, ведомой Маттео Риччи, при последней исконно китайской династии Мин (1368–1644). За несколько столетий до изобретения «метода погружения» при изучении иностранного языка, с самого начала своего пребывания в Китае итальянский проповедник, первым из коллег взявший себе китайское имя, требовал, чтобы его соратники учили язык страны пребывания прямо в чужеродной среде, максимально адаптировались и как можно более активно приспосабливались к китайскому образу жизни, и по одежде, и по манере поведения вызывая минимум отторжения ввиду своего заморского происхождения⁵⁶². Важность и революционность подобного подхода, кажущегося ныне очевидным, нельзя недооценить. В стране, где до сих пор оглядываются при виде непривычного лица и называют иностранцев «рыжеволосыми дьяволами» и «высокими носами», завоевать доверие и уважение местной интеллектуальной элиты (а именно элита всегда интересовала иезуитов при первоначальной проповеди) можно было только приняв столь революционные решения, соответствовавшие выработанной иезуитами концепции аккомодативной теологии и «правилам Маттео Риччи» (利瑪竇規矩; *Ли Мадоу гуйцзюй*)⁵⁶³.

⁵⁶¹ Дубровская, 2019b. *Op. cit.* С. 213–220.

⁵⁶² Дубровская, 2001. *Op. cit.* С. 73–75.

⁵⁶³ Rule P. A. What Were “The Directives of Matteo Ricci” Regarding the Chinese Rites? *Pacific Rim Report*. 2010. No. 54. Pp. 1–8.

Сменив платье священника на костюм китайского сановника, Риччи обнаружил, что изменение внешности почти мгновенно изменило и его собственное восприятие местными людьми. К этому удачному ходу добавились потрясающие способности миссионера из итальянского города Мачерата к китайскому языку и конфуцианской учености, феноменальная, практически эйдетическая память и умение складно и доходчиво писать по-китайски⁵⁶⁴. Все это вызывало восхищение удивительным чужестранцем. Однако нельзя забывать, что в первую очередь отец Риччи был миссионером и поэтому пользовался любой возможностью достичь своей главной цели — представить в Китае христианство. В ход пошли привезенные из Европы иллюстрированные книги и картины маслом, призванные послужить иллюстративным материалом и помочь в деле образования и обращения.

Так, Риччи писал корреспонденту в Европу: «Эти изображения необходимы, ибо позволяют нам утешать наших новообращенных и помогают им»⁵⁶⁵. Человек множества дарований, Ситай даже неоднократно лично использовал технику гравирования, стараясь с ее помощью «перевести» традиционные для христианства образы в некую китайскую форму (оттиски произведенных им изображений и знаменитых карт хранятся в Ватиканской библиотеке)⁵⁶⁶. Однако одного лишь знакомства китайских друзей итальянского миссионера с христианскими изобразительными сюжетами или иконографией не хватало: скоро стало ясно, что перед миссионерами стоят едва преодолимые культурные и даже, как мы бы сказали сейчас, онтологические и цивилизационные препятствия, мешающие понимать изобразительное искусство друг друга — с обеих сторон.

Несмотря на всю несравненную, особенно по тем временам, открытость чужеродной культуре и искреннее восхищение ею, невзирая на поразительные способности к быстрому восприятию языка и приспособляемости к образу жизни китайцев, Маттео Риччи не был в состоянии до конца понять и принять китайскую живописную манеру (заметим, что подобная задача скорее всего и не значилась среди первых пунктов списка его задач в Срединном государстве). Свидетельства о том, как трудно основателю миссии было принять визуальную культуру минско-

⁵⁶⁴ Дубровская, 2020е. *Op. cit.*

⁵⁶⁵ The Diary of Matthew Ricci. Matthew Ricci. *China in the Sixteenth Century*. (Trans. By L. Gallagher.) NY, 1942, 1970. P. 652. См. также: Arnold L. *Princely Gifts and Papal Treasures: The Franciscan Mission to China and Its Influence on the Art of the West 1250–1350*. San-Francisco, 1999.

⁵⁶⁶ *Rome Reborn: The Vatican Library & Renaissance Culture. How Rome went to China*. URL: <https://www.loc.gov/exhibits/vatican/romechin.html> (дата обращения 08.11.2020).

го Китая, можно найти в его письмах-донесениях в Европу: «Китайцы широко используют картины... но при изготовлении их они отнюдь не приобрели умения, присущего европейцам. Они ничего не знают об искусстве писания картин маслом или об использовании перспективы, а в результате картинам не хватает жизненности»⁵⁶⁷.

Что же понимал Маттео Риччи под жизненностью? Скорее всего, умение выписывать объем, создавать иллюзию трехмерности и общее движение к натуроподобию и реалистичности, до середины XIX в. представлявших собой священный Грааль европейского искусства. Понятно, что у Маттео Риччи, не являвшегося художником, не было ни сил, ни знаний, ни времени, чтобы понять причины невозникновения в Китае техники масляной живописи и принципиального отсутствия интереса к «жизненности» в китайской художественной теории и практике. Если бы у итальянского иезуита оставалось больше времени на «культурный досуг» вне литературно-философских штудий, он бы наверняка понял, что иероглифическое мышление китайцев и не могло породить живопись, не привязанную к спонтанному и в то же время слитому с мыслью и замыслом движению кисти.

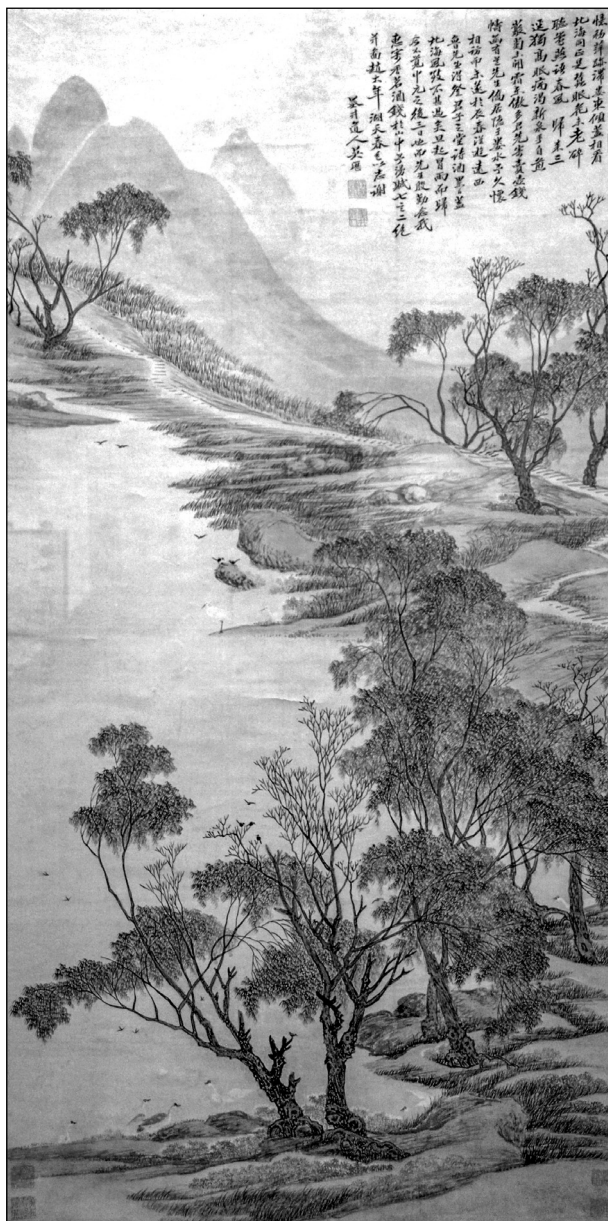
Для понимания того, как изменилась ситуация в плане восприятия искусства и иезуитами, и их китайскими знакомыми, приведем в пример один случай, иллюстрирующий взаимоотношения традиционных китайских и европейских взглядов на искусство, предшествовавший появлению на маньчжуро-китайской художественной сцене Джузеппе Кастильоне.

Речь о китайском художнике-иезуите У Ли (吳歷; 1632–1718). В пейзаже «Весна приходит на озеро» (ныне в Шанхайском художественном музее) (Илл. 36) У Ли продемонстрировал столь не хватавшую Маттео Риччи «жизненность» в другом — китайском — стиле, без помощи темперы или масляных красок и прямой перспективы⁵⁶⁸. Для понимания случая У Ли важно, что он был одновременно и иезуитом, и, как видно из имени художника, китайцем — одним из признанных «Шести мастеров [ранней династии] Цин» (清六家; Цин люцзя)⁵⁶⁹. У Ли перешел в христианство, уже став известным каллиграфом и художником-пейзажистом, а еще через некоторое время принял священнический сан,

⁵⁶⁷ Beurdeley C., Sullivan M. *Giuseppe Castiglione: A Jesuit Painter at the Court of the Chinese Emperors*. Vermont–Tokyo, 1971. P. 48.

⁵⁶⁸ Дубровская, 2018а. *Op. cit.*; Дубровская, 2019а. *Op. cit.*

⁵⁶⁹ Цыхай баянь цзи вэйюань хуэй (辞海编辑委员会; Издательский совет [словаря] Цыхай — «море слов»). Шанхай, 1979. P. 958; Bailey G. *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America: 1542–1773*. Toronto, 1999. P. 87.



Илл. 36. У Ли. Весна приходит на озеро. Вертикальный свиток. 1676 г.
Бумага, тушь. 123.8 × 62.5. см. Шанхайский музей
По: URL: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b6/WuLi-SpringComesToTheLake-ShanghaiMuseum-May27-08.jpg>

подобно многим новым обращенным, принадлежавшим к довольно многочисленному второму поколению иезуитов, родившихся в Китае и возвращенных последователями Маттео Риччи. Весьма тонкий и чувствительный человек, У Ли в лучших традициях китайского искусства глубоко чувствовал красоту природы, будучи не только художником, но и поэтом, рано открывшим в себе тягу к высокой духовности⁵⁷⁰. Так, он писал: «Дела человеческие, большие ли, малые ли, похожи на сон. Разве рисование не сон? Мне снятся горы, потоки, трава и деревья, я мечтаю при помощи кисти и туши, в этом все»⁵⁷¹.

Родители окрестили У Ли еще в младенческом возрасте, отнеся для этого к одному из учеников Маттео Риччи, однако к осознанному христианству он пришел гораздо позже, уже взрослым, после того как в течение одного года потерял одновременно жену и мать, умерших в 1661 г.

После этой трагедии У Ли долго искал утешения в чань-буддийских практиках и конфуцианской мудрости, однако душевное спокойствие нашел только католицизме. В 1682 г., в возрасте 45 лет художник вступил в орден Иисуса и провел долгих шесть лет, обучаясь в семинарии при храме в Макао, где был покори́н красотой литургии, органной музыки и другими яркими проявлениями новой для него веры⁵⁷². В Макао У Ли создал свои самые прочувствованные стихотворения, а получив причастие, написал: «Жертва Христа принесена на благо всех людей, это священная жертва Духа. Христос прощает все ошибки и человеческие слабости. Даже такого грешного человека, как я. Я так растроган, что не могу сдержать слезы»⁵⁷³.

Однако если общие взгляды на мир и на роль христианской жертвы У Ли и Маттео Риччи в целом совпадали, то их мнения кардинально и естественно разнились, когда речь заходила об изобразительном искусстве: У Ли точно так же не смог принять европейскую живопись, как Риччи китайскую; взгляды китайского иезуита на искусство Запада практически зеркально отражают впечатления Риччи о китайском искусстве. Критикуя приемы и принципы европейской живописи, У Ли отмечал: «Наша живопись не гонится за физической похожестью и не

⁵⁷⁰ Chaves J. *Singing of the Source: Nature and God in the Poetry of the Chinese Painter Wu Li*. Honolulu, 1993.

⁵⁷¹ Vossilla F. Artistic Diplomacy during and after the Rites Controversy. *Academia.edu*. URL: https://www.academia.edu/36777636/Artistic_diplomacy_during_and_after_the_Rites_Controversy_in_Ferdinando_Moggi_1684_1761_architetto_e_gesuita_fiorentino_in_Cina (дата обращения 06.11.2020).

⁵⁷² Дубровская, 2018d.

⁵⁷³ См. Bailey, 1999. *Op. cit.* P. 89.



Илл. 37. У Ли (1632–1718). Путешественники среди гор и потоков
(倣王蒙溪山行旅圖軸). 1670 г. (?) Вертикальный свиток
Бумага, тушь. 59.1 × 27 см. © Metropolitan Museum, Нью-Йорк
По: URL: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/41485?searchField=All&sortBy=Relevance&ft=Wu+Li&offset=0&rpp=20&pos=2>



Илл. 38. У Ли. Лодочная прогулка на реке под буддийским храмом (仿關全山水). Вертикальный свиток. Между 1660 и 1710 гг.

Бумага, тушь. 39.7 × 26.8 см. Национальный музей дворца Гугун, Тайбэй

По: URL: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/19/Wu_Li_001.jpg

зависит от установленных приемов... мы называем ее божественной и свободной от ограничений. Их же целиком озабочена проблемами света и тени, передней части и задней, установленными образцами физического сходства. Даже подписывая картину, мы пишем наверху изображения, а они — внизу его. То, как они используют кисть, тоже полностью отличается [от нас]⁵⁷⁴ (см. *Илл.* 37, 38). Фраза об использовании кисти имеет ключевую роль в этой цитате.

В китайской живописи отточенная, виртуозная и свободная работа кистью — именно то, что выделяет истинного художника и каллиграфа, отличает его от ремесленника; каллиграфия вообще стоит в китайской табели о рангах искусства выше, чем живопись *per se*; китайская кисть даже иначе захватывается рукой, чем европейская⁵⁷⁵, не говоря уже об огромном психофизиологическом комплексе, связанном у китайцев с использованием кисти. Так, каллиграф, художник, поэт и гастрономический авторитет Су Ши (蘇軾; 1036–1101 гг.) в трактате «Рассуждения о каллиграфии» (論書; «Лунь шу») говорит: «В каллиграфии непременно должны быть дух-*шэнь*, энергия-*ци*, костяк-*гу*, мышцы-*жоу*, кровь-*сюэ* — все собраны воедино, — только это делает каллиграфию полноценной»⁵⁷⁶.

Без учета этого базового культурного различия и важности виртуозного владения кистью, европейские иезуиты, работавшие при пекинском дворе, были обречены восприниматься всего лишь как ремесленники, а не как истинные художниками в исконном китайском смысле этого слова. При этом уже У Ли понимал, что у христианства и традиционной конфуцианской системы мысли есть точки соприкосновения и в свойственной ему изящной и философичной манере выразил это в стихах: так, его стихотворение «Песнь о полусгоревшем *цине* из дерева Тун» («Бань Тун Инь»; 半桐吟) представляет собой размышления о китайском музыкальном инструменте *цине* и христианстве (существуют даже предположения, что У Ли мог пытаться исполнять на *цине* европейскую музыку⁵⁷⁷).

⁵⁷⁴ Chaves J. *Singing of the Source: Nature and God in the Poetry of the Chinese Painter Wu Li*. Honolulu, 1993. P. 72.

⁵⁷⁵ О практике использования китайской кисти см.: Белозерова В. Г. Искусство китайской каллиграфии. М., 2007.

⁵⁷⁶ Цит. по: Белозерова В. Г. Эстетические принципы каллиграфической традиции Китая. *Философские науки*. 2013. URL: <http://academyrh.info/html/ref/20050407.htm> (дата обращения: 21.05.2017).

⁵⁷⁷ Wu Li. *Silk Qin. com*. URL: <http://www.silkqin.com/09hist/other/wuli.htm> (дата обращения 06.10.2020).

Песнь о полусгоревшем цине из дерева Тун⁵⁷⁸

北窗有桐樹 За северным окном растет дерево Тун,
蠹朽將半空 Поеденное червями, полусгнившее.
未肯溝底腐 Что лучше — умереть на дне обрыва
胡爲爨下供 Иль в печи огненной сгореть,
遇斷名焦尾 Брошенным туда «Хвостом горелым» — *цзяовзем*⁵⁷⁹?
直與太古通 Оно прямо общается с Всевышним
初含西妙響 Вслед за звуками Западных чудес,
再奏道徂東 Прозвучавшими вновь; Путь ведет на восток.
音聲一何正 О сколь классическую музыку оно творит,
雅化殊不窮 Бесконечно предаваясь изящным переменам!
奈何瓊臺下 Но ныне, увы, под изукрашенными террасами
箏琶樂未終 *Чжэн и пипа*⁵⁸⁰ звучат без конца!

Китайская история искусств считает У Ли настоящим мастером, хотя он никогда даже и не мечтал о poste придворного художника и умер скромным сельским священником в 1718 г., через несколько лет после того как в Срединную империю прибыл его собрат по ордену — двадцатисемилетний Джузеппе Кастильоне. С прибытием молодого «перспективиста», готового работать при дворе так, как от него требовали венценосные заказчики, началась совершенно новая эра. Разногласия Матео Риччи и У Ли были забыты: наступило время для применения идей культурной ассимиляции на практике, эра деликатного смешения и совмещения техник и художественных принципов. Но и Кастильоне порой выходил из тенет «оксиденталистской» тематики⁵⁸¹ и с упоением писал чисто китайские пейзажи (*Илл. 39*).

Именно Матео Риччи был тем человеком, который преподнес императору Ванли две картины с изображением Девы Марии, таким образом, положив начало физическому присутствию произведений европейской живописи при императорском дворе. Как известно, основатель миссии так и не получил личной аудиенции императора, и все дары передавались

⁵⁷⁸ Vernicia fordii, Тунг Форда, тунг китайский, верница Форда.

⁵⁷⁹ 焦尾, «Горелым хвостом» называли полено из дерева Тун, которое клали в огонь и давали ему прогореть, пока не обугливались срезы, после чего вынимали и делали из обожженного полена *цин*.

⁵⁸⁰ 琵琶; *пипа* — китайский струнный щипковый музыкальный инструмент, напоминающий лютню.

⁵⁸¹ Дубровская, 2019а. *Op. cit.*



Илл. 39. Джузеппе Кастильоне. Пейзаж (畫山水)
Вертикальный свиток, тушь и водорастворимые краски на шелке
143.2 x 89.1 см. Национальный музей дворца Гутун, Тайбэй
Этот свиток — дань Кастильоне «живописи художников-литераторов»,
которой Лан Шинин обучился у придворного художника Тан Дая
(1673 – после 1752), в свою очередь учившегося у мастера традиционной
живописи Ван Юаньци (1642–1715)

последнему через посредников — евнухов и сановников. Однако хорошо известна и реакция императора на образ Мадонны: Ваньли сказал, что не желает лицезреть на картине лицо с пятнами, словно вызванными кожной болезнью, и Мадонну убрали⁵⁸². Под пятнами подразумевались тени — радикальное отличие западной светотеневой моделировки от китайской портретной традиции изображения людей, подразумевавшей использование ровного повсеместного света.

Непримиримые (хотя и мирные) противоречия между У Ли и Маттео Риччи благополучно примирились уже в годы служения Джузеппе Кастильоне и его коллег трем великим императорам времен Золотого века Цинской династии. Для этого понадобились просвещенные деспоты, принадлежавшие к набравшейся культуры и мудрости захватнической династии, и художники конца XVII–XVIII вв., пересказавшие гениальные теоретические наработки Маттео Риччи и ордена иезуитов языком сино-европейской живописи.

ЗАМЫКАЯ КРУГ: ИЕЗУИТЫ НАХОДЯТ ИУДЕЕВ И НЕСТОРИАН

Маттео Риччи много писал о китайских евреях: известен его магистерский дневник, опубликованный много цитировавшимся выше отцом Пасукале М. Д’Элиа (Pasquale M. D’Elia, S.J., 1942–1949), письма Ситая можно найти в издании Луиса Галахера «Китай в XVI в.: Дневники Маттео Риччи, 1783–1610»⁵⁸³ в переводе с оригинального итальянского текста, хранящегося в Иезуитских архивах в Риме и множество других важных материалов разбросаны в литературе, которая будет обсуждаться ниже.

В качестве небольшого внутреннего предисловия сделаем несколько замечаний о евреях в Китае в современности, чтобы было проще понять ситуацию времен Маттео Риччи. Если в этой истории существует некая последовательность, то она усматривается в издревле характерной для Китая истории ассимиляции⁵⁸⁴; так, в одном авторитетном свидетельстве читаем: «Некоторое время существовала еврейская община [в Китае], но ее больше нет»⁵⁸⁵. Приведем отрывок из газеты “The Jewish Post and

⁵⁸² Дубровская, 2001. *Op. cit.* С. 98; Дубровская, 2018с. *Op. cit.*

⁵⁸³ Gallagher J. L. *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1783–1610*. NY, 1953.

⁵⁸⁴ Дубровская Д. В. Четыре иероглифа со стелы из Кайфынской синагоги. (Как иудей Ай помог Маттео Риччи сделать Катай Китаем). *Эпиграфика Востока*. 2009. Вып. XXVIII. С. 39–58.

⁵⁸⁵ China Update. A Quarterly Newsletter. *Notuale Ricciane*. Autumn, 1984. P. 39.

Opinion” от 4 июня 1998 г.: «Кристофер С. Рен (Christopher S. Wren), журналист «Нью-Йорк Таймс», сопровождавший десять еврейский туристов во время визита в прославленный Кайфын, где евреи, возможно, жили в течение тысячи лет, попытался отыскать какие-либо остатки иудеев из некогда процветавшего еврейского сообщества, но вернулся несолоно хлебавши. Те же результаты получило исследование, проведенное специально отряженной в Кайфын группой исследователей: евреи постепенно ассимилировались окружающим населением в течение приблизительно века до начала экспедиции. Синагога давно исчезла, и экспедиция не обнаружила никаких следов иудейского присутствия в городе, даже кладбища.

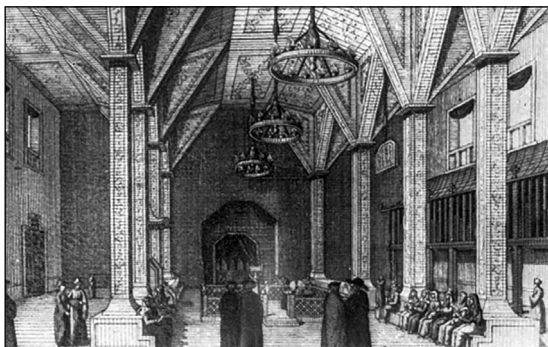
И все же исследователям удалось услышать рассказы некой Чжао Сюэтин, которая иногда указывает, что ее национальность — *ютайжэнь* (猶太人), то есть, еврейка. Тридцатилетняя фабричная рабочая заявила, что считает себя таковой: «В ежедневной жизни я ничем особо не отличаюсь от ханьцев (местного населения), но чувствую, что принадлежу к потомкам евреев, а люди здесь говорят об их истории»⁵⁸⁶. Вторил информантке и Ши Чжуньюй, шестидесятилетний государственный служащий, вспоминавший, как во время весеннего праздника его отец кровью цыпленка писал китайские иероглифы на дверном косяке, чтобы «защитить дом от дьявола»: «Я все еще помню: когда был молодым в определенное время года у нас в семье готовили специальные пирожки без соли и дрожжей и не ели свинину».

Тем не менее после 1982 г. обнаружилось несколько интересных сведений о китайских евреях, в число которых специалисты включают дисперсные еврейские колонии, особенно в Кайфыне, и евреев, живших в Китае либо как беженцы из гитлеровской Германии, либо как купцы и простые граждане. Из статьи Пань Гуанданя, опубликованной в журнале «Социальные науки в Китае»⁵⁸⁷ под заголовком «Евреи в древнем Китае», можно понять, в каких суровых ограничениях работают китайские ученые. Самый «свежий» источник относится к 1948 г., ссылок на основные источники в статье не обнаруживается, а в тексте нет ничего особо нового.

В том же 1982 г. Роберт Истон писал: «Считалось, что кайфынское еврейское землячество дожило до самого окончания Второй мировой войны... когда оно, по разным свидетельствам, исчезло. Однако в 1980 г. его обнаружили снова: принадлежавшие к нему люди одевались, пи-

⁵⁸⁶ Ibid.

⁵⁸⁷ Pan Guandān. Jews in Ancient China. *Social Sciences in China*. 1981. No. 4, Pp. 195–216.



Илл. 40, 41. Чтение Торы в кайфынской синагоге

Первый рисунок сделал иезуит Жан Доменг (Jean Domenge; 1666–1735), посетивший синагогу в 1722 г. Второй рисунок выполнен другим французским иезуитом — Жозефом Брюкером (Joseph Brucker; 1845–1926), ошибочно «надевшим» на участников церемонии обувь, лишившим их лица семитских черт и выпрямившим носы

тались и выглядели в большинстве своем как китайцы. ...Ай Фэньмэн, плотник на пенсии... помнит времена, когда японские солдаты ворвались в его дом во время Второй Мировой войны, выполняя приказ союзников, германских нацистов, и спросили, не еврей ли он. “Они врывались во все дома по соседству, — сказал Ай. — Нам было страшно. У них были пистолеты и ножи. Мы не сказали, что мы евреи”. Ай и несколько десятков других людей из семи фамильных кланов, — вот все, что осталось от Кайфынского еврейского землячества. Считается, что предки информантов прибыли в Китай непосредственно из Палестины через Индию и Центральную Азию. На протяжении многих веков они вступали в браки с китайцами и, естественно, смешались с ними. Пока в 1860 г. их синагога не разрушилась, они практиковали иудаизм на китайском языке. Ныне они этого не делают, но считают себя этническими евреями»⁵⁸⁸ (Илл. 40, 41).

Поиск «китайских евреев» продолжался, а свидетельства о последних в новейшей истории иммигрантах в Китай достигли внешнего мира. «Во время Культурной революции информант Ханна Агре (? Hanna Agre) зашила свою позолоченную звезду Давида в матрасе, чтобы ее не могли найти маоисты. Ханна считалась последней еврейкой в Харбине — городе с населением в 2,2 млн, и одной из двух выживших евреев-эмигрантов в Китае, вторым был семидесятипятилетний мужчина

⁵⁸⁸ Easton R. *China Caravans*. Santa Barbara, 1982. Pp. 151–152.

по фамилии Лейбович, польский еврей, живший в Шанхае»⁵⁸⁹. Макс Лейбович умер в январе 1982 г., прожив тридцать лет в коммунистическом Шанхае. Российский еврей-беженец по фамилии Жиринский, местный представитель международного благотворительного еврейского фонда, оценивал цифры так: «В Китае было до 30 000 иностранных евреев, из которых двое жили в Шанхае. Самая большая группа, около 20 000, состояла из беженцев из Германии. Было также от шести до семи тысяч русских евреев, которые приехали в Китай в 1939–1940 гг., и около 2000 евреев из Польши»⁵⁹⁰.

Происхождение современных еврейских землячеств хорошо известно. Во-первых, существовали еврейские сообщества XIX в, особенно в Шанхае и Харбине — «Восточной Москве», где обнаруживалось 10 000 российских евреев. Во-вторых, группа, скрывавшаяся от нацистов в Шанхае во время Второй мировой войны (первый такой беженец прибыл туда в 1933 г.). Во время оккупации Шанхая японцами в августе 1939 г., количество этих людей достигло 14 000. Японцы принудили многие еврейские семьи жить в режиме военного времени с комендантским часом в маленьком гетто площадью в полтора квадратных километра, а Сталин убедил китайцев вернуть шанхайских и харбинских евреев в Россию, в результате чего они были напрямую препровождены в сибирские лагеря, откуда вышли на свободу немногие. В третьих, помимо «иностранных евреев», были еще и собственно «китайские евреи» — как раз из Кайфына⁵⁹¹.

Исследователь из Стокгольма Теодор Кац (Theodore Katz) уверяет, что до 1850 г. в Кайфыне все еще имелась синагога, позже развалившаяся: были обнаружены четыре стоявшие там каменные колонны, датирующиеся 1489, 1512, 1663 и 1679 годами. Владело кайфынское землячество также и рукописями священных книг иудаизма, некоторые из которых ныне находятся в Еврейском Юньон Колледже в Цинциннати в США. Как указывает Дональд Лесли в книге «Выжившие китайские евреи»⁵⁹², последний

⁵⁸⁹ China Update. A Quarterly Newsletter. *Notuale Ricciane*. Autumn, 1984. P. 43.

⁵⁹⁰ Ibid.

⁵⁹¹ Историю евреев, избежавших лагерей нацистской Германии и эмигрировавших в Китай, сейчас изучают в Америке в Китайском Центре Среднего Запада в городе Сент-Пол в штате Миннесота. Интересно, что японцы «даже разработали план, в соответствии с которым они собирались устроить для евреев Палестину в Маньчжурии, используя советы самих евреев, собиравшихся помочь японцам распространить власть на Востоке». Donald L. *The Survival of the Chinese Jews*. Leiden, 1972. P. 28.

⁵⁹² Ibid.

личный контакт с евреями Кайфына состоялся, по-видимому, в 1957 г., поэтому вполне вероятно, что до сих пор должны оставаться люди, не полностью потерявшие национальную самоидентификацию. Оценки их количества разнятся, минимум в конце прошлого XX в. оценивался в 200 человек, что вызывает интерес: в публикации журнала «Страж Великой китайской стены», выпущенной Институтом китаеведения и изданной с помощью Китайского всемирного миссионерского центра в Пасадене в Калифорнии, число евреев в Китае доводилось до нескольких тысяч и авторы утверждали: «Многие из них ищут и даже подтверждают свою национальную идентичность. Нынешний пересмотр их еврейских традиций делается, по-видимому, не с религиозными целями, но в целях культурной идентификации. Усилия евреев Запада принести им знания о религии были отвергнуты». Этот абзац содержится в выпуске «Стража...» за январь-февраль 1983 г.⁵⁹³, а статья Питера Хамфри «Иудаизм в Китае» открывается утверждением, будто «к концу Культурной революции в 1976 г. Министерство иностранных дел Китая отрицало в интервью иностранным корреспондентам в Пекине, что в Китае есть какие-либо евреи, или что они когда-либо вообще существовали»⁵⁹⁴.

В статье П. Хамфри, позже опубликованной в сокращении в журнале «Религия на землях коммунистов» (1983 г.), содержится несколько неточностей, отмеченных Чань Цзююном в газете «South China Morning Post» от 5 июля 1982 г.⁵⁹⁵. В сентябре 1981 г. Чань посетил Кайфын, отправился на место, где некогда стояла синагога и сообщил, что нашел там больницу, выстроенную в точности на месте, где располагалась синагога. Три каменные стелы, как он пишет (четвертая была утеряна), хранятся в полуразрушенном доме возле Цзяоцзинь Хутуна, т. е. в районе, где находилось первоначальное еврейское поселение в Кайфыне. Стелы ныне находятся в музее, выстроенном после посещения Кайфына Чань Цзююном. Чань писал, что: «существование еврейского землячества в Кайфыне впервые стало достоянием гласности на Западе в 1615 г., когда были опубликованы «Дневники» Маттео Риччи. В Дневниках Маттео Риччи записал разговор с евреем из Кайфына по имени Ай Тянь. Разговор произошел в Пекине в июне 1605 г.»⁵⁹⁶. При этом некоторые обстоятельства истории евреев в Китае остаются загадочными, ведь еще Марко Поло замечал, что «дети Израиля» в Китае неотличимы от ханьского населения, «до такой степени они синофицированы». Чань полагал, что

⁵⁹³ *Watchman on the Great Wall*. Jan.-Feb., 1983.

⁵⁹⁴ Humphrey P. Judaism in China. *South China Morning Post*. 27.06.82.

⁵⁹⁵ *Religion in Communist Lands*. Winter 1982. P. 330.

⁵⁹⁶ China Update. A Quarterly Newsletter. *Notuale Ricciane*. Autumn, 1984. P. 47.

в XIX в. в Кайфыне жило около 1000 евреев, разделенных на семь кланов. В сентябре 1981 г. ему удалось найти евреев, проживавших в двух кайфынских районах; некоторые информанты, принадлежавшие к клану Ши, даже сообщили ему, что продолжают соблюдать Шаббат. Тем не менее Чань не получил доступа ко всей информации о кайфынских евреях: его сведения о семи кланах базируются на надписи 1663 г., т. к. именно эти семь кланов делали пожертвования при постройке синагоги.

Возвращаясь к китайскому еврейскому времени Маттео Риччи по имени Ай Тянь, выясняется, что последний узнал об иезуитах из книги и воспользовался возможностью познакомиться с кем-нибудь из них, когда приехал в Пекин по делу. Ай посетил Риччи в конце июня 1605 г. «От этого человека, — пишет Риччи, — мы узнали, что в столице Хэнани, называемой Кайфын, существует десять или двенадцать семей евреев, располагающих прекрасной синагогой, которую они позже восстановили, потратив на это десять тысяч дукатов, где они с огромным почтением хранили Пятикнижие Моисея, записанное на пергаменте и водруженное на пять свитков. И были они там пять или шесть сотен лет. И он сказал, что в столице Чжэцзяна, называемой Ханчжоу, было много семей, принадлежащих к их религии и ходящих в синагогу, и в других местах, но без синагоги, потому что они постоянно исчезают. И вследствие того что они не едят свинину, китайцы плохо различают их и магометан-сарацин, хотя евреи не любят эту секту и не имеют с ней ничего общего»⁵⁹⁷.

Тем не менее об изначальной истории евреев в Китае известно очень мало. Синагога в Кайфыне была построена в 1163 г. — так записано в четырех или пяти имевшихся в ней надписях, датирующихся, соответственно, июнем 1489 г. и 3 августа 1512 г., июнем 1663 г. и 1679 годом. Из самой ранней надписи мы узнаем, что во времена династии Сун в Китай прибыли семьдесят семей и император пригласил их поселиться в городе Бяньлян (汴梁) — нынешнем Кайфыне. Следующая надпись гласит, что евреи достигли Китая во времена династии Хань, тогда как третья (1663 г.) относит их прибытие ко временам династии Чжоу, или ко временам до 250 г. до н.э. Из этих же надписей мы узнаем, что синагога была восстановлена или расширена в 1279, 1421, 1445, около 1480 и в 1512 гг., и перестроена около середины XVII в. До разрушения в синагоге хранилось целых тринадцать копий Закона, а погибла она, после того как в 1663 г. были уничтожены дамба на Хуанхэ. Два старых Писания всплыли в XV в. в Нинбо, из чего можно сделать вывод, что и в этом порту сохранялась еврейская колония.

⁵⁹⁷ Gallagher, 1953. *Op. cit.* P. 231.

Неоднократно цитировавшийся в главе о церкви Востока классик истории христианства в Китае А. Моул пишет, что «евреи упоминаются Абу-Зайдом среди иностранных жителей Кантона в IX в., Марко Поло упоминает их среди жителей Ханбалыка в XIII в., ему вторит Мариньолли, пишущий о Ханбалыке, Андре из Перуджи находит их в порту Цзайтунь (Цюяньчжоу в Фуцзяни), они упоминаются у Ибн Батуты, в Юань Ши («Истории династии Юань») речь о них идет дважды (XIV в.), и, наконец, свидетельства о евреях в Китае мы находим в магометанских книгах XVII в.»⁵⁹⁸ От колонии в Ханчжоу не осталось никаких следов, подтверждаемых источниками. Пожилой мулла в мечети этого города в конце XIX в. утверждал, что его предки прибыли в Китай из Иудеи, что могло бы означать, что он был иудеем из Кайфына (будучи уроженцем этого города), но отнести его к ханчжоуским иудеям, таким образом, нельзя. Обедневшие евреи в Кайфыне начали разбирать свою синагогу в 1851 г., и когда В. А. П. Мартин (W. A. P. Martin) встретился с ними 17 февраля 1866 г., все следы здания практически исчезли, хотя последние остатки колонии сохраняли память о том, к какому народу и религии принадлежали. В конце 1912 г. место, где находилась синагога, было куплено миссией Канадской церкви.

Но вернемся к «Дневникам» Маттео Риччи. Любознательный Риччи, живо интересовавшийся выживанием христианства в Китае, спросил Ая, знает ли тот что-нибудь о христианах, но Ай ничего не знал об их существовании. Однако когда Риччи написал иероглифы, Ай сказал, что в Кайфыне существуют некие иностранцы (также и в Линьцзине, и в Шаньси), предки которых прибыли в Китай и поклонялись кресту, и что часть доктрины, которую они исповедовали, была из их (еврейских) книг, которые они почитали также, то бишь, Псалтырь: «... что эти люди из страха, навешенного на них сарацинами в тех местах (они посулили, что евреи будут уничтожены китайцами), ныне оставили церковь, бывшую у них в этом и в других местах (и он назвал церковь, которая уже была преобразована в языческий храм), попрятались и присоединились — кто к своей церкви [в подполье], кто к сарацинам, а большая часть — к китайцам, то есть стали поклоняться идолам». На вопрос, почему эти люди поклоняются кресту, он ничего сказать не смог, и заявил, что даже поклонявшиеся ему не знали, почему они это делают, но тем не менее осеняли знаком креста все, что ели пили. Крест они чертили в воздухе одним пальцем. Иезуиты слышали такие же рассказы от других людей и знали, что во многих районах Китая маленьким детям на лбу рисовали черный крест, чтобы защитить от невзгод и от сглаза.

⁵⁹⁸ Moule, 2011. *Op. cit.*

«Хотя эта религия вымерла, еврей все же сказал, что многие сохраняли традицию делать крест и были известны тем, что выглядели отлично от других. Он записал имена всех семей в Хэнани, происходивших от этого народа, и было их много. А среди них был один *шаншу*, или президент Палаты Налогообложения в Наньцзине, по имени Чжан, всегда бывший большим другом отцов [иезуитов. — Д. Д.], и другие чиновники; ибо в дни, когда эта религия процветала, все они были людьми большого влияния и военной доблести, и это стало причиной того, что люди относились к ним подозрительно. И ввиду того что их внешность сильно отличалась от внешности китайцев, их называли *хуэй-хуэй*, подобно сарацинам и евреям, за тем исключением, что люди называли этих потомков христиан *шицзы хуэй-хуэй*, что означает «сарацины креста». Маттео Риччи очень верно подмечает общее отношение к «сэму» — «цветноглазым», к которым китайцы относили всех носителей нетипичной китайской внешности, в основном выходцев из Центральной Азии, откуда в Китай приходила и большая часть религиозных течений.

Риччи продолжает: «Этот человек называл сарацин — и так же, он сказал, называли их среди евреев, — *саньцзяо*, что означает «три религии», из-за того что они позаимствовали у евреев, христиан и язычников. Но китайцы, как мы узнали позже, различали эти три секты, имея для них разные названия, то есть, они называли сарацин “людьми, которые не едят свинину”, евреев — “людьми, которые не едят жилы” (потому что до нынешнего времени они сохранили закон, запрещающий есть жилы любых употребляемых ими в пищу животных), и потомков христиан — “людьми, которые не едят животных с нераздвоенными копытами”, потому что тогда как мавры, евреи и все в Китае едят конину, мясо мулов и остальных выючных животных, они следуют традиции родной земли и подобного не едят...». Свидетельства Ая порадовали Риччи, надеявшегося, что ему удастся с легкостью возвратить потомков христиан в тенета веры предков.

Приблизительно три года спустя Риччи послал в Кайфын христианина-китайца выяснить подробности о людях, поклоняющихся кресту, но из этой затеи ничего не вышло. В письме из Пекина 8 марта 1608 г. Риччи пишет: «Я послал брата в провинцию Хэнань, где, как мы слышали, оставались следы религии Креста, что была в Китае довольно давно, но он не смог узнать ничего из того, что нам хотелось бы выяснить, а именно, какие были у них образы и какой алфавит они использовали. А причина заключалась в том, что шестьдесят лет назад китайцы пожелали схватить людей, исповедующих эту религию, и те все попрятались, став либо язычниками, либо маврами из страха, и до сегодняшнего дня они себя не обнаружили. И вот теперь, когда наш

брат задал им эти вопросы, они испугались, не поняв, с какой целью им так неожиданно начали эти вопросы задавать, из чего мы заключили, что какому-нибудь отцу будет необходимо съездить туда, и если он останется там надолго, он сможет понемногу выяснить правду»⁵⁹⁹. Риччи пишет, что местные иудеи очень хорошо приняли посланного в Кайфын брата, при этом они неизвестны в Китае под каким-либо специальным именем, помимо указывавшего, что они не едят жилы животных. Эта традиция, как писал Риччи, сохранилась как напоминание о старинном ритуале, в основе которого лежало воспоминание о сухожилии, поврежденном Иаковом в борьбе с ангелом. Иудеев, как пишет Риччи, немного, но у них есть хорошая синагога, где они с большим пиететом хранят Моисеево Пятикнижие, свернутое в списки, как положено древним книгам. Риччи полагал, что ввиду достаточной близости Кайфына от Пекина (всего в десяти днях пути), осуществить задачу послать туда какого-нибудь отца будет нетрудно.

Следующий отрывок — из письма, написанного Риччи 26 июля 1605 г., где-то через месяц после визита Ая, и он добавляет еще некоторые детали к «официальной» истории. Риччи пишет: «Несколько дней назад мы узнали наверняка, что в Китае было немалое количество христиан на протяжении пяти сотен лет, и что все еще остаются значительные свидетельства их существования во многих местах. ... я написал, что мы нашли христианскую общину в землях, принадлежащих Китаю, но за пределами великих северных стен, куда до сегодняшнего дня, за неимением достаточного количества денег [Риччи называет их *scuti*. — Д. Д.] и людей, готовых совершить путешествие, мы не посылали туда никого, чтобы выяснить, сколько их и откуда они пришли. Ныне нам известно, что в центре Китая, в полумесяце пути отсюда и на равном расстоянии от Наньцзина, в провинции Хэнань, и в столице, которая называется *Кайфын фу*, есть пять или шесть семей христиан, не до конца утерявших то малое христианство, которое у них оставалось, потому что несколько лет назад они превратили церковь в храм идола по имени Гуань-ван. Нам помешало узнать о них раньше то, что они назывались не именем христиан, но по национальности — Терза, она представляется названием страны, из которой они пришли в Китай, и по религии шицзы, которая обозначает «иероглиф десять», что в китайской письменности представляется идеальным крестом, подобным этому +; ибо по внешности и чертам, а также вследствие того, что они не поклоняются идолам, они были подобны маврам и иудеям, и раз-

⁵⁹⁹ Gallagher, 1953. *Op. cit.* P. 235.

личались только тем, что ели свинину и все виды плоти, сотворяя над едой крест рукой»⁶⁰⁰.

Объясняя появления Ая, Риччи пишет, что иезуиты узнали всю эту информацию от иудея по вероисповеданию, национальности и чертам, пришедшему к нему несколько дней перед тем с визитом; его привлекли слухи и одна из множества книг, печатавшихся иезуитами в Китае, давшая ему основания заподозрить, что Риччи с соратниками не были ни маврами, ни язычниками. Иудей предположил, что иезуиты относятся к его собственной религии. Риччи пишет, что фамилия этого человека была Ай, что происходил он из провинции Хэнань и жил в ее столице. Его отец имел троих сыновей, а сам он посвятил себя изучению китайского языка и культуры и даже прошел государственные экзамены. Аю было под шестьдесят, и он приезжал в Пекин просить должности, которую ему и предоставили в школе в Янчжоу. Два других брата Ая изучали иврит и похоже исполняли в сообществе обязанности раввинов, ибо по его свидетельству, в его городе действовала большая синагога, на которую они потратили 10 000 лянв, притом что этой религии придерживались семь или восемь семей.

Риччи продолжает: «Он пришел в дни, посвященные поклонению Иоанна Крестителя, и мы подняли на алтарь прекрасный большой образ Богородицы с младенцем Иисусом с одной стороны и с Иоанном Крестителем с другой. Он сам не знал названия “иудей” и называл себя израэлитом. Увидев эти фигуры, он подумал, что это два ребенка — Иаков и Исав, и поэтому сказал: “Хотя я не поклоняюсь изображениям, я хочу выказать уважением своим предкам”, и поклонился и выказал им глубокое уважение. И когда он сказал сначала, что основатель его религии имел двенадцать сыновей, я подумал, что он христианин, и говорит о двенадцати апостолах, но в конце я обнаружил, что он не был христианином, но не был очень отвращен от христианства, ибо, как он сказал, они не могли строго следовать своему закону в Китае из-за [необходимости] обрезания, очищения, [отторжения] свинины и других вещей, затруднявших их отношения с другими людьми, что особенно сложно для желающих занять официальный пост. Он дал мне понять, что воспитывался вне синагоги и многого не знал, хотя и рассказал множество историй из Ветхого Завета, о двенадцати племенах Моисея и до истории Амана и Мордехая, (которых он называл Амааном и Мардокаем), и он сказал, что его братья знали все, что содержалось в их священных книгах, и он думал, что у них были и другие религиозные книги»⁶⁰¹.

⁶⁰⁰ China Update. A Quarterly Newsletter. *Notuale Ricciane*. Autumn, 1984. P. 54.

⁶⁰¹ Ibid.

Риччи пересказывает историю Ая, поведавшего, что у них оставалась религиозная традиция во времена «короля Тамерлана, завоевавшего всю Персию и Китай также, и с ним пришло много мавров, христиан и евреев, и было это около восьми сотен лет назад, и что мавры были самыми сильными, и что христиан и евреев осталось мало». Однако в провинции Хэнань, как продолжал объяснять корреспондент Риччи, остались люди, принадлежавшие ко всем трем сектам, хотя христиане практически исчезли, хотя среди уцелевших было много ученых и высоких сановников. Далее Риччи пишет о своем друге, *шаншу* из Нанкина по имени Чжан Мэннань, хорошо относившемся к отцам-иезуитам в Нанкине и помогавшем им. Ай же сказал Риччи, что «эти люди не любят признавать, что происходят от иностранцев, этого в Китае не любят».

На следующий день иудей Ай привел в дом к иезуитам соотечественника по имени Чжан, объявившего, что он потомок христиан; Чжан тоже занимал пост и как раз принял назначение в провинцию Шэньси, неподалеку от тех «старинных христиан, живущих за стенами», которым предстояло стать его подчиненными в связи с новым назначением. Риччи очень подружился с этим Чжаном, ибо тот выказал искреннее желание понять все, связанное с христианством, и вернуться к религии своих предков. Однако через неделю Чжан покинул Пекин и после был постоянно очень занят, плюс к этому, он натолкнулся на нередкое препятствие к обращению среди китайцев, симпатизировавших христианству: **им не хотелось отказываться от полигамии**. Поэтому Чжан потихоньку отбыл, чтобы решить вопрос с принятием христианства «в следующий раз», пообещав Маттео Риччи постараться разобраться в обеих проблемах — в семейной и на официальном поприще: выяснить, что осталось от христианства и — главное, на чем настаивал Риччи — понять, на каком языке и каким шрифтом писали эти «старые христиане», был ли это сирийский или, что вероятнее, как полагал Риччи, — греческий. На мысль о последнем Маттео Риччи навел колокол, который он видел за десять лет до этой встречи в руках одного китайца. Колокол был очень старым, с крестами и греческими буквами; Риччи полагал, что этот колокол происходил из Хэнани. Встреча очень воодушевила Риччи, который не очень сильно ошибался, предполагая найти остатки свидетельств о христианах в Шэньси, где находился прежде центр несторианского христианства, а надписи на Сианьской стеле (см. соответствующую главу этой книги) были сделаны как раз сирийским письмом.

Именно в этом контексте Маттео Риччи написал слова, разрешившие одну из величайших загадок, связанных с Востоком: «Из этого мы можем понять, что ныне нет совершенно никакого сомнения в том, что

Китай — это Катай венецианца Марко Поло, и то, что он говорит, совершенно верно: в Катае есть христиане, ибо в их дни их должно было быть много»⁶⁰².

Так спустя многие века в Пекине сошлись последние китайские иудеи, глава иезуитской миссии, достигший наибольшего успеха в проповеди христианства в Китае, и ускользающие воспоминания о первых христианах в Поднебесной — представителях Сияющей религии Цзинцзяо.

* * *

В чем же состояли результаты двухсотлетних трудов иезуитов в Китае?

Постоянная надежда «Черных ряс» «обратить» императора оказалась на поверку иллюзией, поддерживавшейся, в частности, Канси, для того чтобы их рвение придворных «математиков короля» не ослабевало. После Канси восхищение отцов «просвещенным деспотизмом» несколько схлынуло, хотя начало волне было дано и эхом отозвалось в Европе Вольтера и Монтескье идеями о просвещенной монархии. И наконец, какое бы влияние ни имели подвижники веры при императорском дворе в Китае, это не давало им возможности защитить даже собственных коллег по ордену в провинциях, что и привело (на фоне целого ряда добавочных факторов) к уничтожению старой миссии в XVIII в.

Однако то, что стало для католической церкви и ордена иезуитов фактическим провалом, по-прежнему остается уникальным эпизодом в отношениях Запада и Китая, потрясающим историческим экспериментом, на котором есть чему поучиться и современному человеку. После репрессии ордена, через два месяца, после того как соответствующее папское постановление добралось до Пекина, Жан Жозеф Мари Амио (錢德明; Цянь Дэмин; 1718–1793), французский иезуит, как и Джузеппе Кастильоне, работавший в Китае времен Цяньлуна, 14 октября 1774 г. написал на латыни торжественную эпитафию на могиле французских миссионеров на кладбище Джалань (柵欄), ставшем местом упокоения многих служивших в Пекине иезуитов, о котором мы писали в связи с надгробием Маттео Риччи⁶⁰³. Амио писал, что подобно самому Иисусу, имя которого он носит, Орден повсюду учил поклонению истинному Богу, воспитывая добродетель в нашем беспокойном мире, помогая соседу, и за 200 лет процветания дав церкви мучеников и исповедников⁶⁰⁴.

⁶⁰² Gallagher, 1953. *Op. cit.* P. 240.

⁶⁰³ Дубровская, 2019f. *Op. cit.*

⁶⁰⁴ In nomine Jesu: Amen! Inconcussa diu, tandem tot victa procellis, occubuit. Sta, viator, et lege; atque humanarum inconstantiam rerum paulisper tecum reputa. Hic jacent missionarii Galli, ep illa, dum viverent, celeberrima societate, quae ubique locorum

«Дивись и храни молчание» — заключает эпитафия⁶⁰⁵. Дивиться, безусловно, есть чему, однако хотелось бы надеяться, что голоса свидетелей исторических событий заговорят, наконец, в полную силу.

genuinum veri dei cultum docuit et promovit. Quae Jesum, a quo nomen accepit, in omnibus quantum patitur humana imbecilitas, propius imitata, inter labores et aerumnas, virtutem excoluit, proximum Juvit, et omnia omnibus facta, ut omnes lucrifaceret, per duo et amplius saecula quibus floruit, suos dedit Ecclesiae martyres et confessores. Nos, Josephus-Maria Amiot, caeterique ex eadem Societate missionarii Galli, dum Pekini Sinarum, sub auspiciis et tutela Tartaro-Sinici monarchae, obtentu scientiarum et artium, rem divinam adhuc promovemus; dum in ipso imperiali palatio, tot inter inanum delubra deorum, praefulget adhuc Gallicana nostra Ecclesia: Heu! Ad ultimum vitae Diem tacite suspirantes, hoc fraternae pietatis monumentum feralis inter lucos posuimus. Abi, viator, ora pro omnibus, mirare, et tace. Anno Christi MDCCLXXIV, Mensis Octobris Die XIV; Imperii K'ien-Long XXXIX, Lunae nonae Die X. (Во имя Христа. Аминь! Не сломленные столь долго, выдержавшие столь много штормов, здесь они лежат, наконец. Путник, остановись и прочти. Подумай на секунду, сколь недолговечны дела человеческие. Здесь лежат французские миссионеры, при жизни бывшие членами знаменитого Общества Иисуса, который повсюду толковал и пропагандировал истинную веру в Бога, и тщательно — насколько человеческая хрупкость способна на это — подражал Христу, от которого получило свое имя, поддерживая добродетель посредством работы и преодоления тягот, помогая людям, он стал всем для всех, для того чтобы приобрести все для Христа. Это Общество процветало более двух сотен лет и подарило Церкви мучеников и проповедников. Мы, Жозеф-Мария Амио, и другие французские миссионеры того же Общества, будучи в Пекине, в Китае, живем в императорском дворце, под патронажем и защитой татаро-китайского монарха; будучи мастерами наук и искусств, мы проповедуем истинную религию даже в императорском дворце. Окруженная многими храмами мертвых богов, наша французская церковь по-прежнему сияет. Увы! Молча скорбя о последнем дне нашей жизни, мы воздвигли этот памятник братского благочестия посреди священных могил. Иди, путник! Вознеси хвалу мертвым, оплачь живых, молись за всех. Дивись и храни Молчание. Год Божий 1774, 14 октября, 39-й год правления Цяньлуна, десятый день девятой луны).

⁶⁰⁵ Mateos F. *Suppression and Restoration of the Society of Jesus in China*. URL: http://www.ricci.ac.org/doc/monographs/1/suppression_and_restoration_of_the_society_of_jesus_in_china.pdf (дата обращения: 17.11.2020).

Глава 6.

Обратная связь

*Самый святой из наших святых никогда не высказывал
истин более божественных, и если называть атеистом
Конфуция, то надо признать атеистом и Катона,
и канцлера Лопиталья*
— Вольтер

Вопрос о влиянии ордена иезуитов на восприятие Востока на Западе не перестает оставаться в фокусе внимания исследователей евразийских кросс-культурных взаимодействий. Постараемся проследить ход общественно-политической мысли, приведшей к выработке столь базовых для западной мысли концепций, как концепция «невидимой руки» экономистов, с опорой на конкретные источники и информантов в Китае XVII–XVIII вв.

Рассказ о том, как Европа увидела свет с Востока, начинается с эпохи Великих Географических открытий, за которыми в XV–XVI вв. последовало распространение европейского влияния, диктовавшее необходимость попыток осознать встречу менталитетов Европы и Азии в соответствующем контексте. Подвиги первопроходцев на Дальнем Востоке дали начало периоду исследования прибрежных регионов Южной и Восточной Азии и вымостили дорогу расширяющимся торговым путям и коммерческим связям всех уровней; открыли двери экспансии, бывшей результатом экономических и политических перемен в Европе и стимулом к их продолжению⁶⁰⁶.

⁶⁰⁶ О дискуссии, посвященной глобальной экспансии европейских интересов и власти в это период см.: Cipolla C. M. *Guns and Sails in the Early Phase of European Expansion, 1400–1700*. L.: Collins, 1965; Levenson J. R. (Ed). *European Expansion and the Counter-Example of Asia*. NY, 1967.

Мотивы, приведшие к драматическому развитию истории европейцев на Востоке объемлют факторы, располагающиеся в спектре от новой интеллектуальной открытости, коренящихся в Ренессансе, до необходимости расширить рынки и потеснить ислам при прокладке торговых путей. Но и религиозные мотивы на протяжении столетий оставались важным фактором влияния на изучение, классификацию и интерпретацию восточных идей. Торговые и политические интенции европейцев неизбежно проходили через стремление обратить иноверцев в истинную веру. Открытие и изучение восточного сознания шло через подвижническую деятельность иезуитов — передового отряда контрреформации, проникший в Индию, Китай и Японию в XVI–XVII вв. Именно прочтя отчеты иезуитов, европейцы получили первое представление о культуре народов Азии.

Основной целью ордена было обращение «язычников» в христианство. Высоко образованные иезуиты не имели ничего общего с ксенофобией и косностью прежних миссионеров, высоко ценили китайскую цивилизацию, конфуцианскую философию, литературу и институты и посылали в Европу преисполненные симпатии описания верований и духовных практик людей, которых собирались обратить в христианство. Иезуиты перевели на латынь многие классические конфуцианские тексты (впервые опубликованные в 1687 г. в Париже под заголовком *Confucius Sinarum Philosophus*). Уже во второй половине XVII в. их отчеты пользовались в Европе большой популярностью, а идеи оказали мощное влияние на европейскую мысль, глубоко внедрившись в дискуссии эпохи Просвещения.

Что до самих иезуитов, то им было необходимо осознать китайский взгляд на мир и вступить с его носителями в полноценный диалог. Они стали самыми первыми «ориенталистами», дав возможность констатировать: «В результате Европа XVIII в. узнала о Китае вполне достаточно», и хотя обратить китайцев в христианство не удалось, иезуиты «с блестящим успехом представили Китай Западу»⁶⁰⁷. Казалось бы, такое восприятие обесценивало миссионерские цели, но, проводя параллели между китайской и христианской системами мысли, иезуиты надеялись, что китайцы готовы для адекватного восприятия христианства⁶⁰⁸.

В этом восприятии была часть правды: Китай выказывал столь высокие уровни политической, социальной и экономической мудрости,

⁶⁰⁷ MacKerras C. *Western Images of China*. Oxford, 2000. P. 30, 37.

⁶⁰⁸ Дэвид Манджелло и вовсе утверждает, что для некоторых иезуитов целью было не столько обращение, сколько сплав конфуцианства и христианства. См.: Mungello, 1989. *Op. cit.* Ch. 7.

что Европа времен первых миссионеров могла лишь завидовать. В подобной точке зрения были и преувеличения и идеализация, служившие целям ордена: иезуиты не случайно изображали китайских философов людьми, верящими в Бога на основании света «натурального» разума: это делало их более легкими объектами для обращения. Позже эту точку зрения оспаривали такие блестящие полемисты, как **Пьер Бейль** (Pierre Bayle; 1647–1706), доказывавший, что китайские *шэньши* были, в сущности, атеистами⁶⁰⁹. Иезуиты разработали уникальный союз христианской догмы с «религиозно»-философскими идеями и практиками Китая, во многом предвосхитив последовавший позже диалог Запада и Востока. Первые миссионеры вслед за отцом-основателем миссии Маттео Риччи (1552–1610) вскоре осознали, что имеют дело не с примитивной культурой, но с цивилизацией, возможно, более древней, чем европейская, поэтому попытка просто «убрать» конфуцианские ценности и заменить их инфраструктурой христианства выглядела бы нелепо. Требовался некий компромисс, по крайней мере, в области ритуалов. И иезуиты сформировали концепцию *accomodativa*⁶¹⁰.

Риччи и его последователи стремились «скорее интерпретировать культ, чем подавить»⁶¹¹, не навязать абсолютно чуждый набор доктрин и практик, но принять китайскую ученость и привычки и тонко адаптировать католические догмы и ритуалы к конфуцианским традициям и практикам. Спустя некоторое время более смелые экспериментаторы, подобные отцу **Роберто де Нобили** (Roberto de Nobili; 1577–1656) в Индии, даже задавались целью отыскать лингвогерменевтические соответствия между священными книгами Востока и христианства⁶¹². Естественно, хранители ортодоксальности в Риме не симпатизировали подобным поискам, видя в них искажение чистоты веры и в 1742 г. эксперимент в области межкультурного диалога по указу папы был остановлен⁶¹³.

⁶⁰⁹ Lennon T. M. *Reading Bayle*. Toronto, 1999.

⁶¹⁰ Дубровская, 2020а. Op. cit.

⁶¹¹ Gernet J. *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*. Cambridge, 1987. P. 45.

⁶¹² Nobili R. de. *Preaching Wisdom to the Wise: Three Treatises*. (Series I. Jesuit Primary Sources, in English Translations). Boston, 2000.

⁶¹³ Более подробно о неоднократно упоминаемом здесь споре о ритуале см., например, в: Dunne G. H. *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in the Last Decades of the Ming Dynasty*. L.–Notre Dame, 1962; Faure B. *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of the Chan Tradition*. Princeton, NJ, 1993; Gernet, 1987. Op. cit.; Minamiki G. *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Chicago, 1985; Mungello D. *Leibniz and Confucianism: the Search of Accord*. Honolulu, 1977; Ronan C. A., Oh B. B. (eds.) *East Meets West: The Jesuits in China (1582–1773)*. Chicago, 1988; Young J. D. *Confucianism and Christianity: The First*

ЕВРОПЕЙСКИЕ ФИЛОСОФЫ ОСМЫСЛЯЮТ КИТАЙ

*Еще в то время, когда мы шлялись небольшими
шайками по Арденнским лесам, огромная
и многолюдная монархия их уже управлялась
государем, который был отцом своего народа.*
— Вольтер

К середине XVIII в. накопился значительный корпус произведений, посвященных цивилизациям Востока, возбуждавший энтузиазм и споры в образованных кругах Европы, которые оказались «заражены образом Китая»⁶¹⁴. Еще в 1553 г., до того как в Европу хлынули доклады иезуитов, **Гийом Постель** (Guillaume Postel; 1510–1581) опубликовал труд под названием *Des marvelles du monde* («О чудесах света»), где взялся продемонстрировать превосходство Востока над Западом, и заявил, будто у христианства нет монополии на божественное откровение в области истины. Утверждая, что «восточное понимание [мира] самое лучшее», он рисовал, например, Японию как своего рода утопию⁶¹⁵. Подобные ранние энтузиасты Востока доверялись фрагментарным и ненадежным источникам информации, но ко временам энциклопедистов в их распоряжении уже находился целый ряд систематических работ по Азии, самой известной из которых стал четырехтомный свод **Жана-Батиста Дю Альда** (Дю Гальда; Jean-Baptiste Du Halde; 杜赫德; Ду Хэдэ; 1674–1743), посвященный Китаю⁶¹⁶. Подобно многим другим писаниям того времени, работа была крайне комплиментарна, восхваляла все аспекты социальной и интеллектуальной жизни Китая и изобиловала неблагоприятными для Европы сравнениями.

Впечатляет список мыслителей, проявивших интерес к восточной философии. Он включает в себя Мишеля Монтеня, Николя Мальбранша, Пьера Бейля, Христиана фон Вольфа, Готфрида Лейбница, Вольтера, Шарля де Монтескье, Дени Дидро, Клода-Адриана Гельвеция, Франсуа

Encounter. HK, 1983.

⁶¹⁴ Edwardes M. *East-West Passage: The Travel of Ideas, Arts and Inventions between Asia and the Western World*. L., 1971. P. 103.

⁶¹⁵ Bouwsma W. J. *Concordia mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510–1581)*. Cambridge, Mass., 1957. P. 208.

⁶¹⁶ Du Halde J.-B. *The General History of China: Containing a Geographical, Historical, Chronological, Political and Physical Description of the Empire of China, Chinese-Tartary, Corea, and Thibet; Including an Exact and Particular Account of Their Customs, Manners, Ceremonies, Religion, Arts and Sciences*. Vols I–IV. L., 1741.

Кенэ и Адама Смита⁶¹⁷. Все они были очарованы философией Китая, системой управления и образовательной системой Срединного государства; Китай стал орудием, с помощью которого можно было содрать с христианской цивилизации претензию на уникальность.

Уже в XVI в. Постель увидел в Востоке край, подобный утопии (реальный, в отличие от «Утопии» Томаса Мора), а в 1769 г., когда синомания уже была на излете, Пьер Пуавр провозглашал: «Китай предлагает чарующую картину того, чем мог бы стать весь мир, если бы законы этой империи стали законами для всех народов. Езжайте в Пекин! Взгляните на могущественнейшего из смертных [Конфуция] — он истинный и совершенный образ Неба»⁶¹⁸. Восток часто использовали как средство изобразить сатиру на европейские институты устами пытливого иностранца, чтобы отвлечь внимание цензора. Самым известным таким произведением были, конечно, «Персидские письма» (*Lettres persiennes*) барона де Монтескье (Charles Louis de Seconda, Baron de La Brède et de Montesquieu; 1689–1755), впервые опубликованные в 1721 г. Книга рассказывала о двух персидских путешественниках в Париж, наблюдавших и комментировавших абсурдные порядки французской жизни и курьезные обычаи. Среди других примеров «Китайские письма» (*Lettres chinoises*) 1739 г. маркиза Жана-Батиста Д'Аржана (Jean-Baptiste de Boyer, Marquis d'Argens; 1704–1771) и труд «Гражданин Мира» (*The Citizen of the World*) Оливера Голдсмита (Oliver Goldsmith; 1728–1774), опубликованный в 1762 г. В обеих книгах взгляд из Китая использован как способ сатирически представить Европу. И если Китай выступал у них в качестве объекта интереса, то Конфуций возводился в почти культовый статус, становясь, как его иногда называли, «святым патроном эпохи Просвещения»⁶¹⁹. Уже в 1642 г. знаменитый философ-скептик Франсуа де ла Мот ле Вайе (François de La Mothe Le Vaye; 1588–1672) написал пам-

⁶¹⁷ По мнению Джейкобсона (Jacobson N. P. *Oriental Influence in the Philosophy of David Hume. Philosophy East and West*. 1969. No. 19:1. Pp. 17–37), Юм (Hume D. *Essays Moral, Political, and Literary*. Vol. 1. L., N.-Y., Bombay, 1898) также должен входить в этот список, поскольку некоторые его учения, касающиеся индивидуума, опыта и морали, претерпели влияние восточных философий. См.: Berry T. *The Religious Life of Modern Man. Philosophy East and West*. 1971; Conze E. *Buddhist Philosophy and Its European Parallels. Philosophy East and West*. 1963. No. 13:1, 2. Pp. 9–23; Hoffmann Y. *The Idea of Self East and West: A Comparison between Buddhist Philosophy of David Hume*. Calcutta, 1980.

⁶¹⁸ Dawson R. *The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilizations*. NY, 1967. P. 55.

⁶¹⁹ Reichwein A. *China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*. L., 1925. P. 77.

флет *De la vertu des payens* («О добродетелях язычников»)⁶²⁰, где поставил Конфуция в один ряд с западными святыми, а сто лет спустя д'Аржан объявил, что Конфуций был величайшим человеком за всю историю человечества⁶²¹.

В последнее время велись оживленные споры об истинности интерпретаций конфуцианства в эпоху Просвещения: ведь конфуцианство — гораздо более сложный и исторически разбросанный феномен, чем думали просветители и их учителя-иезуиты⁶²². Иезуиты видели в неоконфуцианстве (они и ввели этот термин в XVII в.) упадок древнего конфуцианства, зараженного предрассудками, очень мало интересовались даосизмом и буддизмом⁶²³. Так же, как иезуиты рассматривали конфуцианство через призму собственных интересов, так и просветители интерпретировали его в свете идей Просвещения. Как же это происходило?

Начнем с двух мыслителей, предсказавших волну синомании во Франции и предвосхитивших ее. Великий эссеист Мишель де Монтень (Michel de Montaigne; 1533–1592), адвокат гуманистической моральности и критик религиозной нетерпимости, быстро схватывал любые крупинки информации с Востока и использовал в полемических целях. В нескольких эссе он приводил в пример Китай, чтобы сформировать более широкий взгляд на происходящее в Европе, желая поразмыслить, «насколько мир шире и разнообразнее, чем думали древние или любой из нас»⁶²⁴, «использовал Восток для поддержки своей веры в недостоверность знания, в бесконечное разнообразие мира и универсальность моральных установок»⁶²⁵.

⁶²⁰ De La Mothe Le Vayer F. *De la vertu des payens*. Paris, 1647.

⁶²¹ Но и «Образ Мухаммеда как мудрого, терпимого... недогматического правителя, был распространен в эпоху Просвещения, что отражено в произведениях... Гете, Кондорсе и Вольтера» (Levenson J. R. (Ed). *European Expansion and the Counter-Example of Asia*. N. Y., 1967. P. 90); Roetz H. *Confucian Ethics of the Axial Age*. Albany, 1993.

⁶²² Roetz H. *Confucian Ethics of the Axial Age*. Albany, 1993; Rosemont H. Kierkegaard and Confucius: on Finding the Way. *Philosophy East and West*. 1986. No. 36:3. Pp. 208–209; 4 Yu Jianfu. The Influence and Enlightenment of Confucian Cultural Education on Modern European Civilization. *Jiaoyu Yanjiu* (教育研究; Образовательные исследования). 2007. No. 11. Pp. 10–26.

⁶²³ Неоконфуцианство возникло в Китае во времена династии Сун (–960 1279), интегрировав традиционные конфуцианские учения с некоторыми космологическими идеями даосизма и духовными учениями буддизма. Об отношениях между Просвещением и неоконфуцианством см. Mungello, 1989. *Op. cit.* P. 23–24; Nobili R. de. *Preaching Wisdom to the Wise: Three Treatises*. (Series I. Jesuit Primary Sources, in English Translations). Boston, 2000, Ch. I.

⁶²⁴ Montaigne. M. E. de. *Essays*. J. M. Cohen (ed). L., 1958. P. 352.

⁶²⁵ Lach D. F. *Asia in the Making of Europe*. Vol. 2, Bk. 2, Chicago, 1977. P. 297.

Интерес философа **Николя Мальбранша** (Nicolas Malebranche; 1638–1715) заходит глубже, он много говорит о роли, занимаемой китайской философией в интеллектуальной жизни. Само название его трактата «Диалог между христианским и китайским философами о Сущем и Природе Бога»⁶²⁶ представляет собой межкультурный философский мостик, где конфуцианство представлено как одна из форм спинозизма — достаточно распространенная идея тех лет. Мальбранш принимает за данность знакомство читателей с конфуцианством, а восточная философия используется им как орудие для чисто европейского дискурса. Эту стратегию мы увидим еще во многих контекстах вплоть до настоящего времени.

Упомянувшийся выше Пьер Бейль продолжил традицию Монтеня, в той же мере жаждая использовать конфуцианство как оружие для борьбы с нетерпимостью, последовавшей за опубликованием Нантского эдикта в 1685 г. Бейль, философ, идеи которого оказали мощное влияние на энциклопедистов XVIII в., был членом группы упоминавшихся выше радикальных мыслителей, именовавшихся либертенами — свободными умами и скептиками. Либертены ухватились за Китай как за инструмент борьбы с порядком вещей, привлекая китайскую древность, чтобы разрушить представления о традиционной библейской хронологии, используя дух терпимости, присущий китайской философии, чтобы нападать на религиозную нетерпимость⁶²⁷. В противовес иезуитам Бейль полагал китайцев атеистами, доказывая, что христианский теизм не был необходимой предпосылкой для установления единого морального порядка в обществе.

Однако известнейшим французским синофилом Просвещения, несомненно, был **Вольтер** (Voltaire; François-Marie Arouet; 1694–1778). В таких работах, таких, как «Китайский сирота» (1755) (Илл. 42) и в знаменитом рассказе «Задиг» (*Zadig*; 1748) он следовал ориенталистической моде эпохи, используя литературизированный Восток как способ воздвигнуть зеркало критики перед лицом европейских традиций. В капитальном «Опыте о нравах и духе народов и основных исторических фактах от Карла Великого до Людовика XIII» (1756) Вольтер успешно изложил взгляды на китайскую философию, используя их для атаки на политические и религиозные институты своего времени и утверждая превосходство китайской моральной философии и системы,

⁶²⁶ Malebranche N. *Dialogue between a Christian Philosopher and a Chinese Philosopher on the Existence and Nature of God*. Tr. by Dominick A. Iorio. Lanham, 1980.

⁶²⁷ Guy B. *The French Image of China before and after Voltaire*. Geneva, 1963. P. 127.

базирувавшейся не на наследственной аристократии, а на рациональных принципах.

В «Опыте...» Вольтер утверждал, будто самые древние цивилизации и формы религии находились на Востоке, где располагалась и колыбель искусства и именно Востоку «Запад был обязан всем». Особенность подхода Вольтера к Востоку — результат его самопозиционирования как независимого ученого: вся его жизнь была посвящена задаче осуществить переворот в христианстве, воплощенном в церкви и государстве. Подобно тому как в «Философских письмах» он использовал Англию Ньютона и Локка для нападков на французские институты, так и конфуцианский Китай стал для него орудием борьбы против тирании, отсталости и нетерпимости Старого режима. От своих прежних «учителей» — иезуитов Вольтер узнал, что Конфуций был идеальным философом и государственным деятелем, рационалистом, не только породившим свободную от религиозной догмы политическую философию, но и сформулировавшим идеалы спокойного и гармоничного политического устройства. Поэтому Вольтер и использовал Китай как оружие в борьбе против церкви.

Идя вслед за иезуитами (и в противовес Бейлю, считавшему китайцев нацией безбожников), Вольтер настаивал на деизме конфуцианцев, на том, что их поклонение верховному божеству основывалась не на вере, а на естественном свете разума. Поклонение божеству, по его мнению, обходилось без варварских практик вроде почитания образов и веры в чудеса и ограничивалось сезонными ритуалами, проводившимися императором из уважения к усопшим. Впрочем, на Востоке Вольтеру не нравился «политеистический мусор» (особенно в Индии), и вслед за иезуитами он пренебрежительно относился к буддизму и даосизму, тем не менее веря, что «нашел в Срединном государстве цветок терпимой религии, лишенной догм и священнослужителей, одним словом — чистый деизм»⁶²⁸.

Одним из наиболее принципиальных споров, бушевавших в эпоху Просвещения, был спор о происхождении рода человеческого и цивилизации вообще. По идее, генеалогия человечества отражена в Библии, то есть, человечество происходило от Адама и Евы, а все цивилизации выводились из корня Авраама и израэлитов. По мере роста учености и расширения границ европейского сознания, этот взгляд стал подвергаться сомнениям и критике. Признание наличия долгой истории в Китае и Индии означали, что исторический приоритет, отданный Библией Израилю, сомнителен.

⁶²⁸ Guy, 1963. *Op. cit.* P. 255.



Илл. 42. Иллюстрация к трагедии Вольтера «Китайский сирота»
Костюм сарацина Замти

По: URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9006726t.item>

В книге «Об истинной древности мира», опубликованной в 1660 г., **Исаак Восс** (Isaac Vossius; 1618–1689) бросил вызов библейской хронологии, заявив, что китайская цивилизация простиралась в прошлое до 2900 г. до рождения Христа, будучи на полтысячелетия старше Потопа. Вольтер с радостью ухватился за эту мысль, позже решив, что древнейшей культурой в мире была Индия, и именно в ней следовало искать корни монотеизма. Интерес Вольтера к библейской хронологии мог рассматриваться как часть гораздо большего «проекта», — всеобщей истории: он стал «первым человеком в мире, предпринявшим попытку составить мировую историю, включавшую не только собственную культуру, но и отдаленные цивилизации»⁶²⁹. В работу входили главы о Китае и других неевропейских странах. Вольтер решил показать, что помимо Европы существовали другие цивилизации, равные европейской по раз-мерам и культурным достижениям⁶³⁰. В XVIII в. подобное мнение пред-ставляло собой смелый афронт традиции.

⁶²⁹ MacKerras, 2000. *Op. cit.* P. 95.

⁶³⁰ Guy, 1963. *Op. cit.*; Song Shun-ching. *Voltaire et la Chine*. Aix-en-Provence, 1989.

Отнюдь не один Вольтер извлек массу пользы из этого пропущенного через иезуитские фильтры образа Китая для нападок на порядок вещей. Среди его выдающихся современников был и Дени Дидро, издатель «Энциклопедии», и философ Гельвеций. Эти мыслители были яркими представителями «радикального просвещения»: их взгляд на ориентализм был деструктивным с точки зрения христианского мира, ведь по их мнению, старый порядок вещей подлежал сносу для строительства нового. Вторая, менее радикально-революционная часть процесса, лучше всего представлена великим немецким философом **Готфридом Вильгельмом Лейбницем** (Gottfried Wilhelm Leibniz; 1646–1716).

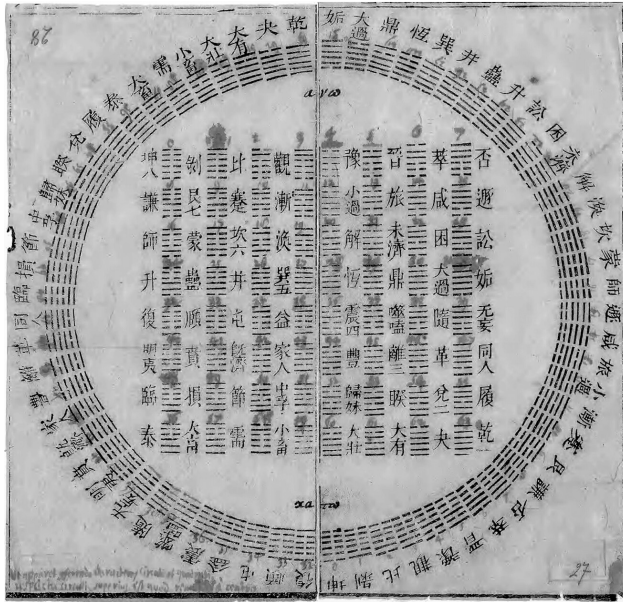
Лейбниц находился в прямом контакте с иезуитами и с ранней молодости интересовался известиями из Поднебесной; в его библиотеке содержалось пятьдесят книг о Китае и, в отличие от Вольтера, Лейбниц написал о нем две обстоятельные книги. Первая — *Novissima Sinica* (1697) представляла сборник докладов миссионеров, снабженный предисловием автора, а вторая, «Трактат о натуральной теологии Китая», вышла в 1713 г. и была посвящена китайской философии. В трактате автор, подобно Вольтеру, заявил, что китайцы выработали натуральную религию, основанную на здравом смысле, а не на откровении⁶³¹. Будучи более близкой к тогдашнему «истэблишменту» фигурой, чем Вольтер, Лейбниц не ставил задачу разрушения *status quo* в поисках гармонии, ведущей к консолидации религиозных и политических сил Европы. Он ратовал за принятие Китая в «союзники в борьбе, направленной на ниспровержение моральных и духовных барьеров, отделяющих человека от человека»⁶³².

Интерес к китайской философии привел Лейбница к анализу присущей ей метафизики и концепции универсальной гармонии, основанной на взаимном дополнении противоположностей (*Илл. 43*). Хотя до сих пор окончательно неясно, насколько Лейбниц был обязан именно китайской философии, существует ряд поразительно близких параллелей между его теорией монад, в которой все аспекты сущего во вселенной отображают все остальные и гармонически взаимодействуют, и китайской системой коррелятивного мышления, когда все части природы взаимодополняют друг друга при отсутствии влияния извне⁶³³.

⁶³¹ Leibniz G. W. *Writings on China*. Intr. and tr. by D. J. Cook and H. Rosemont (eds). Open Court, 1994.

⁶³² Guy, 1963. *Op. cit.* P. 87.

⁶³³ Cook D. J., Rosemont H. The Pre-established Harmony Between Leibniz and Chinese Thought. *Journal of the History Ideas*. 1981. No. 42:3. Pp. 253–267; Gare A. E. Understanding Oriental Cultures. *Philosophy East and West*. 1995. No. 45:3. P. 320;



Илл. 43. Схема гексаграмм «И Цзина», присланная Лейбницу
Иоахимом Буве. Рук. Лейбница по кругу дописаны арабские цифры
По: URL: https://en.wikipedia.org/wiki/I_Ching%27s_influence

Лейбниц преследовал экуменистские интересы — он занимался поиском универсального языка Адама и Евы, подобно многим выдающимся мыслителям эпохи, посвятившим себя изысканиям в области *lingua humana*. Ввиду того, что подобный язык должен был соответствовать наречию, данному человечеству Богом, он подразумевал проникновение в божественный промысел. Китай предлагал Лейбницу «подпорки» для поддержания этой идеи, главная из которых заключалась в пиктографической форме китайского языка, — ее можно было расценивать как более близкий к природе вариант, чем абстрактные алфавитные языки. Китайский язык вполне подходил на роль языка Адама.

Мысль о том, что довавилонский язык был скорее китайским, чем древнееврейским, мало согласовывалась с христианской догмой, но еще до Лейбница Френсис Бекон и Джон Уэбб открыто рассуждали о возможности того, что именно китайский был языком Адама в книге «Исторический опыт о возможности того, что язык Китайской импе-

Liu M.-W. The Harmonious Universe of Fa-tsang and Leibniz: A Comparative Study. *Philosophy East and West*. 1982. No. 32:1. Pp. 61–76; Mungello, 1989. *Op. cit.* P. 15; Nobili, 2000. *Op. cit.* P. 291–292, 496–505.

рии и был первозданным языком»⁶³⁴. Второй опорой теории Лейбница был бинарный символизм «И цзин», текста, построенного на трактовке сочетаний прерывающихся и непрерывных линий, составлявших триграммы *багуа*, способные предоставить гадавшему искомое руководство. «И цзин» представил Лейбницу неоднократно упоминавшийся французский иезуит **Иоахим Бувэ** (Joachim Bouvet; 白晋 / 白進, Бай Цзинь, или 明远, Минюань; 1656–1730), интересовавшийся нумерологией и увидевший в ней ключ к символическим системам, основу универсальной науки. Широко известно, что Лейбниц открыл бинарную числовую систему, ставшую позже основой компьютерного программирования, но это было не математическое упражнение, но часть более обширного проекта построения универсальной системы счисления. Он полагал, что такой язык мог навести мосты не только между враждующими религиозными течениями Европы, но и между народами Азии и Европы⁶³⁵.

Оставаясь верным своим протестантским корням, Лейбниц полагал, что, вычленив и сохранив все ценное в интеллектуальных традициях народов, он продемонстрирует совместимость всех философских систем, где Восток был бы представлен наравне с Западом. Этот интерес вылился в ряд практических последствий, включая основание Берлинского Научного общества в 1700 г., в чем ученый видел средство для «открытия Китая и культурного цивилизационного обмена между Китаем и Европой»⁶³⁶. Имелись у Лейбница и планы основания академии в Москве, для чего он собирался использовать наземный путь в Китай через Россию. Важность роли Лейбница в диалоге между Востоком и Западом часто недооценивают: его работы не были переведены даже на английский язык до 1977 г., однако Лейбниц «остаётся главным проводником азиатских идей в Европу XVII века»⁶³⁷. В любом случае, энтузиазм, с которым Лейбниц относился к Китаю, несомненно оказал влияние на современников.

Самым заметным среди этих современников был философ **Христиан фон Вольф** (Christian von Wolff; 1679–1754) — ученик Лейбница, ведущий выразитель идей рационального мышления в Германии, оказавший большое влияние на Канта. Вольф пристально изучал конфуцианство, особенно высоко оценивая его этическую сторону. В лекции, прочитанной в Галле-Виттенбергском университете в 1721 г., он провозгласил,

⁶³⁴ Webb J. *An Historical Essay Endeavouring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language*. L., 1669.

⁶³⁵ Mungello, 1954. *Op. cit.* P. 340–345; Roy O. *Leibniz et la Chine*. Paris: Varia, 1972.

⁶³⁶ Reichwein, 1925. *Op. cit.* P. 81.

⁶³⁷ Jacobson, 1969. *Op. cit.* P. 156.

что моральное учение конфуцианства, хотя и основано скорее на свете «натурального» разума, чем на откровениях, адекватно учению христианства. Лекция вывала ярость коллег-протестантов, добившихся увольнения и изгнания Вольфа из Пруссии. Позже его вернули, а эпизод послужил к его славе среди европейских философов, превратив в образец мученика за дело Разума⁶³⁸. И если экуменические планы Лейбница не привели к реальным результатам до самого основания ООН⁶³⁹, а его увлечение герменевтикой «И Цзин» основывалось на не вполне правильном понимании текста, то случай физиократа **Франсуа Кэне** (François Quesnay; 1694–1774) приводит к совершенно другому заключению: он был менее авторитетным философом, чем Лейбниц, но влияние его экономической теории на современный мир очевидно.

Термин «физиократия» означает «правление природы», а опубликованная в 1758 г. в *Tableau Economique* теория Кэне основывалась на вере в то, что богатство нации вытекает из земли и сельского хозяйства, а наиболее полное использование этого богатства зависит от предоставления производителям свободы от ограничений и вмешательства. То есть, что естественные законы рынка должны действовать свободно. Как и все остальное в природе, рынок — предмет естественного закона, и освобождение его развития от неестественных ограничений должно привести к достижению благосостояния и всеобщей гармонии. Кэне дошел даже до призыва к ниспровержению господствующей доктрины времени — меркантилизма, экономического партнера абсолютизма в политике. Весьма глубоко и влияние Кэне на теорию свободного рынка Адама Смита. Говоря о вкладе Кэне, часто забывают, что он был многим обязан Китаю, а вот в его время подобной ошибки не делали, называя «европейским Конфуцием». Трактат Кэне 1767 г. о Китае назывался «Китайский деспотизм», и на первый взгляд можно подумать, что в нем содержалась критика: действительно, такие реалии, как рабство, не соответствовали вкусам философа. Однако для французских философов слово «деспотизм» не было ругательным, на Китай смотрели как на модель приветствовавшего просветителями типа автократии. В нем видели деспотию, основанную не на прихотях властей, но на соблюдении закона, когда центральной заботой деспота было счастье народа.

Сам Кэне, подобно многим современникам, видел в Китае идеальное общество, способное послужить Европе моделью для подражания: «исходя из того, что было написано путешественниками в Китай, я

⁶³⁸ Lach D. F., 1953. *Op. cit.* Pp. 561–574.

⁶³⁹ Mungello, 1989. *Op. cit.* P. 134.

заклучил, что китайская конституция основана на мудрых и неоспоримых законах, за соблюдением которых следит лично император»⁶⁴⁰. Кэне находился под большим впечатлением от китайской образовательной системы, когда молодежь добивалась продвижения по служебной лестнице через экзамены, где приходилось выдерживать большую конкуренцию. Позже этот пример повлиял на введение соревновательных начал при подборе кандидатов на гражданские должности во Франции и Британии⁶⁴¹.

Использование Кэне примера Китая идет гораздо дальше. Самым прямым источником его вдохновения были заметки **Пьера Пуавра** (Pierre Poivre; 1719–1786), много путешествовавшего по Китаю в 1740–1756 гг. и создавшего лакированную картину Поднебесной как самой счастливой и организованной страны в мире, базировавшейся на самых близких к естественному порядку вещей принципах деятельности, в особенности, в аграрной сфере. Этот принцип сознательно поддерживался государством, стремившимся вдохнуть силы в сельское хозяйство и освободить его от налогового давления и госрегулирования. Все вместе выражало идею о том, что природа склоняется в сторону гармонии и баланса, следуя собственному *дао*, скорее чем насилию и ограничениям. В задачи императора входили не руководство и манипулирование экономикой, но забота о том, чтобы уважались природные, естественные пути, то есть, император играл в происходящем высоко символическую роль. Так, каждую весну он начинал посевной сезон, пройдя очистительный ритуал и собственноручно вспахивая первую борозду.

Природу должно уважать не потому что она божественна или священна (такой взгляд был бы странен у просветителей), но потому что, будучи саморегулирующейся системой, следуя собственным законам, она запрограммирована на положительное развитие. Мудрые правители знают, что на определенном уровне развития системы лучшая политика — не делать ничего. Эта политика была суммирована в центральной философской концепции недеяния *у-вэй* (無為), которую переводили на французский словами *laisser-faire*: «как законодатель, так и закон должен был признать принципы... естественного порядка, и... соблюсти китайский идеал недеяния, всегда вдохновлявший их правительственные теории»⁶⁴². Именно этот принцип

⁶⁴⁰ Schurmann F., Schell O., (eds.). *Imperial China: The Decline of the Last Dynasty and the Origins of Modern China, the 18th and 19th Centuries*. L., 1967. P. 113.

⁶⁴¹ О дискуссии по поводу влияния китайской экзаменационной системы на европейские дебаты см.: Lennon, 1999. *Op. cit.*; Teng Ssu-Yu. Chinese Influence on the Western Examination System. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1943. Pp. 267–312.

⁶⁴² Guy, 1963. *Op. cit.* P. 350.

вдохновил и Кэне, через своего ученика Адама Смита вошедшего в современную экономическую мысль с идеей невидимой руки экономистов⁶⁴³.

Подводя итоги, можно прийти к выводу, что китайская философская и политическая мысль достаточно органично вплелась в течение европейской политико-философской мысли при посредстве «переводчиков» — иезуитов, без трудов которых поступление идей в Европу было бы практически невозможно. Вполне естественно, что большое количество смыслов было «потеряно при переводе», и даже те мысли, которые иезуитам удалось донести до мыслящей европейской элиты в возможной неприкосновенности, были использованы, в целом, скорее как расширенная аргументационная база, а не как предмет отдельного изучения. Возможно, в рассматриваемое время именно такой подход к китайскому материалу был наиболее ценным, и мы бы не получили большого количества текстов, относящихся к золотому фонду полемической литературы эпохи Просвещения, не будь донесений и переводов, сделанных представителями ордена иезуитов.

Однако со временем синомания схлынула. Широко распространенный энтузиазм в отношении китайского исторического опыта никогда и никоим образом не был универсальным, по мере приближения к концу XVIII столетия он начал приходить в упадок; культы шинуазри и синофилии «вошли в натуральное русло и полностью потеряли импульс»⁶⁴⁴. Возрождение эллинизма, за которым в середине века последовали раскопки Помпеи, также отвлекло умы интеллектуалов. Повлияла на ситуацию и высылка из Китая христианских миссионеров в 1770 г. Еще большую роль в начавшемся процессе дистанцирования Китая от Европы сыграло растущее подозрение в том, что пропагандировавшийся европейскими синофилами образ этой страны был несколько раздут и картина китайской мудрости, политических и экономических институтов Поднебесной, ее моральной философии и религиозных практик была «несколько более лестна для Китая, чем это подтверждалось реальностью»⁶⁴⁵.

Определенная смена настроений различима среди философов-просветителей во второй половине XVIII в. на примере Дидро и Гельвеция,

⁶⁴³ Ibid. Pp. 341–359.

⁶⁴⁴ Dawson, *Op. cit.* P. 132.

⁶⁴⁵ Mackerras C. *Western Images of China*. НК, 1989. P. 41. Тем не менее работы Джозефа Нидэма и др. предполагают, что экзальтированные оценки китайской цивилизации были в определенных смыслах ближе к правде, чем негативные взгляды, которые стали превалировать в XIX в., и что Китай не только предполагался, но и в действительности во многих смыслах превосходил Европейскую цивилизацию периода Просвещения.

некогда бывших преданными адептами китайского культа, но подраставшими былой энтузиазм. Дидро, в своей Энциклопедии ставивший китайцев по меньшей мере на один уровень с европейцами по культуре и уровню развития цивилизации, стал относиться к рассказам об их повышенной моральности и превосходстве религиозной практики с раздражением — как к необъективным и ненаучным, предложив Европе взять на вооружение новую идею — идею «Благородного Дикаря».

Если уже **Гельвеций** (Claude Adrien Helvétius; 1715–1771) в “*De l’esprit*” («Об уме») приходит к осуждению ранее столь восхваляемого китайского деспотизма как воплощения просвещенной тирании, то в 1776 г. **Фридрих Гримм** (Friedrich Melchior, Baron von Grimm (1723–1807) и вовсе провозглашает поклонение Китаю избыточным и дурновкусным, настаивая на *не*просвещенности китайской деспотии, — именно этот взгляд воодушевил Монтескье, полагавшего, что китайское государство представляло собой тиранию, базировавшуюся на страхе, и что политическая свобода *per se* была неизвестна на Востоке в принципе. Однако наиболее влиятельный антикитайский голос, принадлежал **Жан-Жаку Руссо** (1712–1778). Образцом для подражания вслед за Дидро он видел Благородного Дикаря, тогда как китайцы, по его мнению, вели существование более искусственное и неестественное, чем его соотечественники-европейцы. В своей прославленной «Новой Элоизе» (*Nouvelle Heloise*) Руссо характеризовал Китай как еще один пример упаднической цивилизации, контрастирующей с дикарской естественностью, и утверждал, что «нет такого греха, которому они (китайцы) не были бы подвержены, ни одного преступления, которое было бы им неизвестно»⁶⁴⁶. И, наконец, **Николя де Кондорсе** (Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis of Condorcet; 1743–1794), в знаменитом «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» (1795), где давался очерк прогресса человеческой расы от варварства до просвещения, видел Китай обернувшимся спиной к свободе, — стеной на пути к политическому и моральному прогрессу.

Культура Китая, некогда казавшаяся гармоничной, провокативной и поставлявшей Европе свежие вызовы, теперь приобрела оцепенелый и апатичный характер в контрасте с предполагаемой жизнеспособностью, бодростью и прогрессивностью Европы, а синофилия уступила дорогу новому ориенталистическому увлечению — Индии⁶⁴⁷.

⁶⁴⁶ Цит. по. Reichwein. *Op. cit.* P. 94.

⁶⁴⁷ О синофилии в эпоху Просвещения см. также: Appleton W. *A Cycle of Cathay: The Chinese Vogue in England in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. NY, 1951 (о популярности Китая в Англии); Ching J., Oxtoby W. (Eds.) *Discovering China:*

ОБРАЗ КИТАЯ В ТРУДАХ НЕКОТОРЫХ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИХ ФИЛОСОФОВ XVIII–XIX вв.

*Езжайте в Пекин! Взгляните на могущественнейшего
из смертных, Конфуция, — он истинный
и совершенный образ Неба
— Пьер Пуавр*

Механизм формирования на быденном уровне представления о какой-либо стране чрезвычайно сложен. В течение долгого времени традиционный Китай оставался для европейцев чем-то вроде загадочного сфинкса. Так, английский исследователь Раймонд Доусон назвал свою знаменитую монографию, посвященную западноевропейским концепциям китайской цивилизации «Китайским хамелеоном»⁶⁴⁸. За семь веков, прошедших со времени путешествия в «большую область Катай» венецианского купца Марко Поло, приоткрывшего завесу таинственности над тем, что позже было проассоциировано именно иезуитами с Китаем, представления западноевропейского общества об этой стране менялись скачкообразно и чрезвычайно резко. Первые впечатления от Китая европейцы получили от купцов, путешественников, географов и позже от миссионеров. Описания увиденного ими, часто в идеализированном виде (у Г. Перейры, Гаспара да Круза и Мартино де Рады) послужили источником для оформления так называемой «китайской легенды», оказавшей определенное и немалое влияние на европейскую философию эпохи Просвещения.

Философы-просветители, использовавшие благодатный китайский материал не для китаеведческих исследований, а как аргумент в рассуждениях, для своих утилитарно-прикладных целей, сформировали мне-

European Interpretations in the Enlightenment. Rochester, Mass., 1992; Dawson R. *The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization*. Oxford, 1967; Edwardes M. *East-West Passage: The Travel to Ideas, Arts and Inventions between Asia and the Western World*. L., 1971; Franke W. *China and the West*. Oxford, 1967; Lach, 1977, *Op. cit.* Vol. 2, Bk. 2; Mackerras, 200. *Op. cit.*; Maverick L. A. *China, A Model for Europe*. San Antonio, Tex., 1946 (содержит перевод «Китайского деспотизма» Кэнэ); Pinot V. *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640–1740)*. Paris, 1932; Pullapilly C. K., Van Kley E. J. (Eds.). *Asia and the West: Encounters and Exchanges from the Age of Exploration*. Notre Damme, 1986; Reichwein, 1925. *Op. cit.*; Rowbotham A. H. The Impact of Confucianism on Seventeenth-Century Europe. *The Far Eastern Quarterly*. 1945. No. 4:5.

⁶⁴⁸ Dawson R. *The Chinese Chameleon. An analysis of European Conceptions of Chinese Civilization*. NY, 1967.

ние о Китае как о чрезвычайно своеобразной и экзотической стране. Однако, как бы серьезно ни относились европейские писатели и философы к китайской проблеме, как бы ни поражала нас и в XXI веке их осведомленность об истории Китая, о конфуцианском каноне и других письменных источниках Китая, все их не так уж и многочисленные изыскания по этому поводу все же пронизаны романтизацией экзотического Востока. Начиная с Марко Поло, через испанских и португальских путешественников, миссионеров и вплоть до Мальтуса, проходит преувеличенный слух о невероятном материальном процветании Срединной империи, о сказочной неограниченности ее природных ресурсов. Однако не только этнографически-описательная сторона исследования занимала рассказчиков и очевидцев, побывавших в Китае. Те же самые Перейра, Круз и де Рада восхваляют китайскую администрацию, через некоторое время это мнение находит поддержку у миссионеров-иезуитов — и в результате создается легенда об обществе, управляемом монархом исключительной добродетели и мудрости, об обществе с государственным устройством, близким к идеальному.

В дальнейшем роль информаторов о Китае переходит к английским миссионерам-протестантам. Мнения и информация таких деятелей протестантских миссий, как Мэдхерст и Легг, послужили причиной того, что на Китай стали смотреть как на **отклонение от нормального хода истории**, как на нечто застойное и неизменное, и именно это воззрение повлияло на гегелевскую характеристику Китая, а через него и на Карла Маркса. Эта характеристика находит определенное отражение и в некоторых современных исторических трудах. Так, увлечение Гегелем в кругах российской революционно-демократической народнической интеллигенции способствовало принятию его взгляда на Китай как на нечто диаметрально противоположное «нормальному» европейскому сознанию и ходу развития. Квинтэссенция этого взгляда на Азию в целом выражена в трудах «властителя дум» русской молодежи Виссариона Белинского, заклеившего массой уничижительных эпитетов азиатчину и особенно застойное китайское общество вместе с самими китайцами. Интересно проанализировать, как и почему сведения от людей, побывавших в Китае, преломились в трудах некоторых европейских философов XVIII–XIX вв., каковы гносеологические корни возникновения «китайской легенды», в каких целях использовался материал по Китаю европейскими философами.

Просветительскую, публицистическую, литературную и вообще гражданскую деятельность философов-просветителей характеризует стремление использовать весь доступный им конкретно-исторический

материал для достижения главной цели их работы — борьбы за просвещенную монархию, за совершенствование отношений между людьми, за достижение определенного социального прогресса, то есть за изменение структуры современного им общества, видевшейся им несправедливой. Для достижения таких целей требовался идеал, к которому нужно было стремиться, который можно было бы приводить в пример. Последовавший вслед за эпохой Великих географических открытий все возраставший интерес к странам дальним и народам неизвестным оказался благодатной почвой, для того чтобы указать заинтересованному в политике человеку такой объект для подражания. Три века тому назад страна, могущая быть носителем вожденных идеалов, лежала на Востоке, причем, чем более далеким был этот экзотический Восток, тем меньше было вероятности опровержения доносившихся оттуда восхитительных слухов о невероятном богатстве, роскошествах и совершенстве общественного устройства. Таковы были некоторые объективные причины возникновения интереса к странам Востока, а последствиями этого интереса явились не столько хладнокровно-созерцательные оценки бесстрастных наблюдателей, сколько попытки сравнить два мира с целью поучиться у более древнего и, вероятно, более мудрого.

Работы европейских философов-просветителей о Китае не могут быть названы собственно-историческими трудами, это философские спекуляции, основным посторонним аргументом авторов которых было восклицание Грибоедовского Чацкого «где ж лучше? — где нас нет».

Рассказ о вольтеровском восприятии Китая необходимо предварить хотя бы самым кратким напоминанием об этом человеке, именем которого зачастую называют весь просветительский XVIII в. В это время Франсуа-Мари Аруэ (1694–1778), известный миру под литературным псевдонимом **Вольтер**, безраздельно властвовал над умами прогрессивно настроенной европейской интеллигенции. «Ничто из того, что писал Вольтер, не ускользнуло от нас», — свидетельствовал Жан-Жан Руссо. Тем не менее Вольтер не смог бы занять внимание современников, если бы не говорил о том, что волновало в его время всех.

Обстановка в тогдашней Франции была губительной для нации, каждые три-четыре года наступал голод, страну потрясали хлебные бунты. Крестьяне, разоряясь, бежали из деревень, превращались в нищих-пауперов, зачастую непрочно пристраивались в городах. У короля было десять дворцов, а на их содержание тратилась четвертая часть государственных доходов. В стране насчитывалось четыре тысячи монастырей, 60 000 священнослужителей, столько же церквей, часовен. Духовенство и дворянство владели половиной национальных земель, причем, естественно,

половиной лучшей. Третье сословие страны было сковано политическим бесправием, и абсолютная монархия на глазах устаревала. Вольтер быстрее и острее других почувствовал, что социальные, экономические и политические условия жизни французского общества XVIII в. требовали некой модификации, если не ломки. Вместе с другими философами и писателями Вольтер содействовал идеологической подготовке того революционного взрыва, которые позже успешно расколол Францию на два противоборствующих лагеря. Нести свет знания и разума в массы — такой видели свою миссию просветители и просветительском движении в целом. Просветительство французских философов было особого порядка: они внедряли и пропагандировали политически окрашенные знания. Философия, история, наука и искусства существовали для них, потому что могли способствовать политической активности людей, наносили удары установившемуся неразумному порядку вещей, убеждали современников в необходимости перестроить жизнь на новых началах — на основе добра, свободы и справедливости. В августе 1754 г. барон **Фридрих Мельхиор фон Гримм** (Friedrich Melchior, Baron von Grimm; 1723—1807), один из авторов, воспитанных Вольтером, справедливо оценил роль своего учителя в европейском движении просветителей: «Если интерес к философии в наш век более широк среди народа, чем в любой иной век, то этим мы обязаны не нашим Монтескье, Бюффонам, Дидро, Д’Аламберам, сочинениям г-на де Мопертюи, а только г-ну де Вольтеру, который, наполнив философией свои пьесы и все остальные свои произведения, привил публике вкус к философии и научил огромное множество людей понимать ее достоинства и искать ее в сочинениях других авторов». Вот кем был для современников Вольтер, и не удивительно, что любая его мысль и идея подхватывались на лету, становились достоянием огромного множества людей, отпечатывались в их сознании, становились руководством к действию. Интересно то, как использовал кумир прогрессивной французской общественности китайский материал для критики современного ему общества и поучения соотечественников.

Пафос работ Ф.-М.-А. Вольтера, посвященных Китаю, направлен именно на стремление живописать идеальное общество и убедить современников приложить все усилия для подражания ему. Специального труда, посвященного Китаю, у Вольтера нет, однако он отводит китайскому вопросу значительную часть в своей «**Философии истории**»⁶⁴⁹. Одним из основных пунктов гражданской позиции Вольтера была ан-

⁶⁴⁹ Вольтер Ф.-М. *Философия истории*. СПб, 1868.

тиклерикальная деятельность. Главе XVIII в вольтеровской «Философии истории» предшествует материал, посвященный другим народам, однако и в предыдущих главах автор находит возможность подчеркнуть некую завидную гармонию, существовавшую в отношениях церкви и власти в Китае.

В современной философу Франции церковь отождествлялась с душегильницей свободной мысли, она насаждала невежество, предрассудки, всякого рода суеверия. «Раздавите гадину! Осмейтесь мыслить самостоятельно!» — призывал соотечественников философ, восставая против церковных догматов. С горечью отмечает Вольтер, что «из всех древних государств один Китай не был подчинен жреческому сословию... За этим исключением теократия господствовала почти всегда»⁶⁵⁰. Автор очень высоко ставит религиозное устройство китайской империи, с особенных удовольствии подчеркивая независимость императорского двора от духовенства. Вот отрывок из этой главы, передающий представления Вольтера о религии Китая:

«Их простая и величественная религия была свободной от всяких предрассудков и всякого варварства.... Императоры китайские сами приносили в жертву Богу Вселенной Шанг-Ти или Тиену — началу вещей — первые плоды полей, которые засевали собственными руками. Ни государственные перевороты, ни другие бедствия не могли повлиять на этот обычай, сохранившийся неприкосновенным в течение сорока веков.

Религию императоров и правительства никогда не позорило шарлатанство, никогда не возмущала вражда духовенства со светскими властями. Не бывало в ней нелепых нововведений, которые препирались между собой такими же нелепыми доводами и до ножей раздражали бы фанатиков противоположных партий: и в этом отношении китайцы превзошли все другие народы.

Конфуций их не придумывал ни новых философских теорий, ни новых обрядов. Он не считался у них боговдохновенным пророком, а был просто умный сановник, поучавший людей законам, которые существовали издавна. У нас толкуют иногда о какой-то религии Конфуция и толкуют, разумеется, вздор, потому что его религия была не какая-нибудь особенная, а та самая, какую исповедовали императоры и трибуналы и какую исповедовали древние мудрецы. Он не возвещал людям ничего таинственного и поучал их только добродетели»⁶⁵¹.

⁶⁵⁰ Ibid. С. 53.

⁶⁵¹ Ibid. С. 109–110.

Далее Вольтер приводит описание конфуцианского канона. Автору нельзя отказать в достаточно высокой степени осведомленности о нормах жизни в Китае, сведения взяты им не с потолка, и автор достаточно щепетилен, чтобы назвать свои источники — иезуитов Дю Альда и Пареннена⁶⁵². Ясно проглядывает и социальная направленность этого текста: философ противопоставит шарлатанству, вражде церкви и светской власти, легенде о боговдохновенном пророке, таинственным мистификациям. И уже здесь очевидно, что мнения Вольтера не были бесспорными для всех его современников, ясно также, что его суждения были не только его личным откровением. Философ не называет своих оппонентов, но надо было быть Вольтером и поднять голос в защиту и поддержку восхищенных отзывов, привозимых из Китая иезуитами, чтобы его представление о Китае стало почти общепризнанным. Следующим пунктом полемики Вольтера с противниками является тезис об атеистичности китайского двора и учения Конфуция. Здесь надо напомнить, что Вольтер был против церкви не в принципе, а в частности, не против ее существования, а против ее засилья, всеобъемлющего, вездесущего ее проникновения, и «если бы Бога не было, его следовало бы выдумать».

Какими же представляются Вольтеру действительно мудрые и поучительные каноны религии в идеале?

«В I Книге своей он [Конфуций. — Д. Д.] говорит, что для усвоения себе искусства править народом надо все дни свои посвящать собственному исправлению. Во II Книге он доказывает, что сам Бог напечатлел добродетель в сердце человека, что люди не рождаются злыми, а делаются такими впоследствии по собственной вине. III Книга его представляет сборник чистых житейских правил, и в этом сборнике нет ни нелепых аллегорий, ни вообще чего-нибудь такого, что могло бы унижить человечество. У Конфуция было 5 000 учеников; он мог бы сделаться главой могущественной политической партии; но он предпочитал поучать людей, чем управлять ими»⁶⁵³. Последняя фраза как нельзя более ярко демонстрирует то, какими категориями оперирует Вольтер, который представляется в этом отрывке весьма близким тому Конфуцию, которого он рисует своему читателю, ибо и сам на протяжении жизни только и занимался, что поучал людей и государей, не помышляя о том, чтобы «стать во главе политической партии». Далее автор опровергает мнение о том, что при дворе китайского императора господствует атеизм:

⁶⁵² Ibid. С.107, 112.

⁶⁵³ Ibid. С. 110.

«По какому праву можно приписывать ему [китайскому двору. — *Д. Д.*] безбожие, когда почти все его законы основаны на признании высшего существа, которое каждому воздает по делам его. Надписи на храмах китайских, с которых у нас сделаны самые точные копии, гласят следующее: “Бесконечному и безначальному началу вещей. Все сотворило оно и всем управляет. Бесконечно благо оно и бесконечно справедливо оно управляет вселенною, поддерживает и просвещает ее”.

В Европе не любили иезуитов, — продолжает Вольтер, — и упрекали их в лести безбожным китайцам. Некий француз Мегро, назначенный папой епископом... Кантона в Китае, был послан расследовать это дело на месте. Мегро этот, ни слова не понимая по-китайски, тем не менее, решился обвинить Конфуция в атеизме за следующие слова этого великого человека: “Небо дало мне добродетель, и человек никогда не может вредить мне”. Самый святой из наших святых никогда не высказывал истин более божественных, и если называть атеистом Конфуция, то надо признать атеистом и Катона, и канцлера Лопиталья», — не без ехидства добавляет автор⁶⁵⁴. Можно с уверенностью сказать, что именно религия и то место, которое, по мнению Вольтера, отводится ей в государстве, занимают его в главе о Китае более всего. Он чрезвычайно высоко оценивает тот факт, что «в истории их [китайцев. — *Д. Д.*] не упоминается ни о каком священническом сословии, которое когда-нибудь имело какое-нибудь влияние на законодательство страны, их история не восходит до тех времен, когда надо было обманывать людей, чтобы управлять ими»⁶⁵⁵. Именно по этому вопросу и происходила наиболее очевидная поляризация мнений в теоретической полемике образованных современников Вольтера.

Просветители понимали свободу как добровольное подчинение закону. Гражданский смысл имело для них и понятие «равенство». Во Франции это требование означало ликвидацию всевозможных сословных привилегий и неограниченной власти монарха. В противовес абсолютистскому произволу энциклопедисты выдвигали тезис о просвещенной монархии, приверженцами которой они в основном и были. Все свои чаяния они возлагали на государя как личность, полагая, что мудрый, добрый король, король-философ сможет инициировать и провести все необходимые перемены в общественной жизни. Отсюда характерное для всех авторов, обращавшихся к китайской тематике, восхищение китайским императором, его деятельностью и моральными ка-

⁶⁵⁴ Ibid. С. 112.

⁶⁵⁵ Ibid. С. 107.

чествами: «Еще в то время, когда мы шлялись небольшими шайками по Арденнским лесам, — самокритично замечает Вольтер, — огромная и многолюдная монархия их уже управлялась государем, который был отцом своего народа, и сорока законодательными трибуналами, на членов которых народ смотрел как на своих старших братьев... ...китайское правительство никогда не допускало его [учения об аде. — Д. Д.], и только увещевало людей соблюдать справедливость и почитать Небо. Оно полагало, что бдительная, разумная власть может оказать больше влияния на народные массы, чем религиозные догматы, которые всегда подлежат сомнению, кроме того, гражданский закон со своей практической санкцией имеет в народе больше значения, чем закон религиозные с его ссылками на неопределенное будущее»⁶⁵⁶.

Таким образом, в описании Вольтера огромная китайская империя предстает перед читателем как государство исключительной древности, спокойного процветания под сенью беспрекословного выполнения мудрого гражданского закона, достойной подражания нравственности. Это государство управляется истинным «отцом народа» — императором и «жреческое сословие» не претендует на сколько-нибудь значительное влияние на ход государственных дел.

Однако как ни заманчиво было бы счесть, что современники принимали выводы Вольтера за непреложную истину и присоединялись к его высокому мнению о Китае, надо отметить, что в опубликованной в 1767 г. «Защите дядюшки»⁶⁵⁷ философ снова вынужден отстаивать целый ряд положений, сформулированных в «Философии истории». Поэтому двенадцатая глава этого небольшого, но насквозь пропитанного ироничным полемическим задором произведения вновь озаглавлена «О китайцах». На этот раз спор идет уже о такой стороне вопроса, как древность китайского государства. Ценна эта маленькая глава и тем, что из нее мы узнаем имена миссионеров, давших Вольтеру основания быть уверенным в тех фактах, которые он доводит до сведения читателей: «Откуда это ожесточение в нашем противнике против китайцев и против всех здравомыслящих людей Европы, отдающих им должную справедливость? Этот варвар, не задумываясь, утверждает, что мелкие философы приписывают Китаю такую глубокую древность только для унижения Писания. Как! Неужели епископ Наваретта, Гонсалес де-Мендоса, Теннингиус, Луис де-Гусман, Семмедо и все другие миссионеры без исключения единогласно говорят, что китайское государ-

⁶⁵⁶ Ibid. С. 112.

⁶⁵⁷ Вольтер Ф.-М. Защита Дядюшки. *Философия истории*. СПб, 1868.

ство должно существовать более 500 лет только для того, чтобы уни- зить Писание? ...Когда же перестанут люди на краю нашего Запада отрицать все заслуги, искусства, обычаи народов Востока?»⁶⁵⁸ (как будто предвосхищает великий философ Эдварда Саида ☺) Нельзя не восхититься удивительным для человека XVIII в. отсутствием ксенофо- бии и открытостью. Вольтер также весьма высоко оценивает китайскую историографическую традицию и систему летосчисления, считая, что нелепо «оспаривать их хронологию, которую они признают единоглас- но, тогда как у нас до шестидесяти разных хронологических систем и, следовательно, в сущности нет ни одной»⁶⁵⁹.

Вольтер ни словом не выдает своего личностного отношения к ки- тайцам как таковым. Из рассмотренных произведений нельзя соста- вить определенного мнения о «национальном характере» китайского народа, можно только с уверенностью сказать, что философ китайцам симпатизирует.

Достойна внимания также и трагедия Вольтера в пяти действиях «**Ки- тайский сирота**»⁶⁶⁰, которую философ посвящает временам вторжения в Китай Чингисхана. Китайского в этой трагедии только место действия и действующие лица, в остальном же это типичная классицистическая трагедия, с борьбой между чувством долга и любовью, с нравственными страданиями демонического тирана, с верными вельможами и предан- ными им женами. Трагедия дает чрезвычайно обобщенное представле- ние о китайцах как о весьма добродетельных и честных людях, а о самом Китае как о «столице... и света удивленье»⁶⁶¹. Троны в Китае гордые, здания — прекрасные, а семья императора — «Божественная семья, что светом целых чтилась»⁶⁶². А вот что провозглашает жена «китайского вельможи духовного чина» Замти, Идаме:

«Родителей есть долг детей своих любить,
Детей же, в воле их беспрекословно быть.
Брак, вера, правда, честь — закон наш составляют,
Хранение здесь клятв издревле почитают.
Они у нас союз правления хранят,
Народы святостью сии законы чтят»⁶⁶³.

⁶⁵⁸ Ibid. С. 348.

⁶⁵⁹ Ibid.

⁶⁶⁰ Вольтер Ф.-М. *Китайский сирота*. СПб, 1788.

⁶⁶¹ Ibid. С. 2.

⁶⁶² Ibid. С. 8.

⁶⁶³ Ibid. С. 49.

В этом стихотворном реферате конфуцианского учения сказано мало, но утверждается незыблемость таких понятий, как брак, вера, правда, честь, заботливость родителей, благовоспитанность детей, верность данным клятвам, возведенные в закон и почитаемые народом. Основные представления о Китае Франсуа-Мари Вольтера были поддержаны другими просветителями, не столько добавлявшими новые черты в это описание, сколько уточнявшие некоторые детали.

Значительное количество глав в своем монументальном произведении «О духе законов» отводит Китаю **Шарль-Луи Монтескье**⁶⁶⁴. Шарль Луи де Секонда, барон де ла Бред де Монтескье (1689–1755) был одним из наиболее выдающихся французских просветителей, правоведом, романистом и философом. Основное программное произведение Монтескье — «О духе законов» (1748 г., русский перевод 1900 г.) — труд поистине энциклопедического характера, основанный на всемерном использовании сравнительного и сравнительно-исторического методов. Коротко остановимся на взглядах Монтескье на историческое развитие человеческого общества, как они описаны в его произведениях «Персидские письма», «Дух законов» и «Размышления о причинах величия и падения римлян».

По Монтескье, историческое развитие закономерно и логично, но эта закономерность коренится не в божественном промысле, а имеет некоторые естественные причины, как пишет философ, — физические и моральные, причем под последними он понимает психологические свойства людей. Такая позиция опровергает выводы пользовавшейся в то время большим влиянием концепции **Жака-Бениня Боссюэ**, в «Рассуждении о всемирной истории» назвавшего волю Бога единственным движущим началом исторических событий. «Дух законов» увидел свет в 1748 г. Произведению ставило перед собой цель воспроизвести «естественную историю» человеческих законов, вскрыть их предпосылки, установить условия возникновения и гарантии политической свободы — и наконец подвергнуть критике общественно-политический строй Франции с далеко идущей целью превратить ее население в разумных и патриотически настроенных граждан. Есть в позиции Монтескье и некоторые значительные отличия от остальных просветителей: он не пытается отыскать идеальных, раз и навсегда установленных законов и учреждений, соответствующих «разуму» и природе «естественного человека», как это делали многие другие просветители. По его мнению, государство являлось строго необходимым, естественно вырастающим

⁶⁶⁴ Монтескье Ш.-Л. О духе законов. *Избранные произведения*. М., 1955.

и развивающимся социальным организмом. Придерживаясь исторической точки зрения, Монтескье требует всестороннего изучения каждой общественной формы во всей ее конкретности⁶⁶⁵.

Наибольший интерес в произведении Монтескье представляют главы «О роскоши в Китае» и «Роковые последствия роскоши в Китае»⁶⁶⁶. Поистине удивительно поразительное научное предвидение, гипотеза, высказанная автором в крохотной главке «Роковые последствия роскоши в Китае». Вот одна из наиболее характерных цитат из этой главы:

«В Китае... женщины так плодовиты и народонаселение увеличивается с такой быстротой, что земля, как бы ее ни обрабатывали, едва может его прокормить. Поэтому роскошь там пагубна, и дух трудолюбия и экономии так же желателен, как в любой республике. Люди должны там заниматься производством предметов необходимости, избегая производства предметов роскоши»⁶⁶⁷. Автор относится в одобрением, если не с уважением к китайскому императору: «Вот образчик прекрасных указов китайских императоров. “Наши предки, — говорит один из императоров Танг, — держались того правила, что если есть мужчина, который не пашет, и женщина, которая не прядет, то кто-нибудь в империи вследствие этого страдает от холода и голода...” И в силу этого правила он повелел разрушить множество монастырей бонз»⁶⁶⁸. Отметим аналогичное Вольтеру отношение к церковникам и радостное признание автором того факта, что влияние их в Китае было ограничено.

«Третий император двадцать первой династии, которому показали несколько драгоценных камней, найденных в шахте, велел эту шахту закрыть, не желая обременять свой народ работой на дело, которое не могло доставить ему ни пищи, ни одежды. Наша роскошь дошла до того, — говорит Цивень-ди, — что народ украшает шитьем башмаки тех самых мальчиков и девочек, которых ему приходится продавать вследствие нищеты. Когда столько людей занято изготовлением одежды для одного, то как же быть людям, которые нуждаются в одежде; когда на одного, возделывающего землю, приходится десять, поедающих ее плоды, то как же быть людям, которые нуждаются в пище?»⁶⁶⁹ Эта цитата из некоего не вполне опознаваемого императора «Цивень-ди» кажется будто написанной просветителем вольтеровской закалки: последний риторический вопрос, заканчивающий главу, может быть с успехом задан совре-

⁶⁶⁵ История французской литературы. Т. I. С. 626–639. М.-Л., 1946.

⁶⁶⁶ Монтескье Ш.-Л. Избранные произведения. М., 1955. С. 246–248.

⁶⁶⁷ Ibid. С. 247.

⁶⁶⁸ Ibid.

⁶⁶⁹ Ibid.

менному Монтескье французу, что, вероятно, и было негласной целью автора. Однако отрывок этот дает нам возможность проследить смену некоторых представлений о Китае в среде просветителей: для Монтескье не все стороны китайской жизни так привлекательны, как для Вольтера: он признает мудрость императора и правильность его политики в отношении «бонз», тем не менее более реалистически он относится к возможностям природных ресурсов страны в соотношении их с численностью народонаселения (здесь, кстати, можно увидеть подходы к протомальтузианству), укоряет китайцев за нелепое несоответствие нищеты и попытки ее приукрасить.

Поистине удивительной, почти провидческой, с точки зрения человека, бывшего в области «китаеведения» того времени, мягко выражаясь, профаном, является следующая небольшая главка под номером семь «Роковые последствия роскоши в Китае». Монтескье пишет в ней: «Из истории Китая видно, что там было двадцать две сменивших друг друга династии, это значит, что Китай испытал двадцать две революции общего характера, не считая частных. Три первые династии были у власти довольно долго, потому что они управляли благоразумно и государство не было так обширно, как впоследствии. Вообще же можно сказать, что все династии начинали довольно хорошо. Добродетель, бдительность, осмотрительность необходимы в Китае; ими знаменовались начало правления каждой династии, но под конец они исчезали. Весьма естественно, в самом деле, что императоры, которые были воспитаны в суровой военной обстановке и только что низвергли с престола род, погрязший в наслаждениях, сохраняли добродетель, которая принесла им столько пользы, и страшились наслаждений, гибельные последствия которых они видели, но после трех-четырех таких государей преемники их снова начинают предаваться разврату, роскоши, праздности, наслаждениям. Они замыкаются во дворце, ум их слабеет, они рано умирают, семья клонится к упадку, сановники усиливаются, возрастает влияние евнухов, на престол начинают возводить только детей, **дворец становится врагом империи**, праздные люди, населяющие его, разоряют тех, кто трудится, наконец появляется узурпатор, который свергает или убивает императора — и основывает новую династию; третий или четвертый правитель этой династии уходит в тот же дворец на новое затворничество»⁶⁷⁰.

Текст говорит здесь за себя. Абстрагируясь от мелких, но занимательных деталей этнографического характера, автор поднимается

⁶⁷⁰ Ibid. С. 247–248.

здесь на высокий уровень обобщения и приходит к осознанию династийного цикла развития китайского общества. Итак, Монтескье тоже признает, что «добродетель, осмотрительность, бдительность, — необходимы в Китае», однако, не без оснований оговаривается, что похвальные качества эти присущи лишь нескольким первым императорам новой династии. Описание же последствий деградации императорской власти, хотя и другими словами, мы могли бы найти и в учебниках по истории Китая: это усиление сановников, возрастание влияния евнухов, противостояние императорской клики государству («дворец — враг империи»).

Рассмотрение представлений, имевшихся о Китае у некоторых французских просветителей, позволяет сделать вывод о том, что при общей позитивной оценке, которую давали устройству китайского общества и государства эти философы, их мнения сильно различались по вопросу о реальном положении народа в империи. Если Монтескье ясно видит нищету, существующую в низах, то Вольтер не обращает на нее внимания, и замечает лишь гармонию, царящую в отношениях между императором и его подданными. Как уже отмечалось, одинаково отношение в рассмотренных произведениях к императору, только у Монтескье оно спокойнее и ограничивается приведением «цитаты» из императорского указа, снабженной сдержанно положительным отзывом о нем. И, наконец, ясно прослеживается более реалистическое отношение к Китаю от Вольтера до Монтескье, видящего эту страну не только в розовом свете, а более приближенно к истинному положению вещей. Это был шаг вперед к Гегелю, который и переменял мнение современной ему общественности о Китае на почти противоположное.

С именем **Георга-Вильгельма Гегеля** связывается новый этап в формировании представлений европейцев о Китае. Именно его взгляды привели к тому, что об этом государстве, да и обо всем Востоке у европейцев сложилось мнение как о чем-то застойном, регрессивном, исполненном стагнации и неизменном. Почва для формирования этого мнения была подготовлена действовавшими в Китае английскими миссионерами-протестантами, т. к. конъюнктура политики Англии и прочих европейских хищников того времени требовала морального обоснования натиска на Китай, обоснования хозяйского поведения колонизаторов на Востоке и утверждения всеобъемлющего превосходства несущих «цивилизацию» людей Запада над народами Востока. Представляется достаточно интересным, что взгляд на Китай, сформулированный и привитый современникам Гегелем, доныне находит своих, правда, более модернизированных, поклонников.

Гегелевская концепция общечеловеческого развития исходит из того, что сущность истории заключается в последовательном раскрытии некой заданной априори всемирной идеи. По Гегелю, на первом этапе такую роль выполняли народы Востока (Китай, Индия, Персия, Египет), на втором — Греция, на третьем — Римская империя, на четвертом — романо-германский ареал. Конечный же вывод Гегеля заключается в том, что только в романо-германском духовном владычестве всемирная идея реализуется с максимальной полнотой. Гегелевское истолкование проблемы Запад-Восток приблизительно можно представить как несовместимость европейского начала (индивидуалистического, имманентного активного, волевого, не обремененного традициями и обычаями) с азиатским (родовым, безличным, пассивным, фаталистическим). По Гегелю, восточные народы, как бы «открывшие» всемирную историю, еще в глубокой древности остановились в своем развитии, а ход истории с тех пор связан исключительно с развитием европейской цивилизации. Таким образом, проблема «Запад-Восток» у Гегеля попросту сводится к антитезе «движение — застой».

Основным произведением, дающим нам возможность делать выводы об отношении Гегеля к Китаю, является «**Философия истории**»⁶⁷¹. В этом монументальном труде, в части первой «Восточный мир», Китаю отведен первый отдел. Однако еще раньше, во введении («Географическая основа всемирной истории») Гегель несколько раз останавливается на Китае: «История начинается с Китая и монголов, — считает автор, — государства, в котором господствует теократия. И в Китае и у монголов принципом является патриархальное начало, и притом таким образом, что в Китае оно развилось в организованную систему светской государственной жизни... В Китае монарх является властителем как патриарх... Все то, что мы называем субъективностью, сосредоточено в главе государства, который принимает решения, клонящиеся к благу и пользе целого. Этому светскому государству противостоит Монголия как духовное государство»⁶⁷².

Гегель начинает с того же, что выше уже отмечалось как характерная черта для всех авторов, писавших о Китае: он признает положительный характер императорской власти: «решения, клонящиеся к благу и власти целого», «... появляются величайшие и лучшие правители, к которым можно было бы применить выражение “премудрость Соломонова”; в особенности нынешняя маньчжурская династия отличалась духовными

⁶⁷¹ Гегель Г.-В. *Философия истории. Собрание сочинений*. Т. 8. М., 1935.

⁶⁷² Ibid. С. 108.

и телесными способностями...»⁶⁷³. Но и здесь не обходится без капли дегтя: начав с двусмысленного определения императорской власти как «патриархального», без оценки этого качества как положительного или отрицательного, Гегель осторожно обвиняет ее в субъективности, как нечто уже совершенно однозначно негативное. Для полноты первоначального представления философ мимоходом замечает, что «Китай совершенно специфически восточен; Индию мы могли бы сравнить с Грецией, а Персию с Римом»⁶⁷⁴. Не совсем ясно, зачем мимоходом сравнивать столь разные страны, как Греция и Индия, ибо как гласит немецкая пословица, которую некогда цитировал даже В. И. Ленин, «любое сравнение хромает», особенно историческое, но это не смущает Гегеля, ибо в «совершенно специфической восточности» Китая уже проглядывает вывод о его providенциальной застойности.

Собственно отдел I «Китай» опять начинается с признания того факта, что «Изложение истории должно начинаться с китайского государства, потому что оно есть древнейшее...»⁶⁷⁵. Казалось бы, хорошее начало, но вот какие выводы делает из этой неоспоримой предпосылки суровый критик азиатского прошлого человечества: «...Китай уже рано достиг такого состояния, в котором он находится теперь, потому что всякая возможность изменений исключена...»⁶⁷⁶. Автор не дает ответа на вопрос, почему такая возможность исключена для Китая и продолжает признавать пока еще в традиционном духе, что «нет народа, у которого существовал бы такой непрерывный ряд историографов, как у китайского». У авторов, так или иначе знакомившихся с Китаем, уважение к китайской историографической традиции весьма велико, и в этом Гегель не отличается от предшественников. Далее философ дает краткое изложение истории заинтересованности европейцев в Среднем государстве и несколькими штрихами обрисовывает происхождение китайского изоляционизма:

«Это государство уже рано обратило на себя внимание европейцев, хотя о нем существовали еще только неопределенные сказания. Оно всегда вызывало удивление как страна, совершенно самобытная, по-видимому, не имевшая никакой связи с другими странами. В XIII в. один венецианец (Марко-Поло) в первый раз исследовал Китай, но его рассказы были признаны баснословными. Впоследствии все то, что он сообщил о его обширности и величии, вполне подтвердилось.

⁶⁷³ Ibid. С. 120–121.

⁶⁷⁴ Ibid. С. 109.

⁶⁷⁵ Ibid. С. 111.

⁶⁷⁶ Ibid.

Полная организованность населения и разработанное до мельчайших подробностей государственное управление вызывало удивление европейцев, и, в особенности, изумляла та точность, которою отличаются исторические труды.

Сношения Китая с Западом начались приблизительно в 64 г. после Р.Х. Тогда, по преданию, китайский император отправил послов, для того чтобы они посетили западных мудрецов. Через двадцать лет после этого один китайский генерал дошел до Иудеи; в начале VIII в. после Р.Х. в Китай прибыли первые христиане...»⁶⁷⁷.

Весьма досадно, что, в отличие от своих французских предшественников, Гегель не указывает источники информации, поэтому остается неизвестным, на каком основании он сделал вывод о том, что «китайская традиция восходит к периоду за 3 000 лет до Р.Х.», равно как и совершенно не ясно, кем был тот «один китайский генерал», который дошел до Иудеи. Однако все эти факты не вредили Китаю во мнении слушавших лекции Гегеля студентов.

Далее философ обосновывает свой тезис о семейственности устройства китайского государства. «Главное стремление китайцев заключается в том, чтобы иметь детей, которые могли бы похоронить их с почестями, чтить их память после смерти и украшать гроб... Эта семейная обстановка также является основой государственного строя, если может быть речь о таковом. Хотя император обладает правами монарха, который стоит во главе государственного целого, однако он осуществляет эти права так, как их осуществляет отец по отношению к своим детям. ...Эта отеческая заботливость императора и дух его подданных как детей, которые не выходят из морального семейного круга и не могут получить для себя самостоятельной и гражданской свободы, делают целое [Китай. — Д. Д.] таким государством, в котором управление и поведение являются моральными и в то же время совершенно прозаическими, т. е. рассудочными без свободного разума и фантазии»⁶⁷⁸.

Этот отрывок из произведения Гегеля отличается от просветительских изысканий довольно размытыми обвинениями, такими, как отсутствие «свободного» разума и фантазии, при этом Гегель занимается довольно неблагоприятным занятием, пытаясь автоматически перенести понятия, характерные для одного государственного устройства и менталитета, на другое. В самом деле, в позиции Гегеля наблюдается ярко выраженный «этнографический» взгляд снаружи. Позиция эта довольно неблагодар-

⁶⁷⁷ Ibid. С. 111–113.

⁶⁷⁸ Ibid. С. 117.

на сама по себе, т. к. у Гегеля она сводится к стремлению обличить и показать, насколько «там» не лучше (просветители), а хуже, чем у «нас», философ не ставит перед собой задачи понять, почему «там» *не так*, как у нас, и какое вообще положение вещей должно быть критерием, печкой отсчета. В этом отношении Гегель постоянен, и даже признавая некоторые положительные с его точки зрения черты государственного устройства в Китае (позитивная оценка императора, наличие квалификационных экзаменов и т. д.), он все же находит возможность уколоть, если и не сам Китай, то хотя бы китайцев.

«Благодаря этому [экзаменам. — Д. Д.] появляются величайшие и лучшие правители, к которым можно было бы применить выражение премудрость Соломонова; в особенности нынешняя маньчжурская династия отличалась духовными и телесными способностями... ..в Китае существует почва для такого [Соломонова. — Д.Д.] правления, и оно необходимо там, поскольку справедливость, благосостояние и безопасность целого основана на едином импульсе, исходящем от верховного главы иерархии. ...Кроме императора у китайцев ...не существует привилегированного сословия, дворянства. ...все считаются равными, и в управлении принимают участие только те, у кого есть способности к этому. Т. е. сановниками назначаются только научно образованнейшие лица. Поэтому на китайское государство часто указывали как на идеал, который должен был бы даже служить образцом для нас»⁶⁷⁹.

Это «для нас» достаточно наглядно демонстрирует позицию автора. Однако и Гегель оказался в плену у заманчивого ореола равных возможностей, который несла на себе китайская экзаменационная система, что позволило ему сделать вывод об отсутствии в Китае какого бы то ни было привилегированного сословия. Дальше мы увидим, что и этот вывод Гегель оборачивает для дальнейшей критики китайского общества. Вот то представление, которое дает автор читателю об управлении государством в Китае: «Так как в Китае господствует **равенство, но нет свободы**, то деспотизм оказывается необходимым образом правления». Не дав читателю опомниться, Гегель продолжает: «... все управление предоставлено иерархии чиновников...» и полностью возлагает на императора ответственность на состояние дел в империи: «... император есть центр, вокруг которого все вращается и к которому все возвращается, и следовательно от императора зависит благосостояние страны и народа... если же личность императора не отличается... безусловной моральностью, трудолюбием, выдержкой,

⁶⁷⁹ Ibid. С. 118.

достоинством и энергией, то все ослабевает, управление сверху до низу приходит в расстройство и во всем проявляются небрежность и произвол»⁶⁸⁰.

Гегель далее обращается к подробностям социально-бытового плана и рассказывает несколько анекдотов о том, насколько у китайцев не развито чувство чести (телесные наказания, производимые на людях, не смущают гордости наказуемого), купля-продажа членов семьи и в то же время чрезвычайная чувствительность китайцев к оскорблениям, за которые они мстят самоубийством. Прodelав несколько довольно поверхностных экскурсов в историю, быт, нравы и общественную жизнь Китая, Гегель заключает, в отличие от просветителей, уделив значительное внимание характеру китайского народа.

«Таков характер китайского народа со всех сторон, — завершает автор свое исследование, — его отличительной чертой является то, что ему чуждо все духовное: свободная нравственность, моральность, чувство, глубокая религиозность и истинное искусство. Император всегда обращается к народу с величием, отеческой добротой и нежностью, но народ всегда проявляет лишь наихудшее самомнение и считает себя созданным лишь для того, чтобы влачить колесницу мощи императорского величия, отягощающее его бремя представляется ему его неизбежной участью, и ему не кажется ужасным продавать себя в рабство и жить в неволе. И если не существует различий, обусловливаемых происхождением, и всякий может достичь высших должностей, то именно в этом равенстве сказывается не признание глубокого значения человеческого достоинства, достигаемое путем борьбы, а **низкое самомнение, еще не дошедшее до установления различий**»⁶⁸¹. Так заканчивается глава О Китае в гегелевской «Философии истории», и история Китая в описании классика не создает впечатление философичности, скорее страдая довольно контрастной в сравнении с энциклопедистами веком раньше поверхностностью и подстрочной апологетикой современных Гегелю нравов. Произведение кажется пропитанным политической конъюнктурой, и не удивительно, что его взгляд разделило столь значительное количество людей в Европе. Религию Китая Гегель называет ее «**Религией в-самом-себе-бытия**».

Чтобы осознать, насколько велико было влияние Гегеля на современников и последователей, интересно вспомнить нашего соотечественника **Виссариона Григорьевича Белинского**: «Все его [Китай. —

⁶⁸⁰ Ibid. С. 131.

⁶⁸¹ Ibid. С. 132.

Д. Д.] изобретения стали на полдороге, все учреждения окаменели при возникновении своем, и он сам — трехмесячный ребенок с седыми волосами, с желтой, морщиноватою, как печеное яблоко, кожей, с сгорбленным станом... сами китайцы всеми мерами поддерживают самое безусловное status quo в своем государстве, которое при отступлении от условий старинного своего быта, приемля новые открытия и обычаи, должно разрушиться, как набальзамированный труп в свинцовом гробе разрушается от прикосновений к нему воздуха ...спокойных государств только два в мире — Китай и Япония; но лучшее, что производит первый, — это чай, а вторая, кажется, — лак: больше о них нечего сказать»⁶⁸².

Закljučается эта статья апофеозом Европы: «Год для Европы — век для Азии; век для Европы — вечность для Азии. Все великое, благородное, человеческое, духовное взoшло, выросло, расцвело пышным цветом и принесло роскошные плоды на европейской почве. Разнообразие жизни, благородные отношения полов, утонченность нравов, искусство, наука, порабощение бессознательных сил природы, победа над материей, торжество духа, уважение к человеческой личности, святость человеческого права, — словом, все, во имя чего гордится человек своим человеческим достоинством, через что считает он себя владыкою всего мира, возлюбленным сыном и причастником благодати Божией, — все это есть результат развития европейской жизни. **Все человеческое есть европейское, и все европейское — человеческое**»⁶⁸³.

Ничего нового о Китае Гегель практически не написал, а старые свидетельства сумел вывернуть таким образом, что Китай стал действительно похожим на красочное физиологическое описание Белинским трухлявого старца «с морщиноватою кожей»: **«Какая отвратительная картина унижения, лести, подлости, покорной рутины, безответной бездарности... Настоящий Китай»**⁶⁸⁴.

Эти этнопсихологические изыски Гегеля представляются, однако, слегка надуманными и не вполне правомерными. Подводя итог тому вкладу, который сделал Гегель в узнавание европейцами Китая, следует признать, что новых данных он почти не привел, однако сумел преподнести старые таким образом, что отношение к Китаю и к народу, его населяющему, изменилось в негативную сторону.

⁶⁸² Белинский В. Г. *Собрание сочинений*. Т. IV. М. 1978. С. 18.

⁶⁸³ Ibid. С. 20.

⁶⁸⁴ Ibid. С. 477.

Философские идеи довольно быстро стали находить отражения в западноевропейской и русской литературе конца XIX – начала XX в. Если в трудах философов Китая посвящались главы, то в романах, повестях и пьесах Китай использовался либо как сравнительное средство, либо как красочный мазок, красиво подцвечивавший серую реальность.

Таким ярким и многоцветным пятном на будничное полотно повествования о преуспевающем клане лондонцев Форсайтов является **китайская гостиная Флер Форсайт** с ее живым украшением и олицетворением Китая — пекинесом Тинг-а-Лингом. Вот несколько цитат: «Все в порядке, — как будто говорил он, — тут у вас слишком много всяких чувств и тому подобное — в Китае их нет». (Тегелевская идея «бесчувственности» китайцев). «Китайцы знают, чего им надо; они уже пять тысяч лет как не вмешиваются в чужие дела!» (Изоляционизм). «Китайцы умеют делать все, чего не умеем мы!» (признание своей беспомощности, скорее чем комплимент китайцам). «Китайская собачка, деликатно наморщив ноздри, попятилась. Во всей ее повадке сквозило хитрое осуждение. «Щенята, — казалось, говорила она, — у нас в Китае это тоже бывает. Мнение свое оставляю при себе»».

Вот, какое замечание о китайском изоляционизме бросает **Чацкий**:

«Ах! Если рождены мы все перенимать,
Хоть у китайцев бы нам несколько занять
Премудрого у них незнания иноземцев».

Героиня романа братьев Гонкур «**Актриса Фостен**», неожиданно падая из обстановки парижской артистической богемы в роскошный не-китайский особняк английского лорда, определяет все эти роскошества как «китайщину» — слово, которое можно назвать символом того, как использовали писатели китайскую бутафорию в своих произведениях, хотя за ним, скорее всего, стоит все та же шинуазри.

Многие произведения европейских писателей фрагментарно наводнены китайскими веерами, болванчиками, даже у **Маркса** в «**Капитале**» есть небольшое отступление о пляшущих китайских столиках (смешение увлечения в тогдашних интеллигентских кругах спиритизмом с простыми китайскими столами с двойной вертящейся столешницей) («Напомним, что Китай и столы начали танцевать — pour encourager les autres [для ободрения других] — как раз в то время, когда весь остальной мир казался находящимся в полном покое. Капитал. Книга 1. Глава 4. Товарный фетишизм и его тайна).

Целые легионы маленьких китайских слуг окружают прекрасных дам в романах и даже в романсах. Китайчонок Ли Александра Вертинского, прошедшего в Китае не один год своей жизни, и привезшего оттуда жену, был самым ярким из этих китайчат. Интересно и то, что **Ала ад-дин**, счастливый обладатель волшебной лампы и царевны Будур, тот самый Ала ад-дин, который не без оснований ассоциируется у каждого порядочного читателя «Тысячи и одной ночи» с магрибинцами, гаремами, диванами и султанами, был, «говорят, о счастливый царь, в одном городе из городов Китая сыном жившего в бедности портного».

М. А. Булгаков не в пример многим исследователям, писавшим о китайцах, сделал изящную и ненадуманную попытку взглянуть на мир (а именно на послереволюционную Россию) глазами китайского «ходи» в крохотной повести «Китайская история. Шесть картин вместо рассказа.

«Ходя зажмурил глаза, и тотчас же всплыло перед ним очень жаркое круглое солнце, очень желтая пыльная дорога, в стороне, как золотая стена — гаолян, потом два раскидистых дуба, от которых на растрескавшейся земле лежала резная тень, и глиняный порог у фанзы. И будто бы ходя-маленький сидел на корточках, жевал очень вкусную лепешку, свободной левой рукой гладил горячую, как огонь, землю. Ему очень хотелось пить, но лень было вставать, и он ждал, пока мать выйдет из-за дуба. У матери на коромыслах два ведра, а в ведрах студеная вода...

Ходю как бритвой резануло внутри, и он решил, что опять он поедет через огромные пространства. Ехать — как? Есть — что? Как-нибудь. Китай-са... Пусти ваг-о-о-н».

Основной целью авторов, обращавшихся к китайской тематике, было привлечение всевозможного побочного и косвенного материала для доказательства своих политико-философских тезисов. На направленность «китаеведческих исследований» в основном влияла политическая конъюнктура. Необходимо еще раз подчеркнуть достаточно высокий уровень знаний европейских философов о китайской историографии и истории. Здесь уместно сослаться на влияние, оказанное на европейский авторов поставщиками информации о Срединной империи, которые представляли в их распоряжение не только сухие бесстрастные отчеты, но и сами так или иначе оценивали подмеченные факты. Анализируя диалектику становления представлений о Китае, можно отметить, что развитие медленно, но верно шло от одной крайности (идеализация) к другой (отвержение достижений китайской цивилизации).

«ШАРАВАДЖИЗМ»: ОТ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ЛАНДШАФТА
К ЛАНДШАФТНОМУ ПАРКУ

*Когда Вольтер пьет кофе из Аравии в чашке из Китая,
он чувствует, как расширяется его исторический горизонт*
— неизвестный автор

В ряде востоковедных работ, посвященных европейской рецепции образа Китая⁶⁸⁵ и креативной переработке на Западе идей, пришедших из конфуцианства и даосизма, освещается значительный энтузиазм французских философов-просветителей в отношении Китая и его имиджа, принесенного в Европу во многом трудами миссионеров-иезуитов и других европейских путешественников (в свою очередь, автор достаточно подробно писала об этом ранее⁶⁸⁶. Однако когда мы отдаем должное вкладу свидетельств европейских миссионеров и путешественников, послуживших посредниками при передаче конфуцианской мысли на Запад, мы обычно останавливаемся на французском Просвещении, делая особый упор на рецепцию конфуцианских идей в философии и политической мысли.

Интересно коротко рассмотреть взгляды британских коллег французских просветителей (уже в XVII в. мы находим там свидетельства растущего интереса к философии и социальной организации Китая) и проследить не только идеологические положения, сближавшие английских деистов с китайскими *literati* — конфуцианскими учеными, но и то, как эти теоретические посылки отразились в столь конкретном поле, как искусство, в частности, искусство паркового строительства.

Интерес английских деистов к китайским реалиям отражал многие темы, горячо обсуждавшиеся во Франции. Так, английский государственный муж, эссеист и дипломат Уильям Темпл (William Temple; 1628–1699) в эссе «*Upon the Gardens of Epicurus*», писал, что «можно до бесконечности перечислять все прекрасные порядки [Китая], кажушиеся изобретенными специально для максимального использования здравого смысла и мудрости, и присутствующие в Китае в больших масштабах, чем у любого другого правительства в мире»⁶⁸⁷. С Темплом соглашался

⁶⁸⁵ Jacobsen S. G. Chinese Influences or Images? Fluctuating Histories of How Enlightenment Europe Read China. *Journal of World History*. 2013. Vol. 24. No. 3. Pp. 623–660.

⁶⁸⁶ Дубровская, 2018b.

⁶⁸⁷ Sir William Temple upon the Gardens of Epicurus, With Other XVIIth Century Garden Essays. *Biodiversity Heritage Library*. URL: <https://www.biodiversitylibrary.org/item/65658#page/10/mode/1up> (дата обращения: 07.09.2020).

архитектор и упоминавшийся ранее автор первой китайской грамматики Джон Уэбб (John Webb; 1611–1672), чья работа по соотношению идеи о языке Адама и китайского языка рассматривалась в той же статье⁶⁸⁸: «Если когда-либо какой-либо монарх в мире и конституировался в соответствии с... диктатом здравого смысла, можно смело сказать, что таковым был китайский [император]»⁶⁸⁹.

Действительно: в интеллектуальном ландшафте европейской просветительской учености XVII–XVIII вв. Ла-Манш представлял собой не преграду для распространения идей, а настоящий канал их распространения. Ряд французских просветительских трудов был переведен на английский язык; к их числу принадлежала, например, опубликованная в 1691 г. анонимная работа, озаглавленная «Мораль Конфуция, китайского философа»⁶⁹⁰. Приблизительно в это же время на английском языке появляются переводы китайской классики с латыни “Confucius Sinarum Philosophus”⁶⁹¹. Эти издания, наряду с описаниями путешественников на Восток, среди которых выделяются работы архитектора Уильяма Чэмберса (William Chambers; 1723–1796)⁶⁹², совершившего три путешествия в Китай, напятили не только воображение общественности, но и умы тогдашних мыслителей⁶⁹³.

Наиболее живо отозвалась на китайские идеи группа британских мыслителей-деистов, часто для аргументации своих взглядов обращавшихся к конфуцианской философии. Деисты верили в естественную религию, отвергавшую авторитет церкви и церковные откровения, говоря о «свете разума», изначально присущем любому человеку. Эта философская позиция отвергала откровение как источник конфессионального знания, утверждая, что разума и наблюдения за живой природой и миром вполне достаточно для признания существования некоего

⁶⁸⁸ Дубровская, 2018b.

⁶⁸⁹ Цит. по: Marshall P. J., Williams G. *The Great Map of Mankind: British Perceptions of the World in the Age of Enlightenment*. L., 1982. P. 32.

⁶⁹⁰ *The Morals of Confucius, a Chinese Philosopher Who Flourished above Five Hundred Years before the Coming of Our Lord and Saviour Jesus Christ: Being One of the Most Choicest Pieces of Learning Remaining of That Nation*. L., 1691. URL: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A34265.0001.001?view=toc>. (дата обращения: 08.09.2020).

⁶⁹¹ Meynard Th. *Confucius Sinarum Philosophus* (1687): The First Translation of the Confucian Classics. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. 2012. Vol. 75, No. 2. Pp. 420–422.

⁶⁹² Чэмберс знаменит, в частности, своей высокой пагодой, построенной в Королевских ботанических садах Кью (Royal Botanic Gardens, Kew) в Ричмонде-на-Темзе.

⁶⁹³ Chambers W. *Designs of Chinese Buildings, Furniture, Dresses, Machines, and Utensils. To which is annexed, a Description of their Temples, Houses, Gardens*. L., 1757.

Высшего существа или создателя вселенной⁶⁹⁴. Идеи, существовавшие в европейской мысли со времен Фомы Аквинского (1225–1274), признававшего два источника познания Бога — откровение и «естественный разум», получили дальнейшее развитие в эпоху Просвещения в Британии и Франции, где философы пришли к отрицанию откровения как источника знания и обратились к разуму как к мере вещей. Деисты утверждали, что в своей мировоззренческой основе взгляды китайских *шэньши* совпадали с их собственным пониманием мира. Действительно, по мнению Дэвида Юма (David Hume; 1711–1776), китайцы как народ были (за исключением квакеров) «единственным цельным массивом деистов во вселенной»⁶⁹⁵.

На британской почве идеи деистов впервые развил военный, дипломат, историк, поэт и философ религии лорд **Эдвард Герберт Чербурский** (Edward Herbert, 1st Baron Herbert of Cherbury, 1582–1648). Герберт полагал, что определенные фундаментальные, основанные на разуме, религиозные верования являли собой универсальное достояние человечества, будучи базовыми для любых институализированных религий, тогда как этнические и конфессиональные различия в вере — всего лишь модификации универсально приемлемой истины. Чтобы доказать эту достаточно еретическую для тех времен идею деисты пошли дальше и заявили, что Ветхий Завет никак не мог представлять собой старейший религиозный текст или являться словом Бога, будучи лишь одним из многих источников религиозной истины. Из этой посылки логически вытекало, что и христианство входило в число множества религий, базировавшихся на универсальной мощи человеческого разума, и не могло претендовать на монополизацию истины. Все эти положения весьма сильно резонировали с идеями китайской натурфилософии в переложении иезуитов и философов-просветителей.

К поддержке взглядов ранних последователей деизма позже вернулся **Мэтью Тиндал** (Mathew Tindal; 1657–1733), наиболее продвинутый ученый из всех британских деистов, снова подчеркнувший, что совпадающие с христианскими моральные учения конфуцианства базировались на рациональных, а не «откровенческих» основах. Тиндал положительно

⁶⁹⁴ См., например, Gomes A. W. Deism. *The Encyclopedia of Christian Civilization*. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9780470670606.wbecc0408> (дата обращения: 08.09.2020).

⁶⁹⁵ “On the other hand, our Sectaries, who were formerly such dangerous Bigots, are now become our greatest Free-thinkers; and the Quakers are, perhaps, the only regular body of Deists in the universe, except the Literati, or the Disciples of Confucius in China”. Hume, 1898. *Op. cit.* P. 147.

воспринял идею Лейбница, высказавшегося в пользу присылки миссионеров из Китая в Европу, и пришел в результате к следующему смелому заявлению: «Я далек от мысли, что максимы Конфуция и Иисуса Христа различаются, и полагаю, будто простые и ясные максимы первого помогут проиллюстрировать более смутные идеи второго»⁶⁹⁶.

Однако наиболее очевидно в этот период влияние Китая на Британию в культурной и художественной сферах, тесно связанных с историей философской мысли эпохи Просвещения. В более широком контексте рецепция мотивов китайского искусства в материковом европейском искусстве периодов барокко и рококо хорошо известна, особенно в живописи таких гигантов, как Антуан Ватто (1684–1721)⁶⁹⁷ и Франсуа Буше (1703–1770)⁶⁹⁸. Хорошо известно, что шинуазри (*chinoiserie*), роскошная адаптация китайских течений в архитектуре, мебели, керамике и текстильных дизайнах, безудержно расцветавшая по обоим берегам Ла-Манша в XVII и XVIII вв., была встречена европейской культурой и искусством с большим энтузиазмом⁶⁹⁹. Несколько хуже исследовано влияние Китая на возникновение романтического сентиментализма середины XVIII в. Между тем, в первую очередь шинуазри значительно повлияла на развитие акварели, например в творчестве рожденного в Санкт-Петербурге английского художника **Александра Козенса** (Alexander Cozens; 1717–1786) и его сына Джона Роберта Козенса (John Robert Cozens; 1752–1797)⁷⁰⁰. В романтический период акварель превратилась в популярную форму художественного

⁶⁹⁶ Цит. по: Appleton W. *A Cycle of Cathay: The Chinese Vogue in England in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. NY, 1951. P. 50. Более полное описание взаимоотношений между деизмом и ориентализмом, см. в: Halbfass W. *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany, NY, 1988, pp. 171–172 и Leites E. *Confucianism in Eighteenth-Century England: Natural Morality and Social Reform. Philosophy East and West*. 1968. No. 2. Pp. 143–160.

⁶⁹⁷ Scott K. Playing Games with Otherness: Watteau's Chinese Cabinet at the Château de la Muette. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 2003. Vol. 66. Pp. 189–248.

⁶⁹⁸ Stein P. Boucher's Chinoiserie: Some New Sources. *The Burlington Magazine*. 1996. Vol. 138, No. 1122. Pp. 598–604.

⁶⁹⁹ См., например: Чжан Шэнцин (張省卿). *Восток, просвещающий Запад, — китайские элементы в ландшафтных садах XVIII в. Ворлиц в Германии* (東方啓蒙西方 — 十八世紀德國沃里茲 (Wörlitz) 自然風景園林之中國元素). Тайбэй, 2015; Eerdmans E. The International Court Style: William & Mary and Queen Anne: 1689–1714, The Call of the Orient. *Classic English Design and Antiques: Period Styles and Furniture; The Hyde Park Antiques Collection*. NY, 2006. Pp. 22–25; Honour H. *Chinoiserie: The Vision of Cathay*. L., 1961.

⁷⁰⁰ Sloan K. Alexander Cozens and Amateurs Drawn to Etch. *Print Quarterly*. 2011. No. XXVIII. Pp. 405–409.

выражения и позже подверглась существенному влиянию традиционной китайской техники рисования, восприняв методы, выражавшиеся в и спонтанных отношениях между художником и природным окружением⁷⁰¹. Так, мемуарист и учитель фехтования Генри Анджело (Henry Charles William Angelo; 1756–1835), учившийся у Козенса в Итоне, писал о его методе: «Козенс стремительно наносил на несколько листов бумаги серию случайных клякс и мазков черного, коричневого и серого цвета, которые, после смешения, отпечатывал на другой бумаге и, используя свое богатое воображение и некоторое количество талантливейшей обработки, превращал их в романтические скалы, леса, башни, шпили, домики, реки, поля и водопады. Голубые и серые кляксы становились горами, облаками и небом»⁷⁰².

Второй и более важный аспект влияния — эволюция так называемого англо-китайского сада, сыгравшая значительную роль в переходе от идеалов классического формализма и регулярности, доминировавших в эпоху Просвещения, к чувству большей естественности и свободы.

По свидетельству британско-канадского историка искусства Майкла Салливана (Michael Sullivan; 1916–2013), образ китайского сада, завезенный в Европу **Уильямом Чэмберсом**, помог в формировании негативной реакции на формальные геометрические французские парки, соответствовавшие на тот момент английскому вкусу⁷⁰³. Некоторые критики полагают, что эта перемена возымела решающее влияние на зарождение романтического отношения к природе⁷⁰⁴, и, по мнению немецкого экономиста и историка, определявшего культурную политику Социал-демократической партии Германии, а позже борца с нацизмом Адольфа Райхвайна (Adolf Reichwein; 1898–1944), в результате огромного резонанса, который получили основанные на китайских впечатлениях труды Чэмберса и деистов, произошла не только революция в искусстве паркового строительства, но и эпохальное смещение в отношениях к природе по сравнению с на глазах устаревающим идеалом классической симметрии и пропорциональности — к более свободному, фантазийному, спонтанному взгляду, расцветшему в романтический период⁷⁰⁵.

⁷⁰¹ Clarke J. J. *Oriental Enlightenment. The Encounter between Asian and Western Thought*. L.–NY, 1997. Pp. 25–26.

⁷⁰² Oppé A. P. *Alexander and John Robert Cozens*. Cambridge, Mass., 1954. Pp. 165–187.

⁷⁰³ Sullivan M. *The Meeting of Eastern and Western Art*. Berkeley, LA, 1989. pp. 108–116; Ropp P. S. (ed.). *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*. Berkeley, Cal., 1990. P. 286.

⁷⁰⁴ Lovejoy A. O. *Essays in the History of Ideas*. Baltimore, 1948.

⁷⁰⁵ Ibid.

Возникновением этого нового взгляда мы отчасти можем быть обязаны упоминавшемуся выше Уильяму Темплу, впервые введшему в том самом эссе о садах Эпикура диковато звучащий термин «шараваджи» (sharawadgi или sharawaggi)⁷⁰⁶. Термин описывал стиль — говоря современным языком — «ландшафтного дизайна» или даже архитектуры, где четкая симметрия и линейность намеренно избегалась, чтобы придать виду естественный природный вид⁷⁰⁷. Придумывая свой эпикурейский пейзаж, Темпл во многом опирался на свидетельства французского художника и миссионера-иезуита Жана-Дени Аттире (1702–1768), коллеги лидера европейских художников при маньчжурском дворе в Пекине Джузеппе Кастильоне (1688–1766)⁷⁰⁸, помогавшего итальянскому коллеге проектировать и осуществлять строительство «Западного» анклава (Сиян-лоу; 西洋楼; Территория Западного океана) императорского дворцово-паркового комплекса Юаньминюань (圓明園; Сады совершенной ясности), в свою очередь вдохновленного версальским регулярным парком⁷⁰⁹. Живой, многотрудный и челночный обмен идеями, образами и влияниями особенно ярко подтверждается именно проектами в духе «шараваджи», вдохновленными спонтанностью китайской живописи и ее вниманием к природному ландшафту. Что же до более сложных проектов — дворцово-парковых комплексов, то здесь британские архитекторы и создатели знаменитых «английских парков» оказались наследниками длительной эстафеты влияний, среди пунктов которой можно назвать классицистический парк Версаля, эклектичный комплекс Сиян-лоу и, наконец, «шараваджистские» Королевские ботанические сады Кью, где до сих пор красуется «китайская» пагода, выстроенная Чемберсом (Илл. 44). Таким образом, английские парки и акварели стали практическим визуальным выражением идей деистов (к числу которых относилось несколько путешественников в Китай) с их призывом к наблюдению за живой

⁷⁰⁶ Историки искусства и востоковеды сломали немало копий, пытаясь выяснить этимологию слова. Среди теорий — китайское «са ло гуйци» (洒落瑰琦), приблизительно означающее «впечатление от небрежного изящества» в: Chang Y. Z. A Note on Sharawadgi. *Modern Language Notes*. 1930. No. 45 (4). Pp. 221–224; Lang S., Pevsner N. Sir William Temple and Sharawaggi. *The Architectural Review*. 1948. No. 106. Pp. 391–392; японское *sorowaji* (揃わじ) в: Murray C. Sharawadgi Resolved. *Garden History*. 1998. No. 26 (2), означающее асимметрию и иррегулярность, некое персидское слово в: Sullivan, 1989. *Op. cit.* и множество других вариантов.

⁷⁰⁷ См., например, Чжан Шэнцин, 2015. *Op. cit.*; Половинкина О. И. «Шараваджи» У. Темпла и поэтика мировой литературы. *Вопросы литературы*. 2020. № 2. С. 70–89.

⁷⁰⁸ См. о нем: Дубровская, 2018d. *Op. cit.*

⁷⁰⁹ Wong Young-Tsu. *A Paradise Lost: The Imperial Garden Yuanming Yuan*. Honolulu, 2001.

Д. В. ДУБРОВСКАЯ. Все пути ведут из Рима

природой, представляющей собой манифестацию существования Бога, а рукотворный ландшафтный парк превратился в отражение ландшафта интеллектуального.



Илл. 44. Китайская пагода в садах Кью

Архитектор Уильям Чемберс

По: URL: <https://londonist.com/2014/05/feel-good-greenery-at-kew-gardens-summer-festival>

Глава 7.

Проблемы современного католицизма в Китае

Onus non bonus

КАЗНЬ АНТОНИО РИВЫ И РАЗРЫВ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ПЕКИНОМ И ВАТИКАНОМ

Отношения Святого Престола с коммунистическим Китаем были разорваны в 1951 г. после странного и, вероятно, целиком сфабрикованного инцидента с покушением на Мао Цзэдуна. На роль неудачливого убийцы была выбрана фигура, для нашей книги более чем символичная — итальянский летчик-ас и герой Первой мировой войны **Антонио Рива** (李安東; Ли Аньдун; 1896–1951) (*Илл. 45*), на исторической родине удостоенный медали «За воинскую доблесть», уроженец Шанхая и сын купцов, прибывших в Китай из итальянской Горгонзолы импортировать в Италию шелк. Пятидесятипятилетний Рива вместе с предполагаемым помощником — японцем Рюити Ямагути были приговорены к смерти и казнены за подготовку заговора против верхушки китайской коммунистической партии. Обвинение утверждало, что Рива и Ямагути планировали в празднование Дня образования КНР 1 октября 1950 г. расстрелять Мао Цзэдуна и его ближайших соратников *из мортиры* на Вратах Небесного Спокойствия (площадь Тяньаньмэнь)⁷¹⁰.

Дело против Ривы было, безусловно, совершенно несостоятельным: кусок старой мортиры он нашел в мусорной свалке возле дипломатиче-

⁷¹⁰ Alister. China's Execution of Antonio Riva — 1951. *Blogspot.com*. URL: <http://agillies.blogspot.com/2010/01/chinas-execution-of-antonio-riva-1951.html> (дата обращения 22.11.2020).



Илл. 45. Антонио Рива в молодости

По: URL: <http://agillies.blogspot.com/2010/01/chinas-execution-of-antonio-riva-1951.html>

ской миссии Святого Престола, после чего некоторое время радостно экспонировал удачную находку у себя дома, а план площади Тяньаньмэнь, который конфисковали у его предполагавшегося сообщника Ямагути и затем использовали в доказательство преступных намерений тан-дема, был заказан последнему пожарной службой Пекина, которой он продавал оборудование⁷¹¹. Однако шитое кровавыми белыми нитками обвинение стало решающим аргументом в затянувшемся споре с Римом — и если раньше Китай пытался действовать, только угрожая Ватикану «независимыми католиками» (такая практика конфессионального раскола была принята на вооружение коммунистами во многих странах), то после «заговора» дипломатические сношения между двумя странами были окончательно прекращены. Риву и Ямагути казнили, дипмиссию Ватикана изгнали из Китая по обвинению в шпионаже, а апостольского префекта Исяни (义县) **Тарчизио Мартину** (Tarcisio Martina; 1887–1961) (Илл. 46) приговорили к пожизненному заключению, и спустя десять лет он умер в тюрьме⁷¹².

⁷¹¹ В который раз «попавший под раздачу» приезжий бизнесмен (или исторически — купец) в Китае напоминает бессмертные строки Иосифа Бродского: *Здесь лежит купец из Азии. Толковым // был купцом он — деловит, но незаметен. // Умер быстро — лихорадка. По торговым // он делам сюда приплыл, а не за этим.*

⁷¹² Martina Tarcisio (1887–1961). Stimmato, vescovo missionario. *Dizionario biografico dei friulani*. URL: <http://www.dizionariobiograficodeifriulani.it/martina-tarcisio/> (дата обращения 22.11.2020).



Илл. 46. Миссионер Тарчизио Мартина во время визита в Джемону © Gemona, Civica biblioteca glemonense, Archivio fotografico.

По: URL: <http://www.dizionariobiograficodeifriulani.it/martina-tarcisio/>

Теперь официальный Пекин выдвигал два требования: во-первых, Ватикан не должен был вмешиваться во внутренние религиозные дела Китая; во-вторых, Святому Престолу надлежало разорвать отношения с правительством в Тайбэе. И если исполнить второе требование не составляет для Римской курии большого труда (хотя Ватикан имеет апостольскую нунциатуру на Тайване, ее главой является не посол-нунций, а поверенный в делах, то есть дипломатический функционер третьего ранга), то с первым сложностей было куда больше. Основным камнем преткновения стало назначение епископов в Китае: после разрыва 1950-х годов преследование католической церкви в Поднебесной приобрело системный характер (иностранных миссионеров депортировали, а китайских священников сажали в тюрьмы), и «на помощь» пришла государственная религиозная организация — **Китайская Патриотическая Католическая Церковь, КПКЦ** (ССРА; Catholic Chinese Patriotic Association; 中国天主教爱国会), полностью подконтрольная властям и реализовывавшая вышеупомянутую тактику раскола, продвигая в ординарии свежесиротевших епархий удобные правительству кандидатуры. Отношения Китая с центром католической власти достигли надира, после того как двое таких священников были рукоположены в епископы, не будучи утверждены папой; на это Ватикан отреагировал энцикликой Пия XII «О принципах апостольства» (*Ad Apostolorum Principis*), осудившей подобное самоуправство⁷¹³.

⁷¹³ См. *Ad apostolorum principis*. *Vatican.va*. URL: <http://www.vatican.va/content/pi->

КАЗУС ИОАННА-ПАВЛА II И ЕПИСКОПА ПЕКИНСКОГО ФУ ТЕШАНЯ

Отношения между КНР и Ватиканом периодически попадают в центр внимания международной общественности (Илл. 47). Еще в 1984 г. епископ Пекинский поднял вопрос о том, как лучше всего организовать сосуществование китайских католиков с правительством; в центре внимания оказалось дело епископа баодинского (保定; пров. Хэбэй) **Фань Сюэяня** (範學淹; Peter Joseph Fan Xueyan (1907–1992), арестованного и заключенного в тюрьму за верность установлениям папы⁷¹⁴. С особыми опасениями ожидала 1997-го г., когда произошло возвращение города под юрисдикцию Китая, католическая церковь в Гонконге.

Интересно, что 17 мая 1984 г. профессор Кун Дэчэн (孔德成; 1920–2008), потомок в 77-м поколении мудрейшего человека Китая — Конфуция, получил частную аудиенцию у папы Иоанна-Павла II: шестидесятичетырехлетний Кун выступал в Европе с лекциями о конфуцианстве и китайской культуре. По результатам встречи папа заметил, что «конфуцианство — одно из немногих вызывающих уважение культурных достижений, которые дошли до нашего времени»⁷¹⁵.

6 мая 1984 г. папа обратился из Сеула к КПКЦ с призывом «жить в вере и полном согласии с вселенской церковью к радости и преуспеянию всех». Реакция китайских властей была быстрой и жесткой, папу немедленно обвинили во «вмешательстве во внутренние дела Китая». Спикер китайского МИДа заявил, что «пока Ватикан по-прежнему поддерживает свои так называемые дипломатические отношения с Тайванем, пренебрегая суверенитетом Китая, и продолжает вмешиваться в религиозные дела Китая, Китай не будет иметь с ним никаких отношений»⁷¹⁶. Основное препятствие для установления Ватиканом рабочих отношений с Пекином представляли не отношения Римской курии с Католической церковью Тайваня: Святой Престол никогда не скрывал, что разорвет

us-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061958_ad-apostolorum-principis.html (дата обращения 22.11.2020).

⁷¹⁴ Фань Сюэянь может считаться узником совести, дольше всех в мире находившимся в заключении. Он был арестован в 1958–1969 гг., затем в 1978 – 1979, после в 1982–1987 гг. В 1990 г. Фань Сюэянь пропал, а в 1992 г. его замерзший труп со следами пыток и переломанными костями был подброшен под двери родственников. На планировавшиеся «тихие похороны» этого настоящего католического мученика собрались 30 000 человек.

⁷¹⁵ Notuale Ricciane. *China Update. A Quarterly Newsletter*. Autumn, 1984. P. 56.

⁷¹⁶ *South China Morning Post*, 11.05.1984.



Илл. 47. Процессия несения креста на католическое Рождество в Дицине (Тибетский автономный округ). © CNS photo Tyrone Siu, Reuters

эти отношения в тот же момент, когда Пекин сигнализирует о готовности восстановить связи; проблема состояла в том, что Ватикан продолжал признавать притязания правящей политической партии Тайваня на легитимность⁷¹⁷. (Однако даже и такое объяснение, безусловно, упрощает этот уроборос: пока Ватикан поддерживает связь с Тайванем, правительство КНР настаивает на разрыве сношений КПКЦ с Ватиканом.)

Тогдашний премьер-министр Чжао Цзянь воспользовался случаем и прокомментировал ватикано-китайские отношения, 24 мая того же года снова заявив, что «Ватикан по-прежнему поддерживает дипломатические связи с Тайванем» и что «в настоящее время очень сложно говорить об улучшении отношений Китая с Ватиканом». Чжао Цзянь признал, что замечания Папы Римского «продемонстрировали некоторое изменение в позиции Ватикана», но добавил, что «отношения с Ватиканом затруднены, и решение [проблемы] потребует времени», практически повторив слова, сказанные папой по пути в Сеул: с присущей ему мудростью Иоанн-Павел сформулировал: «терпение — ключевое слово в попытках Ватикана достичь понимания с коммунистическим Китаем»⁷¹⁸. Подобное развитие событий наводило на опасения такого развития событий, при котором Ватикан приостановил бы дипломатические отношения с Тайванем, однако эти отношения и без того сводились к номинальным,

⁷¹⁷ Notuale Ricciane. *China Update. A Quarterly Newsletter*. Autumn, 1984. P. 57.

⁷¹⁸ Ibid.

и в день выступления Чжао Цзяня (24 мая 1984 г.) правительство Тайваня заявило, что располагает «заверениями в том, что Ватикан будет продолжать поддерживать дипломатические отношения с островом».

Будучи организацией религиозной, Святой Престол выполняет в основном пастырскую работу и занимается распространением религиозных идей; международные отношения его также направлены именно на поддержание католической веры, поэтому Ватикан использует дипломатические каналы для поддержания веры, а не для оказания политического давления на правительства. Китай с учетом его огромной площади и многочисленного населения, безусловно, являлся и является весьма привлекательным направлением для распространения католицизма, почему Ватикан и продолжает попытки поддерживать связи с пекинским правительством. Эти-то попытки оставаться с Пекином в конструктивных отношениях и дают правительству КНР повод требовать от Ватикана изменения политики в отношении Тайваня. В сущности, главным препятствием в установлении дипломатических отношений между двумя странами — крошечной теократии в середине Европы и миллиардного гиганта на Востоке — является тот факт, что католическая церковь Китая независима от Ватикана. Это заставляет Святой Престол серьезно задумываться о важности любых связей, которые ему бы хотелось установить с (не по своей воле) «раскольниками» на континенте.

Приходится задуматься как над тем, что могут подумать о подобных связях католики, сохраняющие плотные связи с Ватиканом, так и о том, какие практические выводы могут последовать из этой ситуации в плане отношений с ними в Китае. В начале 80-х гг. епископ Пекинский **Майкл Фу Тешань** (傅铁山; 1930–2007), по совместительству руководитель упомянутой выше КПКЦ, открыто критиковал Святой Престол за враждебность к католической церкви в собственно Китае⁷¹⁹. Надежд на то, что официальный Пекин в обозримом будущем изменит свое отношение к Святому Престолу, довольно мало, поэтому вопрос об установлении Ватиканом нормальных дипломатических связей с правительством КНР в обозримом будущем по-прежнему не так много.

Ватикан — единственное европейское государство, имеющее дипломатические отношения с Тайванем. Китай делал все возможное, чтобы осложнить контакты между Ватиканом и Тайванем, используя их, чтобы самому не вступать в нормальные отношения со Святым Престолом. Некоторые католики в Европе и в США питают иллюзии, что Пекин захочет вступить в диалог с Ватиканом, если последний решит ограничить

⁷¹⁹ Peking-Vatican Relations. *China Update. A Quarterly Newsletter*. Autumn, 1984. P. 59.

свое представительство в Тайбэе апостольским делегатом, и это предложение даже было донесено до сведения ватиканских официальных лиц. Тайбэй и Ватикан опровергли слухи о том, что отношения между ними могут измениться, но на Западе долго шли разговоры о том, что Святой Престол может пойти на подобное изменение формы представительства на острове⁷²⁰. Если предположения оправдаются, верные Ватикану католики в материковом Китае и католики на Тайване будут разочарованы: современная католическая церковь старается придерживаться принципов терпимости, прощения и, конечно, добродетели — папа Иоанн-Павел II простил даже человека, осуществившего на него покушение. И хотя попытки исправить отношения с Пекином могут показаться несколько наивными, цель их все же по-прежнему религиозная, а не политическая. Для официального Пекина же важна именно политика, а не конфессиональная подоплека действий Папского Престола.

Когда Папа Римский упрекнул епископа Пекинского Фу Тешаня и во всеуслышание назвал его имя, это выглядело как крайне редкий прецедент: епископ попал в газеты, а оценка происшедшего оказалась двойственной. История начинается с того момента, когда 25–26 марта 1984 г. Фу Тешань дал в Пекине интервью корреспонденту *Le Mond* Люкберу (Lucbert), увидевшему в рукоположении епископа в декабре 1979 г. «слабый знак обновления» китайской церкви. Люкбер сообщил, что епископ моложав, среднего роста и прост в общении. Когда епископа спросили о его отношении к рукоположению без разрешения Рима, Фу Тешань ответил достойно: «Я священник».

«Моложавый епископ» также сообщил, что насчитывает среди девяти миллионов жителей китайской столицы и окрестностей 30 000 католиков. Журналист прокомментировал это заявление так: «Это в пять-шесть раз больше той цифры, которую он называл мне четыре года назад». По свидетельству Люкбера, в Пекинском епископате в 1982 г. было совершено 300 крещений, в сравнении со ста, имевшими место в 1980 г. Самому молодому из крещеных было восемнадцать лет, старшему — двадцать. Издание *China Update* сомневается в верности этих цифр, т. к. один из авторов указывает, что в октябре 1983 г. он общался с несколькими матерями крещенных детей и видел, что это грудные младенцы⁷²¹.

⁷²⁰ Апостольский нунций — папский легат самого высокого ранга, постоянно аккредитованный при светском правительстве, тогда как апостольский делегат — это церковный представитель Святого Престола в стране, с которой у Ватикана нет постоянных дипломатических отношений.

⁷²¹ Bishop in Peking Accuses Vatican of Subversion Plot. *China Update. A Quarterly Newsletter*. Autumn, 1984. P. 60.

Фу Тешань указывал, что количество католиков в Китае равняется трем миллионам, тогда как официальное число — 5–6 миллионов. Библии китайские католики обычно обучают в семьях. Высказался епископ и в том смысле, что в Китае существует Патриотическая ассоциация, «у которой есть свои задачи, отличные от религиозной миссии; эти задачи объединяют верующих и клир в деле реконструкции страны. Ассоциация также выполняет определенную роль в искоренении иностранного влияния в политике». Епископ просил не путать: прилагательное «патриотическая» относится к Ассоциации, а не к китайской католической церкви: «Восприятие нас за рубежом зачастую искажено. Наше сообщество является одновременно католическим и патриотическим. Как церковь Франции!»⁷²².

В письме Станиславу Ло Гуану (Stanislaus Lo Kuan; 羅光; 1911–2004), архиепископу Тайбэя от 23.07.1984 г. Иоанн-Павел II писал: «Одной из характерных черт вашей местной церкви была крайняя верность, которая объединяла вас, равно как и ваших священников и верующих, с Наместником Христа и с апостольской церковью. Я искренне надеюсь, что повсюду... это единство и объединение, которые являются базовым условием нашего бытия католиками, и которое всегда было характерным для нашей общей веры, вскоре может стать возможным». Эта надежда Великого понтифика католической церкви перекликается с мнениями, высказываемыми епископом Пекинским. На вопрос о том, какие условия для возобновления связей контактов с Римом он видел бы приемлемыми, и являются ли отношения с Тайванем главным препятствием для этого, Фу Тешань ответил, что тайваньский вопрос, без сомнения, проблема, но есть и другие препятствия. Например, высказанное желание Римской курии установить связи с китайской церковью, было, по его мнению, пиар-акцией, неким публичным актом, тогда как за сценой Ватикан вовлечен в тайную деятельность, которая не может не беспокоить Китай, ибо «побуждает некоторых священников подрывать социалистический строй». Фу Тешань считал, что арест в 1981 г. четырех приговоренных к длительному тюремному заключению иезуитов был вызван именно такого рода преступлением. Епископ сказал, что не желает повторения подобных прецедентов и молится, чтобы Бог благословил осужденных и помог им как можно быстрее раскаться. В свои чудесные молитвы Фу Тешань включил и епископа Шанхайского **Игнатиуса Кун Пиньмэя** (龚品梅, 1901–2000), находившегося в тюрьме с 1955 г., которому на момент беседы было 82 года. Фу Тешань заявил, что в Китае нет

⁷²² Ibid.

подпольной церкви и подпольных связей с Римом, и как бы некоторые иностранцы ни хотели такую церковь создать, их заговорам не суждено воплотиться в жизнь. Все эти сантименты и высказывания, конечно же, понятны, и поспешно осуждать верноподданнические заявления Фу Тешаня не стоит. По сути, близкий к пекинскому истеблишменту иерарх-политик так же оказался между молотом и наковальней, как миссионеры-иезуиты в XVII–XVIII вв., с той лишь критичной разницей, что они все же официально принадлежали к католической церкви. Официальные представители китайского католицизма, впрочем, не считают китайских католиков полностью изолированными ввиду отъединенности от Рима, т. к. в страну приезжает большое количество китайцев-католиков из-за границы, и с ними в Китай попадает информация.

В своем следующем интервью римской еженедельной газете *Corriere della Sera* от 19 апреля 1984 г. епископ Фу Тешань сказал, что он против объединения под началом папы: «Между Китаем и Ватиканом слишком много разногласий. Святой Престол, кажется, не сделал никаких выводов из истории католицизма в нашей стране. До начала колониальной эры католицизм был представлен Китаю трижды, и каждый раз он ничего не добивался». Фу полагал, что попытка Маттео Риччи осовременить церковь в XVI веке была раздавлена самим же Римом, а там, где погибал католицизм, преуспевал буддизм, больше уже не уступавший своих позиций. «Все иностранные нововведения, принимающиеся в нашей стране, должны надевать на себя китайские одежды... Ватикан виновен в разладе, потому что после Революции отвергал избранных здесь епископов и продолжал сеять раскол. На то, чтобы эти раны затянулись, нужно время,».

Третье интервью епископа Фу Тешаня, опубликованное уже в китайской правительственной газете *Beijing Review* 11 июня 1984 г., содержало некоторые дополнительные детали: «Ввиду того что католицизм не проповедовался в Китае с учетом специфических условий страны, и церковь в течение долгого времени находилась в руках некитайских священников, прогресс в церковных делах был медленным... Свобода вероисповедания защищена китайской Конституцией и другими законами, и религиозные верования уважаются обществом. Церковь полна жизненной силы, каждый год в нее вливается до 300 новых членов... Многие верующие работают на благо общества и с энтузиазмом служат народу... Мяо Юнтай (繆嘉銘; 1894–1999), вице-президент Национального Комитета Китайской народной политической консультативной конференции, является верующим, и он высоко ставит любовь как к своей стране, так и к своей церкви... Многие приезжие католики говорили, что невозможность для китайских священников суверенно управлять китайскими

католическими церквями была исторической ошибкой, повторявшейся более трехсот лет, из-за чего и откладывалось распространение Писания... В течение нескольких сотен лет Ватикан относился к китайским католическим церквям как к контролируемым им колониям».

Фу Тешань заявил, что, сотрудничая с силами, осуществлявшими агрессию против Китая, Ватикан в прошедшие 100 лет пользовался китайскими католическими церквями, чтобы совершать деяния, входившие в противоречие как с Христовой волей, так и с интересами китайского народа: после 1949 года и рождения Нового Китая Ватикан продолжал проводить политику враждебности в отношении страны, пытаясь изменить ее через церковь. Таким образом, по мнению епископа, Святой Престол настроил против себя китайский народ, включая китайских священников и рядовых католиков: «До сегодняшнего дня Ватикан не прекратил вмешательство в суверенный характер китайских церквей в попытке изменить структуру китайского общества посредством приобретения контроля над католическими церквями. Когда дело обстоит так, ситуацию изменить очень трудно. Способен ли Ватикан действительно уважать независимость китайских католических церквей и относиться к ним как к равным, по-дружески, остается неясным... Более того, Ватикан по-прежнему поддерживает «дипломатические отношения» с Тайванем... Будучи гражданином-патриотом, я твердо противостою доктрине «один Китай, один Тайвань» или «два Китая»⁷²³.

Искренность выступления епископа ясна не вполне, но главный католик Китая, безусловно, не полностью свободен в суждениях. И, наконец, в интервью, данном Фу Тешанем агентству *Associated Press* 30 июня 1984 г., где он делает достоянием гласности некоторые личные детали, говорится: «У Коммунистической партии есть одно достоинство, состоящее в том, что когда она допускает ошибки, она их исправляет... Я подвергся критике со стороны хунвейбинов, вот этом самом церковном дворе в Наньтане (南塘; в Гуандуне), и меня на четыре года выслали в провинцию в трудовые лагеря. Я выращивал рис и подрезал деревья, пока в 1973 г. мне не разрешили вернуться... Для католиков политика ограниченной религиозной терпимости постмаоистского правительства включает в себя ограничения на иностранное вмешательство и запрещение деятельности, «нарушающей общественный порядок». Это означает — никаких связей с Ватиканом, помещение в тюрьму более старых священников, верных папе, и охрана у ворот. По этой и другим причинам тысячи католиков отказываются посещать патриотические церкви».

⁷²³ Hong Kong Standard, 06.11.1984.

Епископ утверждал, что Ватикан «по тайным каналам» посылал указания китайским католикам, а некоторые священники попадали в тюрьму за то, что «контрабандой переправляли государственные секреты» с целью изменить социальную систему Китая («Мы молимся за их прозрение»).

Фу Тешань уверил, что у него самого никаких контактов с Папой Римским не было. Он оправдывал проверки, устраивавшиеся у ворот церкви Непорочного зачатия, тем, что некоторые китайцы просто приходили посмотреть, на что похожа католическая месса: «они кощунственно выплевывают облатки, поэтому иногда у ворот мы убеждаем их не входить в церковь». Епископ утверждал, что государство не финансирует приход, т. к. епископату хватает денег, которые он получает от более тысячи зданий, которые позволяют им сохранять коммунисты: пекинская церковь считается очень богатой.

Подобное широкое продвижение Фу Тешаня в масс-медиа казалось бы удивительным, если бы не было логичным предположить, что епископ выступал непрямым спикером от своего правительства в вопросах отношений с Ватиканом.

* * *

Каток Культурной революции⁷²⁴ прошел по КПКЦ (при всей ее близости государству) так же, как по остальным религиозным организациям, но все же именно она на ближайшие полстолетия монополизировала официальный китайский католицизм, пока лояльные Ватикану общины уходили в подполье и оставались там. Несмотря на спорадические улучшения и наметившийся особенно в XXI в. тренд на сближение, сложившаяся ситуация оставалась скорее патовой, а разрешение основного вопроса — одобрения папой назначаемых в Китае епископов — так и не приблизилось. Значительная веха (часто с энтузиазмом называемая «исторической») на пути к их возобновлению была пройдена лишь 22 сентября 2018 г.: именно тогда во время визита папы Франциска в Литву было объявлено, что между Китаем и Ватиканом было подписано вступающее в силу через месяц непубличное соглашение, в соответствии с которым папа получал право утверждать предлагаемые правительством Китая кандидатуры епископов. **Спустя два года, 22 октября 2020 г. — то есть, когда настоящая книга готовилась к печати, — страны продлили это соглашение еще на два года**⁷²⁵.

⁷²⁴ Дубровская Д. В. Мао на войне с культурой. *Вокруг света*. 2006. № 8. С. 154–166.

⁷²⁵ Cardinal Parolin defends Vatican-China agreement amid criticism. *The Jesuit Review. America*. URL: <https://www.americamagazine.org/politics-society/2019/04/04/cardinal-parolin-defends-vatican-china-agreement-amid-criticism> (дата обращения 22.11.2020).

На взгляд автора, самая правильная реакция на эту договоренность Святого Престола с коммунистическим Китаем — «осторожный оптимизм», где и для оптимизма, и для осторожности есть несколько причин. С одной стороны, желание сторон (в первую очередь, конечно, Китая) поддерживать договорные отношения на высоком уровне, чем бы оно ни было обусловлено, оставляет возможность стратегического маневрирования, которое в обозримой перспективе значительно облегчило бы положение **10 миллионов китайских католиков**, в особенности же — той части, что находится «в подполье» (а таких, по некоторым оценкам, до половины этого числа), позволив при этом Китаю увеличить свой политический капитал на Западе, в особенности, в США. С другой стороны, наличие относительно краткосрочного соглашения не подразумевает восстановления дипломатических отношений между странами, а без таковых Ватикан никак не может повлиять на конфессиональную динамику в стране с самым многочисленным в мире населением.

Вопрос нормализации жизнедеятельности католической церкви в Китае, таким образом, остается во многом нерешенным, а право утверждать или отвергать кандидатуры по списку Пекина (само по себе чреватое обратным эффектом выхолащивания «истинного» католицизма) не подразумевает решения множества других вопросов. К таковым относятся, например, статус «подпольных» епископов и священников; статус не признаваемой Римом конференции китайских епископов; таинственные исчезновения святых отцов, неугодных местным властям; обязательство (пускай по-разному проводимое в жизнь в зависимости от органов местного самоуправления) всем католическим иерархам зарегистрироваться в КПКЦ; **изъятие крестов из ряда церквей** и т. п. Наконец, и само назначение епископов даже в рамках вновь одобренного соглашения осуществляется весьма небыстро, и целый ряд епископальных вакансий остается открытым (впрочем, не совсем очевидно, действительно ли их больше сорока, как считает Ватикан, делящий Китай на **143** юрисдикции — диоцезы и апостольские префектуры, или меньше, как следует из деления китайского, в котором таких юрисдикций всего **104**)⁷²⁶. Любопытно и то, что текст соглашения остается неизвестным, а следовательно, невозможно и прокомментировать, насколько жесткие обязательства берут на себя стороны.

⁷²⁶ 2019 Statistics and Major Events of the Catholic Church in China. *Hsstudy.org*. URL: http://hsstudyc.org.hk/en/tripod_en/en_tripod_196/T196_11.pdf (дата обращения 22.11.2020).

Достигнутое Святым Престолом шаткое равновесие, таким образом, вполне вписывается в парадигму «худой мир лучше доброй ссоры»: как замечает один из пожелавших остаться анонимными источников в католической церкви, «это не оптимальное соглашение, но оно лучше, чем отсутствие соглашения, и есть надежда, что оно может быть улучшено»⁷²⁷. Как видно из истории присутствия христианства в Китае, уже описанной нами, именно эта надежда на улучшение — и самоотверженная работа под ее эгидой — и есть основной актив и инструмент миссионерства.

Христианство в Китае все-таки в той или иной форме живо. И это показывает, что та многовековая история, которую начали писать на камне стелы под Сианью несториане, продолжил в своих отчетах, переводах и дневниках иезуит Маттео Риччи, и которую творят ныне секулярные китайские католики, продолжается.

⁷²⁷ The Vatican is ready to renew its deal with China. Privately, officials admit they're walking a tightrope. *America Magazine*. URL: <https://www.americamagazine.org/faith/2020/09/15/vatican-renew-china-deal-pope-francis> (дата обращения 22.11.2020).

Заключение:

Великий Понтифик наводит мосты,
и все дороги ведут в Рим

Мы рассмотрели здесь сложную последовательность, взаимодействие и перекличку четырех христианских деноминаций, представители которых по разным причинам оказывались на территории Китайской империи. Псевдонесториане попали в поле зрения этого исследования не только по хронологическому принципу, но и как необходимая иллюстрация первого и достаточно успешного подхода к адаптации положений, принципов и ценностей христианства к радикально иноконфессиональной среде. Уже на этом примере видно, что необходимым условием не только выживания первых христиан, но и их использования правительствами династий Тан и Юань стало то, что Вольтер и просветители называли «атеизмом» китайцев: преобладание морально-этического в «духовных» учениях Китая; его скорее церемониальные, чем религиозные ритуальные практики; и, наконец, за тысячелетия устоявшийся модус радикальной переработки, поглощения и внедрения в китайский онтологический субстрат любых пришлых идеологий.

Высокоинтеллектуальная цивилизация Срединной империи умела узнавать столь же высокоинтеллектуальные и хорошо проработанные идеи и их носителей, не представлявшие для нее прямой опасности (в отличие от постоянной угрозы кочевой периферии), и никогда не отвергала их с порога. Существовало несколько ключевых условий подобного снисходительного допущения и принятия, основным из которых было владение высоким стилем письменного китайского и понятийным аппаратом конфуцианских трактатов, давно ставших в Китае особым языком общения *literati* — китайских конфуцианских ученых-шэньши, составлявших миллионную армию управленцев, государственный аппа-

рат империи. Если представители Сияющей религии Цзинцзяо говорили на этом языке, если они были в состоянии перевести на него свои основные конфессиональные положения и трактаты, они почти автоматически вступали в ряды полезных государству людей, как видно из того, что ряд несторианских деятелей были использованы в совершенно практических целях, будь то возведение колонны для императрицы У Цзэтянь или организация дипломатических миссий. Во времена монгольской Юань несториане имели достаточно высокое положение при дворе монголо-китайских императоров и уже были вынуждены соотноситься с францисканскими послами-миссионерами. Это взаимодействие отнюдь не всегда проходило ровно, но после Юань в Китае не уцелели ни несториане, ни францисканцы первой «юаньской миссии».

Исконно китайские династии, каковыми были Тан и Мин, скорее терпели христианство и не проявляли ярко выраженного интереса к учению проповедников. В свою очередь, представители христианства в китайской эмиграции, очень высоко ценившие свои принципы и ценности, не могли понять, что для императорского двора и упомянутых *шэньши* их статус опасно граничил со статусом различных местных сект и широко распространенных в стране тайных обществ. Центральное правительство, порой увлекавшееся буддизмом (как та же танская императрица У Цзэтянь), вовсе не поддерживало постоянно даже чань-буддизм; напротив, монастыри периодически «раскулачивали», видя в них бесполезные сборища бездельников и рассадники фронды. И эти опасения были вполне обоснованы: основатель династии Мин великий Чжу Юаньчжан вышел из недр и тайного общества Байляньцзяо (Белого лотоса), и буддийского монастыря. Но даже маньчжурский император Канси, поначалу достаточно благосклонно относившийся к христианам, а в особенности к столь любимым им «математикам короля» — придворным иезуитам, в указе 1692 г. сравнивал католиков с ложными «сектами», а в суровом запретительном указе 1721 г. уже с «фанатичными сектами буддизма и даосизма» — притом что буддизм, даосизм и конфуцианство составляют знаменитую триаду китайских верований *саньцзяо*.

В XVII–XVIII веках наступает тяжелый период «войны всех со всеми». К тому времени иезуиты уже добрались до пекинского двора, пережили смену династий (последняя исконно китайская династия Мин была сметена пришедшей маньчжурской Цин) и уцелели в Пекине в качестве математиков, советников по вопросам календаря и астрономии, а позже работали уже «интеллектуальными данниками» — художниками, архитекторами, гидравликами, инженерами и даже оружейниками. Эта исключительная позиция, сохранившаяся даже во времена широко-

масштабных гонений на христианство по всей остальной империи, безусловно, вызывала отторжение представителей других католических орденов — доминиканцев, францисканцев и августинцев. Особенно орден доминиканцев, начавший вражду с иезуитами еще в Европе, не мог смириться с теми *средствами*, которые оправдывали *цели* христианской проповеди. Возник Спор о китайских ритуалах, в конце концов оказавший разрушительное действие и приведший к гибели ордена иезуитов. Единственный островок безопасности для официального христианского присутствия в цинском Китае оставался при дворе, где в эпоху трех великих правлений императоров Канси, Юнчжэна и Цяньлуна уцелели мастера-иезуиты, лидером которых стал итальянский барочный художник Джузеппе Кастильоне (Лан Шинин). В творчестве и жизни Лан Шинина отразилась в художественном виде аккомодационная теория Маттео Риччи, в духе пробабилизма позволявшая апроприировать и сочетать европейское и китайское. К счастью, именно этого и хотели от Лан Шинина его венценосные заказчики.

Итак, почти четырнадцать веков христианской проповеди в Китае не были единым и неразрывным потоком последовательно прибывавших, работавших и сменявших друг друга миссионеров. Ни идеологически, ни организационно, ни исторически большинство христианских миссий не соотносились с друг другом, — ни по проповедническим методам, ни зачастую даже по времени проникновения в страну. Ситуация резко изменилась в конце XVI в., когда был открыт кружной морской путь на Дальний Восток и стараниями представителей ордена иезуитов Маттео Риччи достиг Пекина, открыв пути наступления монахам других орденов. Условия, конечно, не стали полностью благоприятными, но сделались терпимыми, и европейские миссионеры понесли в дальние страны теологические разногласия, терзавшие католицизм в Европе.

Гибкость и готовность к уступкам, адаптивность иезуитов не могла не вступить в поистине роковое противоречие со строгим и принципиальным подходом к проповеди, исповедовавшимся в первую очередь доминиканцами. Вынужденная сражаться, отвоевывая шаг за шагом жизненное и конфессиональное пространство, миссия иезуитов пострадала в своем деле не столько от отторжения местного китайского населения или от гонений властей (которых тоже хватало, но они всегда являлись оселком, проверявшим устойчивость и истинность христианской церкви), сколько от своего прямого начальства в Риме и от нападок товарищей по проповеди.

Особняком в этой многовековой истории христианства в Китае стоит проникновение в Танский Китай несторианских монахов, которых

никто туда не посылал — в отличие от миссий католических орденов, традиционно и официально занимавшихся катехизацией в «языческих странах», особенно широко развернувшейся в эпоху Великих географических открытий. Сами того не зная, несториане использовали в проповеднической практике приемы, которые позже заново открыли для себя иезуиты, пытаясь адаптировать символы и понятия христианской веры к понятиям китайским, только несториане использовали для этого буддийский понятийный аппарат, а иезуиты старались игнорировать буддизм и осознавали, что в основе своей китайское общество — это общество конфуцианское. Иезуиты же отождествили Китай со страной серов, известной еще римлянам, и с таинственным Катаем Марко Поло, тем самым обозначив важнейшую для Европы историко-культурную преемственность.

Отдельно следует отметить успешных путешественников к монгольским правителям — представителей францисканского ордена, на первый взгляд представляющих скорее декоративным элементом в контексте проповеди христианства, но оказавшихся весьма успешными послами средневековых государей к монголам в опасную эпоху монгольской экспансии. Уже минориты начали догадываться о соответствии страны, описанной Марко Поло, той, которую увидели из шатров и дворцов монгольских правителей. Однако францисканские послы были скорее дипломатами, чем миссионерами, пусть даже сведения, привезенные ими в Европу, представляли собой уникальные исторические свидетельства. Записи, составленные францисканскими послами, значительно уступают по объективной ценности тому потоку информации, который обрушился на Европу, после того как в Китай проникли иезуиты. Францисканцам не хватало ни методологии проповеди, ни четкой постановки задачи, да и посылали их к монголам с совершенно другой целью (обращения в христианство монгольских ханов), которая, хоть в исторической ретроспективе и выглядит наивной, для европейских сюзеренов была вполне логичной попыткой хотя бы частично обезопаситься от вторжения в Европу монгольских орд.

У исследователя порой создается впечатление, что находившийся «на краю земли» Китай при всей его закрытости мог казаться кому-то местом, где можно найти пристанище. Именно так получилось с остатками иудейской общины, впервые обнаруженной в Поднебесной тем же Маттео Риччи. Со свойственным ему умением находить язык со всеми, с кем он вступал в контакт, Риччи нашел точки соприкосновения и с носителями знания Ветхого Завета. К сожалению, мудрость и уживчивость Маттео Риччи не передалась хронологически; довольно скоро

миссионеры-католики в Китае погрязли в идейных спорах, которые и послужили причиной ослабления проповеди в Срединной империи и привели даже к запрещению ордена иезуитов в Европе и христианства в Цинском Китае.

Автор надеется рассмотреть деятельность и проповедь в Китае протестантских проповедников и теорию и практику работы Российской православной миссии в Пекине и некоторых других локациях в своей следующей работе, а пока, подводя итог некоторым наблюдениям за происходящим в Китае в конце XX – начале XXI века, можно констатировать, что христианство в КНР по-прежнему существует. Действительно, местные католики часто притеснены и в большинстве своем не признают (во многом вынужденно) авторитет Папского Престола, но они выжили, а количество крещеных постепенно возрастает.

Поцелуй папой Франциском китайского ребенка на площади св. Петра в Ватикане, с которого начиналась эта работа, хочется видеть символом дальнейшего развития событий: Франциск носит имя основателя ордена францисканцев, проповедовавшего птицам, при этом является иезуитом, а благодать его пастырского поцелуя направлена на китайского ребенка, родители которого явно находятся под эгидой Святого Престола.

Как показывает история, Великие Понтифики — за редким исключением времен Спора о ритуалах — пытались, как им и было положено по званию в Древнем Риме, наводить мосты между людьми и культурами. Возможно, по этим мостам, некогда позволившим апостольским миссиям проложить пути из Рима в страны Востока, католики из стран Востока найдут дорогу в Рим.

Summary

DINARA V. DUBROVSKAYA

ALL ROADS LEAD FROM ROME

CHRISTIAN MISSIONS IN THE CELESTIAL EMPIRE
FROM THE NESTORIANS (7th CENTURY) TO POPE FRANCIS

We examined here the complex sequence, interaction and interplay of four Christian denominations, whose representatives for various reasons ended up in the territory of the Chinese Empire. The pseudo-Nestorians were covered in this study not only for reasons of chronology, but also because of the need to consider the first, and rather successful, approach to accommodating the principles and values of Christianity in a radically different confessional environment. Perhaps it was what Voltaire and the philosophers of the Age of Enlightenment called the ‘atheism’ of the Chinese—the predominance of morals and ethics in the spiritual teachings of China; its ceremonial rather than religious ritual practices; and the millennia-old mode of reworking, absorption and incorporation into the Chinese ontological substrate of any and all alien systems of thought—that served as a precondition for not only the survival of the first Christians, but also for their involvement in the governments of the Tang and Yuan Empires.

The highly intellectual civilisation of the Middle Empire never rejected outright any equally highly intellectual and well-developed ideas if those did not pose a direct threat (in contrast to the clear and present danger of the nomadic periphery). In this admission and acceptance, no matter if condescending, several points seemed to be key, but above all, command of high literary written Chinese and the conceptual apparatus of Confucian treatises, which have long become a special language of communication

for the Chinese *literati* — the Confucian *shenshi*, scholars who made up a million-strong army of managers, the state apparatus of the empire. If the representatives of Jingjiao — the ‘Luminous religion’ — not merely spoke their language, but were further able to translate their main confessional provisions and treatises into it, they were almost automatically seen as people useful to the state, and the fact that a number of Nestorian leaders were used for completely practical purposes, be it the erection of a column for Empress Wu Zetian or diplomatic missions, attests to that. At the time of the Mongol Yuan dynasty, Christians had a fairly high position at the court of the Mongol-Chinese emperors and had to somehow relate to the Franciscan ambassadors, missionaries at the court. This interaction was by no means always smooth, but after the Yuan, neither the Nestorians nor the Franciscans of the old Yuan dynasty’s mission survived in China.

The native Chinese dynasties, such as Tang and Ming, seemed to tolerate Christianity without ever showing a pronounced interest in the teachings of the preachers. In turn, representatives of Christianity in Chinese emigration, who highly valued their principles and values, could not understand that for the Imperial court, the *shenshi*, their status dangerously bordered on the status of various local sects and secret societies so widespread in the country. The central government, sometimes fond of Buddhism (like the Tang empress Wu Zetian), nonetheless did not consistently favour even Chan Buddhism; on the contrary, the monasteries were periodically stripped of their possessions and were generally seen as useless gatherings of idlers and breeding grounds for opposition. The fears were rather justified: none other than the founder of the Ming dynasty, the great Zhu Yuanzhang, emerged from the depths of both the secret society of Bailianjiao (White Lotus) and a Buddhist monastery. Even the Qing emperor Kangxi, who at first was quite supportive of Christians, especially the ‘king’s mathematicians’ so cherished by him — the court Jesuits — in his 1692 decree compared Christians to false ‘sects’, and in the more openly prohibitive decree of 1721 already to ‘fanatical sects of Buddhism and Taoism’; all this despite the fact that Buddhism, Taoism and Confucianism constitute the famous triad of Chinese beliefs — *Sanjiao*.

In the 17th–18th centuries everyone seemed to go to war with each other. By that time, the Jesuits had already reached the Peking court, survived the change of dynasties (the last proper Chinese Ming dynasty was swept away by the new Manchu Qing one) and flourished at the court as ‘*mathématiciens du Roy*’, advisers on calendar, astronomy, and later as artists, architects, hydraulic engineers, and even gunsmiths. This privileged position endured even as Christianity was persecuted throughout the rest of the empire, and

caused a deep dissatisfaction of the other Catholic orders — the Dominicans, Franciscans and Augustinians. Especially the Dominican order, which extrapolated its enmity with the Jesuits back in Europe all the way to China, could not quite see how those means were justified by the ends of Christian preaching. Correspondingly, the famous Chinese Rites Controversy arose, which ultimately had an effect so destructive that it led to the dissolution of the Jesuit order; and finally, the Jesuit means met their (temporarily) final end. The only safety island for the official Christian presence in Qing China remained at court, where during the era of the ‘Three Great Reigns’ of the Kangxi, Yongzheng and Qianlong emperors, ‘intellectual tributaries’ survived — Jesuit masters led by the Italian Baroque artist Giuseppe Castiglione (Lan Shining). The work and life of Lan Shining artistically reflected the accommodative theory advanced by Matteo Ricci in the spirit of probabilism, making it possible to appropriate, accommodate and combine European and Chinese ideologemes; and, fortunately, this was exactly what his royal customers wanted.

The almost fourteen centuries of Christian preaching in China were not therefore a continuous succession of missionaries arriving to labour in the Middle Kingdom. Most of the Christian missions were not in concert with each other either ideologically, organisationally, or historically — neither by preaching methods nor even by time of arrival. The situation changed dramatically at the end of the 16th century, when a roundabout sea route to the Far East was opened and, through the efforts of representatives of the Jesuit Order, Matteo Ricci reached Beijing, thus paving the way for the successive waves of monks of other orders. The conditions, while not fully favourable, nevertheless became bearable, but now the European missionaries carried over to distant countries the divisions that plagued Catholicism in Europe.

The flexibility, readiness to make concessions, and adaptability of Jesuits could not help but engender a truly fatal conflict with the strict and principled approach to preaching professed above of all by the Dominicans. And so paradoxically, the mission of the Jesuits, even though it was anyway forced to fight to conquer and defend its breathing space, did not suffer quite as much from the rejection of the local Chinese population or from the persecution of the authorities (these could always be counted on, but they were also a test of the stability and commitment of the Christian church) as from their direct superiors in Rome and their fellow preachers.

Quite apart in this centuries-old history of Christianity in China stands the arrival of Nestorian monks into Tang China. These weren’t sent there by anyone in particular (in contrast to the missions of the Catholic orders, traditionally and officially engaged in catechesis in ‘pagan countries’,

especially widespread in the era of the great geographical discoveries); and, without knowing it, in their preaching practice the Nestorians used techniques very similar to the ones Jesuits later rediscovered for themselves as they were trying to adapt the central symbols and concepts of Christian faith to Chinese concepts. Nestorians used the Buddhist conceptual apparatus for this; Jesuits tried to ignore Buddhism and realised that, fundamentally, China was a Confucian society. The Jesuits also completed another major historical arc by identifying China with the country of Seres, known to the Romans, and with Marco Polo's Cathay.

Franciscan monks, successful travellers to the Mongol rulers, deserve a separate mention — these, even if they now seem to be something of a passing decorative phenomenon in the context of Christian preaching in China, turned out to be very successful as ambassadors of medieval rulers to the Mongols in the dangerous era of Mongol expansion. It was the Minorites who already began to guess that the country described by Marco Polo corresponded to the one they saw from the tents and palaces of the Mongol rulers. However, the Franciscan ambassadors were more diplomats than missionaries, even if the information they brought to Europe was unique historical evidence; and it is therefore unsurprising that the records compiled by them were noticeably inferior in value to the flood of information unleashed on Europe after Jesuits entered China. The Franciscans lacked both methodology and objectives, because they were sent to the Mongols for another purpose altogether — and though this purpose (the conversion of Mongol khans to Christianity) may in historical retrospect look naïve, it was at one time a major hope of European lords and potentates to create at least some constraints against Mongol invasion of Europe.

Sometimes the researcher gets the impression that for all its closeness, China, located “at the edge of the world,” could seem like a place where one could find a refuge. This is exactly what happened with the remnants of the Jewish community, first discovered in China by the same Matteo Ricci. With his characteristic ability to find common language with anyone, Ricci likewise found points of contact with the carriers of knowledge of the Old Testament. Unfortunately, his good-natured wisdom wasn't easily inheritable, and pretty soon Catholic missionaries in China were mired in ideological disputes, causing the weakening of preaching in the Middle Empire and eventually leading to the prohibition of the Jesuit order in Europe and Christianity in Qing China.

The author hopes to study the activities and preaching of Protestants in China, as well as the practices of the Russian Orthodox Mission in Beijing and some other specific locations, in her next work; for now, summing up some

key observations on what is happening in China in the late 20th – early 21st centuries, perhaps the strongest statement one can make is that Christianity still exists in China, and has a somewhat stable footprint. Most of the local Catholics do not recognise the authority of the Holy See, in many cases because such are the present terms of survival, but survive they do, and the number of baptised people is gradually increasing.

This work began with a photo of Pope Francis kissing a Chinese child in St. Peter's Basilica in the Vatican, offered as a symbolic and hopeful depiction of further developments. Indeed, Pope Francis bears the name of the founder of the Franciscan order, who preached to the birds; he is also a Jesuit; and the grace of his pastoral kiss is directed at a Chinese child, whose parents are clearly happily included under the aegis of the Holy See.

As history shows, the Great Pontiffs — with rare exceptions during the Rites Controversy — tried, as originally intended in their position in Ancient Rome, to build bridges between peoples and cultures. One hopes that over these bridges, which once allowed apostolic missions to make their way from Rome to countries of the East, Catholics from these countries of the East will soon find their way back to Rome.

Библиография*

Адоратский И. Н. *Исторический очерк католической пропаганды в Китае*. Казань, 1885.

Апресян Р. Г. Проблема другого в философии Аристотеля. *Этическая мысль*. 2014. Вып. 14. С. 65–86.

Архим. Палладий. Старинные следы христианства в Китае. *Восточный сборник*. Т. I. СПб, 1872.

Бартольд В. В. *Мусульманские известия о чингизидах-христианах*. М., 1998.

Белинский В. Г. *Собрание сочинений*. Т. IV. М., 1978.

Белозерова В. Г. *Искусство китайской каллиграфии*. М., 2007.

Бёмер Г. *Иезуиты*. М., б.г.

Буве И. Письмо досточтимого отца Буве, миссионера Ордена Иисуса г-ну Г. В. Лейбницу. *Вестник Московского университета*. 1994. № 1.

Быков В. Ф. Миссионеры-иезуиты и русско-китайские отношения в XVII в. (Нерчинский договор 1689 г.). *Информационный бюллетень ИДВ*. № 104. М., 1980. с. 147–159.

Буряков Ю. Ф. *Христианство на Великом Шелковом пути. Из истории древних культов Средней Азии*. Христианство. Ташкент, 1994.

Ван Пу (王溥). *Тан хуэй-яо* (唐會要). Шанхай, 1991.

Ван Циньжо (王欽若). *Цзэ фу юань гуй* (冊府元龜; Сокровищница книг большой черепахи, 1682). Пекин, 1960. Т. 975.

Васильев Л. С. *История религий Востока (религиозно-культурные традиции и общество)*. М., 1983.

* В библиографическом списке источники и литература, написанные на китайском языке, включены в русской транслитерации Палладия в общий список по алфавиту. Курсивом выделены названия книг и журналов; названия издательств за редкими исключениями не приводятся. Соблюдаются сокращения: «М.» (Москва), «Л.» (Ленинград), «СПб» (Санкт-Петербург), «L.» (Лондон), «NY» (New York), «HK» (Hong Kong).

Васильев Л. С., Фурман Д. Е. Христианство и конфуцианство (опыт сравнительного социологического анализа). *История и культура Китая*. М., 1974. С. 405–477.

Виноградов А. *Исторический очерк западных христианских миссий в Китае*. Казань, 1886.

Виноградов А. *Миссионерские диалоги Маттео Риччи с китайскими учеными о христианстве и язычестве и обзор китайско-церковной, римско-католической литературы с XVI по XVIII столетия*. СПб., 1889.

Волохова А. А. *Иностранные миссионеры в Китае (1901–1920 гг.)*. М., 1969.

Вольтер Ф.-М. Защита Дядюшки. *Философия истории*. СПб, 1868.

Вольтер Ф.-М. *Китайский сирота*. СПб, 1788.

Вольтер Ф.-М. *Философия истории*. СПб, 1868.

Воскресенский Д. Н. Из истории общения Китая и Запада в XVI–XVII вв. *Историко-филологические исследования*. М., 1974. С. 389–398.

Вэн Шаоцзюнь (翁绍军; сост). *Ханьюй цзиньцзяо вэньдянь цюаньши* (漢語基督教文化研究所; *Китайскоязычные несторианские каноны с комментариями*). Пекин, 1996.

Гамлицкий А. В. Евангелие Наталиса (*Biblia Natalis*). Путь от Рима до Пекина. Л. И. Алехина, А. В. Гамлицкий (Ред.). *Евангелие Иеронима Наталиса*. М., 2019. С. 12–29.

Гегель Г.-В. *Философия истории. Собрание сочинений*. Т. 8. М., 1935.

Гоцао гуниши сюбянь (國朝宮史續編; *Продолжение истории императорского двора Цинской династии*). Цз. 97, шу 23, альб. (圖刻) 1.

Гу Чаншэн (顾长声). *Чуаньцзяоши юй цзиньдай Чжунго* (传教士与近代中国; *Миссионеры и Китай Нового времени*). Шанхай, 1981.

Да Цин личао шилу (大清歷朝實錄; *Хроника правления всех императоров Великой [династии] Цин*). Токио, 1937.

Дацышен В. Г. *Христианство в Китае. История и современность*. М., 2007.

Джиованни дель Плано Карпини. *История Монгалов*. Гильом де Рубрук. *Путешествие в Восточные страны*. Перевод А. И. Малеина. М., 1957.

Дубровская Д. В. Архивы иезуитской миссии в Китае как исторический источник. *Анналы: бюллетень*. 1996. № 3.

Дубровская Д. В. Восприятие европейской линейной перспективы в Китае на примере живописи Джузеппе Кастильоне (Лан Шинина; 1688–1766 гг.). *Вестник Института востоковедения РАН*. 2018а. № 1. С. 89–101. С. 43–44.

Дубровская Д. В. «Ворота в империю Цин». Российская православная миссия в Китае. *Родина*. 2004. № 10. С. 13–18.

Дубровская Д. В. Говорящие с птицами по-китайски. Теоретические основы францисканской проповеди в Срединной империи. *Восток (Oriens)*. 2020а. № 5. С. 201–213.

Дубровская Д. В. Джузеппе Кастильоне (Лан Шинин; 1688–1766) в русско-китайской живописной традиции: европейский подход к вопросам перспективы. *Актуальные проблемы теории и истории искусства*. IX. М.-СПб, 2019а. С. 759–768.

Дубровская Д. В. Евангелие Иеронима Наталиса в России и на Востоке: выставка одного памятника в Музее имени Андрея Рублева. *Восточный курьер*. 2019b. № 1–2. С. 213–220.

Дубровская Д. В. Егор Тимковский: путешествие из Петербурга в Пекин и русская православная миссия. *Восточный архив*. 2011а. № 1 (23). С. 6–16.

Дубровская Д. В. Зрение как зеркало: европейские теории визуальности и «аккомодативный» стиль художников-иезуитов в Китае. *Вопросы философии*. 2019с. № 4. С. 166–172.

Дубровская Д. В. Иезуиты и эпоха Просвещения в Европе: новое видение Китая от Маттео Риччи до Адама Смита. *Ориенталистика*. 2018b. № 2. С. 194–209.

Дубровская Д. В. Исключение из правила: как гений адаптации Маттео Риччи не сумел понять китайскую живопись. *Вестник Института востоковедения РАН*. 2020b. № 4. С. 135–143.

Дубровская Д. В. К вопросу о месте портретной живописи Джузеппе Кастильоне (Лан Шинина) в создании синоевропейского направления в китайском искусстве. *Вестник Института востоковедения РАН*. 2018с. № 2. С. 80–90.

Дубровская Д. В. *Лан Шинин, или Джузеппе Кастильоне при дворе Сына Неба*. М., 2018d.

Дубровская Д. В. Лошадь, подарившая Китаю Запад. История одного скакуна. *Этикет народов Востока: нормативная традиция, ритуал, обычай*. Л. С. Васильев (ред.) М., 2011b. С. 420–429.

Дубровская Д. В. Мао на войне с культурой. *Вокруг света*. 2006. № 8. С. 154–166.

Дубровская Д. В. Мирное послание императора Цяньлуна. *Восток / Oriens*. 2019d. № 2. С. 91–103.

Дубровская Д. В. *Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552–1775 гг.)*. М., 2001.

Дубровская Д. В. Некоторые свидетельства Несторианской стелы из Сиани и нарративных несторианских источников о «Сияющей религии» Цзян Цзяо в Китае (635–1365 гг. н. э.). *Эпиграфика Востока*. 2008. XXVII. С. 121–146.

Дубровская Д. В. Ориентализм и оксидентализм: место и время встречи. *Вестник ММА*. 2019е. № 2. С. 80–85.

Дубровская Д. В. Парадигма Лан Шинина и «кастильонески» из собрания Государственного музея Востока (коллекция В.С. Калабушкина). *Общество и государство в Китае*. 2019f. Т. 1. С. 442–452.

Дубровская Д. В. Патриарх Несторий и «Сияющая религия» цзинцзяо: китайский лик византийской ереси. *Восточный курьер / Oriental Courier*. 2020с. № 3–4. С. 230–244.

Дубровская Д. В. Портретная живопись Джузеппе Кастильоне (Лан Шинина) между китайской и европейской традициями. *Собрание. Искусство и культура*. 2018е. № 6. С. 53–70.

Дубровская Д. В. Трагедия на краю Великого шелкового пути: неоднозначные причины и непредвиденные последствия янчжоуской (760 г.) и гуанчжоуской резни (879 г.) *Вестник Института востоковедения РАН*. 2020d. № 2. С. 80–95.

Дубровская Д. В. Тракта́т «О Дру́жбе» Маттео Риччи как одна из причин успеха проповеди христианства в минском Китае. *Восток (Oriens)*. 2020е. № 3. С. 175–186.

Дубровская Д. В. Четыре иероглифа со стелы из Кайфынской синагоги. (Как иудей Ай помог Маттео Риччи сделать Катай Китаем). *Эпиграфика Востока*. 2009. Вып. XXVIII. С. 39–58.

Дубровская Д. В. Эпитафия Маттео Риччи (1552–1610) на пекинском кладбище Чжалань: памятник эпиграфики и краткое резюме жизни миссионера. *Эпиграфика Востока*. 2019f. Вып. XXIV. С. 73–79.

Дун Хао (董浩). *Цюань Тан вэнь* (全唐文; Полная коллекция танской прозы). Т. 1. Пекин, 1983.

Жун Синьцзян (榮新江). Игэ ши Танчао ды Босы Цзинцзяо цзяцзю (一個仕唐朝的波斯景教家族; Персидская несторианская семья времен династии Тан). *Чжунгу Чжунго юй вайлай вэньмин* (中古中國與外來文明; Средневековый Китай и иностранные цивилизации). Рр. 238–257. Пекин, 2001.

Исторический очерк католической пропаганды в Китае. Казань, 1885

История французской литературы. Т. I. М.-Л., 1946.

Карсавин Л. П. *Монашество в средние века*. СПб, 1912.

Красносельцев Н. Ф. *Западные миссии против татар язычников*. Казань, 1872.

Ковальский Н.А. *Международные католические организации*. М., 1962.

Кривцов В. А. Лунь юй. *Древнекитайская философия*. Т. 1. М., 1972. С. 140–170.

Круглова М. С. Маттео Рипа и его путешествие в Китай: выдержки из бортового журнала. *Восточный курьер / Oriental Courier*. 2019. № 1–2. С. 138–149.

Круглова М. С. «Спор о ритуалах» как пример культурного конфликта Востока и Запада. *Манускрипт*. 2018. № 5(91). С. 34–38.

Кычанов Е. И. Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии. *Палестинский Сборник*. Л., 1978. Вып. 26 (89). С. 76–85.

- Ли Г. Ч. *История инквизиции в средние века*. Т. I. СПб, 1911.
- Ли Шэнь, Хэ Гаоци. Ли Мадоу юй Чжунго (Маттео Риччи и Китай). *Шици лиши*. 1985. № 3. С. 23–29.
- Ломанов А. В. Раннехристианская проповедь в Китае. *Китайский благовестник*. 1999. № 1. С. 10–50.
- Ломанов А. В. *Христианство и китайская культура*. М., 2002.
- Лю Лу. *Канси-ди юй Сифан чуаньцзяоши (Император Канси и миссионеры с Запада)*. Пекин, 1981.
- Ло Сянлин (羅香林). *Кэцзя шилляо хуэйтянь (客家史料匯篇; Исторические источники для изучения хакка)*. Сянган, 1965.
- Лю Сюй (劉肅). *Тан синьюй (唐新語)*. *Ин инь вэнь юань гэ Сыку цюаньшу (景印文淵閣四庫全書)*. Vol. 1035, 287–402. Тайбэй, 1983. Vol. 2. Р. 606.
- Лю Сяньтин (劉賢廷). *Чуаньян цзацзи (傳洋雜記; Записки о связях с Западом)*. /Б.м./, /б.г./.
- Лю Юньхуа (劉耘華). *Круг интерпретаций: позднеминские и раннецинские интерпретации конфуцианской классики миссионерами и их восприятие на родине (诠释的圆环: 明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应)*. Пекин, 2005.
- Малявин В. В. К типологии цивилизации Запада и Востока. *Проблемы Дальнего Востока*. 1993. № 5. С. 151–159.
- Малявин В. В. Синкретические религии в Китае в XX веке: традиционное и посттрадиционное. *Религии мира*. М., 1987. С. 107–120.
- Мин Цин шилляо (Материалы по истории Мин и Цин). Шанхай, 1951.
- Минши (История /династии/ Мин). Идалия чжуань (Описание Италии) Пекин, 1739. Цз. 623.
- Минши (История [династии] Мин)*. Лечжуань (Биографии). *Эрши сы ши (Двадцать четыре истории)*. Шанхай, 1958. Т. 23.
- Монина А. А. «Миссионерский вопрос» в политике цинского правительства (о меморандуме Цзунли Ямыня от 9 февраля 1871 г.). *Маньчжурское владычество в Китае*. М., 1966. с. 307–318.
- Монтескье Ш.-Л. О духе законов. *Избранные произведения*. М., 1955.
- Неглинская М. А. Жуигуань. *Духовная культура Китая: энциклопедия*. Т. 6. Искусство. Ред. М. Л. Титаренко и др. М., 2010. С. 584–586.
- Неглинская М. А. *Шинуазри в Китае: цинский стиль в китайском искусстве периода трех великих правлений (1662–1795)*. М., 2015.
- Не Чжицзюнь (聶志軍). Цяньлун Тандай Цзинцзяо вэньсянь де чжэнли юй яньцзю (淺論唐代景教文獻的整理與研究). *Гуцзи чжэнли яньцзю созкань (古籍整理研究學刊)*. 2010. №. 6. Рр. 8–13.
- Не Чунчжэнь (Ред.) *Чжунго мин хуацзя чуанцзи: Лан Шинин-хуй шицзячжуань (Полное собрание сочинений об известных китайских художниках: Лан Шинин)*. Хэбэй цзяоюй чубаньше, 2006.

Половинкина О. И. «Шараваджи» У. Темпла и поэтика мировой литературы. *Вопросы литературы*. 2020. № 2. С. 70–89.

Позднеев А. М. *Об отношениях европейцев к Китаю*. СПб., 1887.

Поздняев Д. А. Китайские переводы трудов Русской Духовной миссии. *Восточный курьер / Oriental Courier*. 2020. № 1–2. С. 152–157.

Попова И. Ф. The Precept of Tang Empress Wu-hou “The Rules for Subordinates” (Ch'en-kuei). *Russian Orientalists to the 36th ICANAS*. Moscow, 2000. Pp. 135–139.

Потабенко С. И. Мавзолеи Индии. *Восточный курьер / Oriental Courier*. 2019. № 1–2. С. 192–203.

Рубрук Гильом де. *Путешествие в восточные страны*. Пер. А. И. Малеина. М., 1957.

Селезнев Н. *Ассирийская церковь Востока. Исторический очерк*. М., 2001.

Селезнев Н. Католики и Халиф. *Камень веры. Духовное наследие Христианства и Ислама*. Вып. 1. М., 2011. С. 68–70.

Скрыпник Е. С. Золотая табличка У Цзэтянь (624–705). *Восток (Oriens)*. 2020. № 2. С. 212–223.

Спасский А. А. Древнейший памятник христианства в Китае. *Богословский Вестник*. Июль–август, 1901.

Спасский А. А. *Описание древнего христианского памятника, открытого в Китае в 1625 г.* Труды Киевской Дух. Акад. 1860. Ч. 11.

Сун Лянь (宋廉). *Юаньши* (История династии Юань). Пекин, 1976.

Сюйцзяхуэй цаншу-лоу Мин-Цин тяньчжуцзяо вэньсянь (Архив книг по католицизму в Китае при династиях Мин и Цин из хранилища (репозитория) Сюйцзяхуэй. (Comp. and ed. by Standaert N., Dudink A. et al). Taipei, 1996.

Танши саньбай шоу (唐詩三百首; Триста танских стихотворений). Сост. Сунь Чжу. Б. м., 1746.

Ткаченко А. А. Восточно-сирийский обряд. *Православная энциклопедия*. М., 2005. Т. IX. С. 475–484.

Фан Хао. *Чжунси цзяо тунши*. (История международных отношений между Китаем и Западом с древности до XVII в.). Тайбэй, 1974. Т. 1–4.

Фишман О. Л. Китай в Европе XVII–XVIII вв. *История, культура, языки народов Востока*. М., 1970.

Фома Аквинский. *Сумма теологии*. Пер. С. И. Еремеева, А. А. Юдина. Киев, М., 2002.

Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 2. М., 1995.

Циндай цибай минжэнь-чжуань (清代七百名人傳). *Цай Гуаньло бяньчжуань* (Биографии семисот мужей Цинского периода. Биографии под редакцией Цай Гуаньло). Шанхай, 1937.

Цинци вайцзяо шилля (Материалы по внешним сношениям в период династии Цин). Сост. Ван Яньвэй и др. Т. 1–164. Бэйпин, 1932–1935.

Цинши гао (Черновая история [династии] Цин). Пекин, 1977.

Цин ши гао. (Черновая история [династии] Цин). Лечжуань (Биографии). Шэнцзу, Гаозун. Пекин, 1986.

Цин Цзя'и (秦家懿; Qing J.), Кун Ханьси (孔漢思; Küng H.). *Чжунго цзун-цзяо юй цзидуцзяо* (中國宗教與基督教; Китайские религии и христианство). Гонконг, 1989.

Цзычжи тунцзянь (資治通鑑; Помогающее в управлении всепронизывающее зеркало). Сыма Гуан (司馬光) — сост. Пекин, 1995.

Цзунцзяо цыдянь (宗教詞典; Религиозный словарь). Жэнь Цзи-юй (гл. ред.). Шанхай, 1985.

Цзю Тан-шу (舊唐書). *Эршисы ши* (二十四史). Старая история династии Тан. 24 династийные истории). Т. 12. Пекин, 1959.

Цзян Вэньхань (江文漢). *Минцинцизянь цай хуа дэ тяньчжуцзяо есухуйши*. (明清間在華的天主教耶穌會士; Католические миссионеры-иезуиты в Китае в период династий Мин и Цин). Пекин, 1987.

Цяньлун Си-Юй чжаньту мидан хуйцуй (乾隆西域戰圖謎但萃; Изобразительные свидетельства о завоевании Западного края, заказанные [императором династии Цин] Цяньлуном). Пекин, 2007.

Цыхай бянь цзи вэйюань хуэй (辭海編輯委員會; Издательский совет [словаря] Цыхай — «море слов»). Шанхай, 1979.

Чжан Гоган (張國剛). Фаго чуаньцзяоюй чэньли юй Фаго Есухуэйши дапи лайхуа. (法國傳教區成立與法國耶穌會士大批來華; Основание французских иезуитов и прибытие большого количества европейских иезуитов). *Мин-Цин чуаньцзяоюй юй Оучжоу ханьсюэ* (明清傳教士與歐洲漢學; Миссионеры периода Мин-Цин и сино-европейские исследования). Пекин, 2001. С. 325–345.

Чжан Сипин (張西平). Предисловие. Юй Саньлэ. *Цзаоци сифан чуань-цзяо ши юй Бэйцзин* (早期西方傳教士與北京; Ранний период взаимоотношений западных миссионеров с Пекином). Пекин, 2001.

Чжан Шэнцин (張省卿). *Дунфан цимэн сифан — шиба шицзи Дэго Волицы* (東方啓蒙西方; Восток, просвещающий Запад, — китайские элементы в ландшафтных садах XVIII в. Ворлицы в Германии) — 十八世紀德國沃里茲 (Wörlitz) 自然風景園林之中國元素). Тайбэй, 2015.

Чжаомин Тайцзы (昭明太子; Принц Чжаомин). *Чжаомин вэньсюань* (昭明文選; Литературный компендиум Чжаомина). Тайбэй, 1986. Рр. 811–817.

Чжунго Ди-и Лиши Дан'ань-гуань (Первый исторический архив Китая), Цяньлун няньцзянь Фаго дайчжи дэшэнту тунбаньхуа шиляо (Материалы по истории производства во Франции гравюр на меди на основе батальных изображений времен [императора] Цяньлуна). *Лиши Дан'ань* (Исторический архив). 2002. № 1.

Чоубань иу шимо (籌辦夷務始末; История ведения дел с варварами). Т. 1 — 130. — Бэйпин, 1930.

Чэнь Юань (陳垣, ред). *Канси юй Лома шицзе гуаньси вэньшу ин-иньбэнь* (康熙與羅馬使節關係文書影印本; *Фотокопия документа об отношениях между [императором] Канси и римскими послами*). Пекин, 1932.

Шаталов О. В. *Представления о Китае в трудах западноевропейских и русских миссионеров второй половины XVIII в.* Автореф. канд. дисс. Л., 1987.

Шэньюй гуансюнь (聖諭廣訓; Расширенное толкование Священного указа). *Циндин сыку цюаньшу хуэйяо* (钦定四庫全書薈要; *Высочайше утвержденное полное собрание книг по четырем разделам*). Чанчунь, 2005. С. 16–20.

Ян Хин-шун. *Древнекитайский философ Лао-Цзы и его учение*. М., 1950.

Abramowski L. The History of Research into Nestorius. *Syriac Dialogue I. Pro Oriente* 1994. Pp. 54–68.

Abramowski L., Goodman A. E. *A Nestorian Collection of Christological Texts*. Vol. 1: *Syriac Texts*. Cambridge, 1972.

Actes du /premier/ Colloque internationale de sinologie, Chantilly. Paris, 1971.

Actes du IIe Colloque internationale de sinologie, Chantilly 1977. Paris, 1980.

Actes du IIIe Colloque internationale de sinologie, Chantilly, 1980. Paris, 1983.

Actes du IVe Colloque international de sinologie, Chantilly, 1983. Taipei-Paris-HK, 1991.

Actes du Ve Colloque international de sinologie, Chantilly, 1986. Taipei-Paris-HK, 1993.

Actes du VIe Colloque international de sinologie, Chantilly, 1989. Taipei-Paris-HK, 1995.

Actes du VIIe Colloque international de sinologie, Chantilly, 1992. Taipei-Paris-HK, 1995.

Adelheim J. *Die Katholischen Missionen in Indien, China und Japan*. Paderborn, 1915.

Alden D. *The Making of an Enterprise, The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540–1750*. Stanford, 1996.

Allan C. W. *Jesuits at the Court of Peking*. 1936. Reprint. University Publications of America, 1975.

Anastos M. V. Nestorius Was Orthodox. *Dumbarton Oaks Papers*. 1962. Vol. 16. Pp. 119–140.

Anscombe G. E. M. *Intention*. Oxford, 1957.

Anscombe G. M. *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*. Univ. of Minnesota, 1981.

Appleton W. *A Cycle of Cathay: The Chinese Vogue in England in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. NY, 1951.

Archival and Historical documents on Western Catholic activities in China in early to middle Qing dynasty. Vol. 1. Beijing, 2003.

Archivium Franciscanum Historicum. Anno X, 1917. Fasc. I–II.

Arnold L. *Princely Gifts and Papal Treasures: The Franciscan Mission to China and Its Influence on the Art of the West 1250–1350*. San Francisco, 1999.

Bailey G. *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America: 1542–1773*. Toronto, 1999.

Bailey P. Voltaire and Confucius: French Attitudes towards China in the Early Twentieth Century. *History of European Ideas*. 1992. No. 14:6. Pp. 817–837.

Baker D. L. Matteo Ricci's Legacy in East Asia. *China Mission Studies (1550–1800)*. Bulletin. 1984. No. 6.

Bangert S. J., William V. A *History of the Society of Jesus*. Revised ed. St Louis:, 1986.

Banno Masataka. *China and the West, 1858–1861*. Harvard, 1964.

Bartoli D. *Dell'istoria della compagnia di Gesu*. Vol. I–IV. Florence, 1832.

Bartoli D. *Dell'istoria della Compagnia di Gesu. La Cina: Terza parte dell'Asia*. Rome, 1963.

Bayle P. *Dictionnaire Historique et Critique: Amsterdam Edition of 1740*. French & European Publications, Inc., 1995.

Bays D. H., ed. *Christianity in China, From the Eighteenth Century to the Present*. Stanford, 1996.

Beavais V. *Speculum Mundi*. Paris, 1961.

Bedouelle G. *Saint Dominic: The Grace of the Word*. Ignatius Press, 1995.

Beebe R. M., Senkewicz R. M. *Junipero Serra: California, Indians, and the Transformation of a Missionary*. Oklahoma, 2015.

Bennett R. F. *The Early Dominicans*. Cambridge, 1937.

Bernard H. *La pere Mattieu Ricci et la societe chinoise de son tempts*. Tientsin, 1937.

Bernard-Maitre H. Un dossier bibliographique de la fin du XVII siècle sur la question des termes chinois. *Recherches de science religieuse*. 1949. No. 36. Pp. 25–79.

Berry T. The Religious Life of Modern Man. *Philosophy East and West*. 1971.

Bouwsma W. J. *Concordia mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510–1581)*. Cambridge, Mass., 1957.

Bethune-Baker J. F. *Nestorius and His Teachings: A Fresh Examination of the Evidence*. Cambridge, 1999.

Beurdeley M. *Peintres Jesuites en Chine au XVIII siecle*. Paris, 1997.

Beurdeley C., Beurdeley M. *Giuseppe Castiglione. A Jesuit Painter at the Court of the Chinese Emperors*. Tokyo, 1971.

Beurdeley C, Beurdeley M. *A Jesuit Painter at the Court of the Chinese Emperors*. Tr. by M. Bullock. Rutland, VT, 1972.

Beurrier P. *Perpetuitas fidei ab origine mundi ad haec usque tempora, seu speculum Christianae religionis in triplice lege naturali, Mosaica, et Evangelica*. Paris, 1672.

Biblioteca Bio-Bibliografica di Terra Santa. III, 1919.

Biermann B. *Die Anfänge der neuen Dominikanermission in China*. Munster, 1972.

Bitterli U. *Cultures in Conflict Encounters Between Europeans and Non-European Cultures, 1492–1800*. Stanford, 1989.

Bonaventura da Bagnoregio. *Il libero arbitrio (II Sent. dist. XXV)*. Edizioni Canova, 1975.

Borgeaud Ph. Le problème du comparatisme en histoire des religions. *Revue Européenne des Sciences Sociales*. 1986. No. 72. Pp. 59–75.

Borges P. *Análisis del conquistador espiritual*. Seville, 1961.

Bortone F. *I gesuiti alla Corte di Pechino*. Frosinone, 1969.

Bossière Y. de Th. *Un des cinq mathématiciens envoyés en Chine par Louis XIV*. Louvain, 1994.

Boxer C. R. (Ed.). *South China in the Sixteenth Century: Being the Narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, O.P. and Fr. Martín de Rada, O.E.S.A. (1550–1575)*. L., 1953.

Boxer C. R., Cummins J. S. The Dominican Mission in Japan (1602–1622) and Lope de Vega. *Archivum Fratrum Praedicatorum (AFP)*. 1963. No. 33.

Bouvet J. *Idea generalis doctrinae libri ye Kim*. MS BnF Fr. 17239. Fols. 35r–38v.

Bouvet J. *Journal des voyages*. Ed. C. von Collani. Taipei, 2005.

Bouvet J. *Lettre à l'abbé Bignon*. MS BnF Fr. 17240. Fols. 17r–37r.

Bouvet J. *Portrait historique de l'empereur de la Chine présenté au roy*. Paris, 1697. ed. cons. a cura di M. Catto. Milano, 2015.

Boxer C. R. *Fidalgos in the Far East. 1550–1770*. Mijhof, 1948.

Boxer C. R. The Manila Galleon. 1565–1815. The Lure of Silk and Silver. *History Today*. 1958. No. 8. Pp. 538–547.

Braun H. E. *Juan De Mariana And Early Modern Spanish Political Thought*. Ashgate Publishing Ltd., 2007.

Brock S. P. *Studies in Syriac Christianity: History, Literature, and Theology*. Aldershot, 1992.

Brock S. P. The 'Nestorian' Church: A Lamentable Misnomer. *Bulletin of the John Ryland Library*. 1996. No. 78. Part 3. Pp. 23–35.

Brockey L. M. Illuminating the Shades of Sin: The Society of Jesus and Confession in Seventeenth-Century China. *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. Eds. N. Standaert, A. Dudink. Sankt Augustin, 2006. Pp. 129–182.

Brockey L. M. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1759–1724*. Cambridge, 2007.

Brou A. Les Jésuites sinologues de Peking et leur éditeurs de Paris. *Revue d'histoire des missions*. 1934. No. 4. Pp. 550–566.

Brucker J. Épisodes d'une confiscation, 1762. Les manuscrits jésuites de Paris. *Études*. 1901. No. 88. Pp. 497–519.

Brucker J. Le Pere Matthieu Ricci. *Etudes*. V. 124. Paris, 1910.

- Brumfitt J. H. *Voltaire: Historian*. Oxford, 1958.
- [Brune, Jean de la]. *La morale de Confucius philosophe de la Chine*. Amsterdam, 1688.
- Budge E. A. Wallis, tr. *The Monks of Kúblâi Khân, Emperor of China or The History of the Life and Travels of Rabban Sâwmâ, Envoy and Plenipotentiary of the Mongol Khâns to the Kings of Europe, and Markôs Who as Mâr Yabballâhâ III Became Patriarch of the Nestorian Church in Asia*. L., 1928.
- Bundy D. Missiological Reflections on Nestorian Christianity in China. F. K. Flinn, T. Hendricks (Eds). *Religion in the Pacific Area*. NY, 1985. Pp. 75–92.
- Cacciotti A., Melli M. (Eds). *I Francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli*. Milano, 2013.
- Cameron N. *Barbarians and Mandarins. Thirteen Centuries of Western Travelers in China*. NY, Tokyo, 1970.
- Cano M. *De locis theologicis*. Ed. T. M. Tucci. Rome, 1900. V. XII.
- Carlson Ellsworth C. *The Foochow Missionaries, 1847–1880*. Cambridge (Mass.), 1974.
- Cary O. *A History of Christianity in Japan*. NY, 1909.
- Cary-Elwes C. *China and the Cross: Studies in Missionary History*. L., 1957.
- Chadwick H. Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy. *Journal of Theological Studies*. 1951. No. 2. Pp. 145–164.
- Chan A. *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalog*. NY, 2002.
- Chang M. K. L'accettazione Del Cristianesimo in Cina All'inizio Dell'età Moderna. Martino Martini, Umanista e Scienziato Nella Cina Del Secolo XVII: Atti Del Simposio Internazionale Su Martino Martini e Gli Scambi Culturali Tra Cina e Occidente. Accademia Cinese Delle Scienze Sociali, Pechino 5-6-7 Aprile 1994. Pp. 143–154. Trento, 1995.
- Chang Y. Z. A Note on Sharawadgi. *Modern Language Notes*. 1930. No. 45 (4). Pp. 221–224.
- Charbonnier J.-P. *Christians in China: AD 600 to 2000*. San Francisco, 2007.
- Charbonnier J. *Histoire des chrétiens de Chine*. Paris, 1992.
- Chaves J. *Singing of the Source: Nature and God in the Poetry of the Chinese Painter Wu Li*. Honolulu, 1993.
- Ch'en Yuan. *Westerners and Central Asians in China under the Mongols: Their Transformation into Chinese*. Los Angeles, 1966.
- Chen Min-sun. *Mythistory in Sino-Western Contacts: Jesuit Missionaries and the Pillars of Chinese Catholic Religion*. Thunder Bay, 2003.
- Chen Min-sun. The Confrontation of Mythistory in Seventeenth-Century Sino-Western Contacts. *Contacts Between Cultures*. Lewiston, 1992. Vol. 4. Pp. 293–297.
- Cheng Ch. Miu Bing. *Macau A Cultural Janus*. HK, 1999.
- Chesterton G. K. St. *Thomas Aquinas*. Courier Corporation, 2012.

- China in the 16th Century. The Journals of Matthew Ricci. 1583–1610.* (Tr. from Latin by L. Gallagher). NY, 1953.
- China Update. A Quarterly Newsletter. *Notuale Ricciane*. Autumn, 1984.
- China in Transition, 1517–1911.* Dan J. Li, trans. NY, 1969.
- Ching J. *Confucianism and Christianity: Comparative Study*. Tokyo-NY, 1977.
- Ching J. *Mysticism and kingship in China, The Heart of Chinese Wisdom*. Cambridge, 1997.
- Ching J., Oxtoby W. (Eds.) *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment*. Rochester, Mass., 1992.
- Cipolla C. M. *Guns and Sails in the Early Phase of European Expansion, 1400–1700*. L., 1965.
- Clarke J. J. *Oriental Enlightenment. The Encounter between Asian and Western Thought*. L.–NY, 1997.
- Clunas C. *Art in China*. (Oxford History of Art). Oxford–NY, 1997.
- Coemans A. *Commentarium in regulas SJ omnibus nostris communes*. Rome, 1938.
- Cohen P. *China and Christianity, the Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860–1870*. Cambridge, 1967.
- Coleridge H. J. *The Life and Letters of St. Francis Xavier*. L., 1881.
- Collani C. *Der Figuristen in der Chinamission*. Frankfurt am Main, 1981.
- Collani C. von. *P. Joachim Bouvet S.J.: sein Leben und sein Werk*. Nettetal, 1985.
- Collani C. von. Philippe Couplet's Missionary Attitude towards the Chinese in 'Confucius Sinarum Philosophus.' *Philippe Couplet, S.J. (1623–1693): The Man Who Brought China to Europe*. J. Heyndrickx (Ed.). Pp. 37–54. Nettetal, 1990.
- Collani C. von. *Portrait of an Emperor: Joachim Bouvet's Picture of the Kangxi Emperor of 1697*. *Sino-Western Cultural Relation Journal*. 2002. No. XXIV. Pp. 24–37.
- Collani C. von. *Teologia e Cronologia Nella 'Sinicae Historiae Decas Prima.'* Martino Martini, *Umanista e Scienziato Nella Cina Del Secolo XVII: Atti Del Simposio Internazionale Su Martino Martini e Gli Scambi Culturali Tra Cina e Occidente*. *Accademia Cinese Delle Scienze Sociali, Pechino 5–6–7 Aprile 1994*. Pp. 241–253. Trento, 1995.
- Collectanea Franciscana*. Assisi, 1934.
- Conze E. Buddhist Philosophy and its European Parallels. *Philosophy East and West*. 1963. No. 13:1, 2. Pp. 9–23.
- Cook H. R. *Highlights of Christian Missions. A History and Survey*. Chicago, 1967.
- Cook D. J., Rosemont H. The Pre-established Harmony Between Leibniz and Chinese Thought. *Journal of the History Ideas*. 1981. No. 42:3. Pp. 253–267.
- Cordier H. (H. Yule — tr., ed.) *Cathay and the Way Thither. Preliminary Essay on the Intercourse between China and the Western Nations Previous to the Discovery of the Cape Route*. V. 1. L., 1913–1916.
- Cordier H. *Le Christianisme en Chine et en Asie Centrale sous les Mongols*. T'oung Pao. 1917.

- Cordier H. *Histoire generale de la Chine*. Paris, 1920.
- Corradini P. Matteo Ricci: la vita e le opere. *Della entrata della Compagnia di Giesu e christianità nella Cina*, by Matteo Ricci, xxi–xxxviii. P. Corradini, M. Del Gatto (Eds.). Macerata, 2000.
- Corsi E. *La Fábrica de las Ilusiones: los jesuitas y la difusiyn de la perspectiva lineal en China (1698–1766)*. México, 2004.
- Couling C. E., *Luminous Religion: A study of Nestorian Christianity in China with a Translation of the Inscriptions upon the Nestorian Tablet*. L., 1925.
- Coulton G. G. *The Failure of the Friars. Ten Medieval Studies*. Boston, 1959.
- Covell R. *Confucius, the Buddha and Christ. A History of the Gospel in Chinese Paperback*. Wipf & Stock Pub, 2004.
- Criveller G. Giuseppe Castiglione and the Chinese Rites Controversy. *Giuseppe Castiglione Jesuit and Painter in the Celestial Empire*. A. Andreini, F. Vossilla (Eds.). Firenze 2015. Pp. 47–50.
- Cronin V. *The Wise Man from the West*. L., 1959.
- Cummins J. S. *A Question of Rites. Friar Domingo Navarette and the Jesuits in China*. Cambridge, 1993.
- Curtius E. R. *European Literature and the Latin Middle Ages*. L., 1953.
- Davies W. W. China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment. *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment*. J. Ching, W. G. Oxtoby (Eds.). Pp. 1–26. Rochester, NY, 1992.
- Dawson Ch. *The Kingdom of God and History*. Oxford, 1955.
- Dawson C. *The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia in China in the 13–14th Centuries*. L., 1955.
- Dawson R. *The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilizations*. NY, 1967.
- D'Arelli F. Religiosi, mercanti e legati pontifici verso la Cina dei secoli VII–XIV. F. D'Arelli e P. Callieri (Eds.). *A Oriente. Città, uomini e dei sulle Vie della Seta*. Milano, 2011. Pp. 70–73.
- De Civezza M. *Histoire universelle des missions franciscains*. Paris, 1898.
- De La Mothe Le Vayer F. *De la vertu des payens*. Paris, 1647.
- Demel W. The 'National' Images of China in Different European Countries, ca. 1550–1800. *Actes du VIe colloque international de sinology*. 1995. Pp. 85–125.
- D'Elia P. M. Further Notes on Matteo Ricci's *De Amicitia*. *Monumenta Serica*. Vol. 15, No. 2, 1956. Pp. 356–377.
- D'Elia P. (Ed.). *Matteo Ricci. Fonti Ricciane*. Vol. I–III. Roma, 1942–1949.
- D'Elia P. M. (Ed.). Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina. *Fonti Ricciane: documenti concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579–1615)*. Vol. 1. Roma, 1942. P. 368–369.
- D'Ellia P. M. *The Catholic Missions in China*. Shanghai, 1934.

D'Elia P. M. Une trouvaille? Un Calice Catholique Chinois du XIV Siecle. *CCS (Collectanea Commissionis Synodalis)*. 1930. Pp. 715–723

Dematté P. A Confucian Education for Europeans. *The Art Bulletin*. 2016. Vol. 98.V Pp. 43–71.

Dehergne J. Les Chretientes de Chine de la periode Ming. *Monumenta Serica*. 1957. No. 16.

Dehergne J. Les Origines du christianisme dans l'île de Hainan (XVIeme – XVIIe siecles). *Monumenta Serica*. 1940. No. 5. Pp. 329–348.

Dehergne J.. *Répertoire de Jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Paris, 1973.

Devine W. *The Four Churches of Peking*. L., 1930.

Diffie B. W., Winius G. D. *Foundations of the Portuguese Empire, 1415–1580*. Minneapolis, 1977.

Dimler R. A Bibliographical Survey of Jesuit Emblem Authors in German-speaking Territories. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. 1976. XLV. No. 89. Pp. 129–138.

Donald L. *The Survival of the Chinese Jews*. Leiden, 1972.

Dawson R. *The Chinese Chameleon. An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization*. Oxford, 1967.

Dowson R. (ed.) *The Legacy of China*. Oxford, 1964.

Drake F. S. Nestorian Monasteries of the T'ang Dynasty: And the Site of the Discovery of the Nestorian Tablet. *Monumenta Serica*. 1937. Vol. 2, No. 2. Pp. 293–340.

Dubrovskaya D. Alans: The Missing Link between the Orient and the Occident during the Genghisid Era. V. S. Tomelleri, M. Topadze, A. Lukianowicz (Eds.). *Languages and Cultures in the Caucasus. Papers from the International Conference "Current Advances in Caucasian Studies"*. Macerata, Jan. 21–23, 2010. München, Berlin, 2011. Pp. 69–79.

Dubrovskaya D. V. Lang Shining's Paradigm, and the Castiglioneschi from the State Museum of Oriental Art. *Vostochnyi Kurier / Oriental Courier*. 2019. No. 1–2. Pp. 150–159.

Dubrovskaya D. V. Orientalism and Occidentalism: Time and Place to Meet. *Vostok (Oriens)*. 2019c. No. 5. Pp. 5. C. 77–82.

Dudink A. *The Inventories of the Jesuit Residence at Nanking Made up During the Persecution of 1616–1617: Shen Que, Nangong shudu, 1620*. Amsterdam:, 1994.

Du Halde J.-B. *Description de la Chine*. 4 vols. Paris, 1735.

Du Halde J.-B. (Ed.). *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*. 34 vol. Paris, 1703–1776.

Du Halde J.-B. *The General History of China: Containing a Geographical, Historical, Chronological, Political and Physical Description of the Empire of China, Chinese-Tartary, Corea, and Thibet; Including an Exact and Particular Account of Their Customs, Manners, Ceremonies, Religion, Arts and Sciences*. Vols I–IV. L., 1741.

Dunne G. H. *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in the Last Decades of the Ming Dynasty*. L.-Notre Dame, 1962.

Dupuy B. *L'expansion de l'Eglise de l'Orient en Chine. La christologie de la stèle de Si-ngan-fou (781)*. Istina. 1995. XL. No. 2. Pp. 205–209.

Easton R. *China Caravans*. Santa Barbara, 1982. Pp. 151–152.

Edwardes M. *East-West Passage: The Travel of Ideas, Arts and Inventions between Asia and the Western World*. L., 1971.

Eerdmans E. The International Court Style: William & Mary and Queen Anne: 1689–1714, The Call of the Orient. *Classic English Design and Antiques: Period Styles and Furniture; The Hyde Park Antiques Collection*. NY, 2006. Pp. 22–25

Enoki Kazuo. The Nestorian Christianity in China in Mediaeval Times According to Recent Historical and Archaeological Researches. *Problemi Attuali de Scienza e di Cultura*. No. 62. Atti del convegno internazionale sul tema: l'Oriente cristiano nella storia della civiltà. Rome, 1964. Pp. 45–81.

Ernst C. *Multiple Echo: Explorations in Theology*. L., 1979.

Ethridge J. W. *The Syrian Churches, Their Early History, Liturgies and Literature*. L., 2010.

Étiemble R. *L'Europe chinoise*. 2 vols. Paris, 1989.

Fairbank J. K. *The Missionary Enterprise in China and America*. Cambridge, 1974.

Fang Hao M. Notes on Matteo Ricci's *De Amicitia*. *Monumenta Serica*. 1949. Vol. 14. Pp. 574–583.

Faure B. *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of the Chan Tradition*. Princeton, 1993.

Feng Erkang. *Jin chuanjiao ou'ren bei suikai haijin Minren chuyang* (禁传教欧人被遂开海禁 闽人出洋; Prohibition and Expulsion of European Missionaries in "Min" [Fujian]). *Yongzheng huangdi zhuan* (雍正皇帝传; Biography of Yongzheng Emperor). Beijing, 1998. Pp. 285–300.

Fernandes P. *Dominicos donde nace el sol*. Barcelona, 1958.

Flew A. (Ed.). *Scholasticism. A Dictionary of Philosophy*. Gramercy, 1999.

Fong Wen C. Imperial Patronage of the Arts Under the Ch'ing. *Possessing the Past: Treasures from National Palace Museum*. Ed. W. C. Fong, J. C. Y. Watt. NY, 1996. Pp. 555–563.

Forte A. (ed.). *L'Inscription Nestorienne De Si-Ngan-Fou*. Italian School of East Asian Studies & Collège de France, 1996.

Foley Toshikazu S. *Biblical Translation in Chinese and Greek: Verbal Aspect in Theory and Practice*. Leiden, 2009.

Forte A. The Edict of 638 Allowing the Diffusion of Christianity in China. P. Pelliot. *L'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*. Kyoto, Paris, 1996. Pp. 349–373.

Foster J. *The Nestorian Tablet and Hymn*. L., 1939.

[Foucher Simon]. *Lettre sur la morale de Confucius, philosophe de la Chine*. Paris., 1688.

Franke W. *China and the West*. Oxford, 1967.

Franklin J. *The Science of Conjecture: Evidence and Probability Before Pascal*. Baltimore, 2001.

Frei Gaspar da Cruz. *Tratado das Cousas da China*. Macao, 1996.

Fu Lo-shu (Comp. & ed.). *A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations (1644–1820)*. 2 vols. Tucson, 1966.

Fung R.W.M. *Households of God on China's Soil*. Geneva, 1982.

Fung Yu-lan (tr. by D. Bodde). *A History of Chinese Philosophy*. Vol. 2. Princeton, 1953.

Fung Mingchu. A letter from the Emperor Kangxi to the Pope. *Society of High Qing period and Yangzhou studies*. Taipei , 2011. Pp. 363–364.

Gallagher L. J. (trans.). *The Journals of Mathew Ricci: 1583–1610*. NY, 1953.

Ganss G. E., ed. *Ignatius of Loyola: The Spiritual Exercises and Selected Works*. NY, 1991.

Garcia Vito T. Gomez. Aportacion del convent dominicano de Santa Catalina de Barcelona a la evangelizacion de America y el Extremo Oriente. *Historiadores Dominicos pro quinto Centenario de la evangelizacion de America. Los Dominicos u el Nuevo Mundo*. Actas del Congreso Internacional. Vol. 2. J. Barrado (Ed.). Salamanca, 1990. Pp. 917–935.

Gare A. E. Understanding Oriental Cultures. *Philosophy East and West*. 1995. No. 45:3. Pp. 309–328.

Gaspar da Cruz. *Tractado em que se cõtam muito por estẽso as cousas da China, cõ suas particularidades, e assi do reyno dormuz, cõposto por el R. padre frey Gaspar da Cruz da ordẽ de sam Domingos*. Evora, 1569.

Gaubil A. *Correspondance de Peking, 1722–1759*. Ed. R. Simon. Genève, 1970.

Geng Sheng (耿昇). *Yesuhishi shujianji zhongguo shujian* (耶稣会士书简集 中国书简; Jesuit Letters from China) *Qing Historical Documents*. Beijing, 1985. Vol. 6. Pp. 132–145.

Gernet J. *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*. Cambridge, 1987.

Gernet J. *Chine et Christianisme: action et réaction*. Paris, 1982.

Guibert J. de. *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice*. St. Luis, 1972.

Gibbon Ed. *A Vindication of Some Passages in the 'Decline and Fall'*. Dublin, 1779.

Giles L. Notes on the Nestorian Monument at Sianfu. *Bulletin of the School of Oriental Studies*. L., 1917. No. 1. Pp. 93–96; 1918. No. 2. Pp. 16–29; 1920. No. 3. Pp. 39–49; 1921. No. 4. Pp. 15–26.

Gliozzi G. *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna: scritti 1966–1991*. A. Strumia (Ed.). Naples, 1993.

González J. M. *Historia de las misiones dominicanas de China*. 5 vols. Madrid, 1955–1967.

Gonzalez de Mendoza J. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China*. Roma, 1585.

Gouraud J.-L. *Collection Grande ecurie de Versailles: Castiglione — jesuite italien et peintre chinois*. Paris, 2004.

Graffin R. *Mongols et le Papauté. Revue de L'Orient Chrétien*. T. III (XXIII). 1922–1923. Pp. 9–10.

Grenz S. *The Named God and the Question of Being: A Trinitarian Theology*. Louisville, 2005.

Griffith S. H. *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons Written in Arabic by Theodore Abu Qurrah, Bishop of Harran (C. 755–C. 830 A.D.)*. Peeters, 1997.

Groot J. J. M. de. *The Religion of the Chinese*. NY, 1910.

Guibert J. de. *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice*. St. Luis, 1972.

Guiraud J. *Saint Dominic*. Duckworth, 1913. Pp. 65–66.

Gu Weimin (顾卫民). *A Handbook of Christianity in China (Zhongguo tianzhu jiao biannianshi 中國天主教 編年史)*. Shanghai, 2003.

Gu Weimin (顾卫民). *History of Relations between the Chinese Court and Rome. (Zhongguo yu luoma jiaoting guanxi shilue; 中国与罗马教廷关系史略)*. Beijing, 2000.

Guy B. *The French Image of China before and after Voltaire*. Geneva, 1963.

Hamilton C. D. *Western Civilization: Recent Interpretations*. NY, 1973. Vol. I.

Haneda Tōru (羽田亨). *Haneda Hakushi shigaku ronbunshu* (羽田博士史學論文集). Vol. 2. Kyōto, 1958.

Halbertsma Tjalling H. F. *Early Christian Remains of Inner Mongolia: Discovery, Reconstruction and Appropriation*. Leiden, 2015, 2015. Pp. 60–61.

Halbfass W. *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany, NY, 1988. Pp. 171–172.

Hamilton B. *The Medieval Inquisition*. L., 1981.

Havret P. La stèle chrétienne de Si-ngan-fou. *Variétés sinologiques*. Changhai, 1833. Pp. 31–105.

Hay M. *Failure in the Far East. (Why and How the Bridge Between the Western World and China First Began)*. L., 1956.

Hazard P. *The European Mind, the Critical Years 1680–1715*. Cleveland, 1963.

Heyndricks J. (ed.). *Historiography of the Chinese Catholic Church: Nineteenth and Twentieth Centuries*. Louvain, 1994.

Heyndrickx J. (ed.). *Philippe Couplet, S.J. (1623–1693): The Man Who Brought China to Europe*. Nettetal, 1990.

Hibbert Ch. *The Dragon Wakes. China and the West. 1793–1911*. L., 1970.

Hirth F. *China and the Roman Orient*. Shanghai, 1939.

Hoffmann Y. *The Idea of Self East and West: A Comparison between Buddhist Philosophy of David Hume*. Calcutta, 1980.

- Holth S. The Encounter between Christianity and Chinese Buddhism during the Nestorian Period. *Ching Feng (CF)*. Vol. XI. 1968. No. 3. Pp. 26–27.
- Honour H. *Chinoiserie: The Vision of Cathay*. NY, 1962.
- Horn G. *Arca Noae, sive Historia Imperiorum et Regnorum a Conditio urbe ad nostra Tempora*. Leiden, 1666.
- Horne Ch. F. (ed.). *The Sacred Books and Early Literature of the East*. Vol. XII. NY, 1917.
- Hourani A. *A History of the Arab Peoples*. 1991.
- Hsia R. Po-Chia. *Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552–1610*. Oxford, 2010.
- Huc M. *Christianity in China, Tartary, and Thibet*. L., 1858, NY, 1897.
- Hudson G.F. *Europe and China: A Survey of Their Relations from the Earliest Times to 1800*. L., 1931, Boston, 1961.
- Huerga A. *Escolastica. Diccionario de historia ecclesiastica de Espana*. Vol. I. Madrid, 1972.
- Huerga Á. *Los dominicos en Andalucía*. [s.n.], 1992.
- Hughes E. R., Hughes K. *Religion in China*. L., 1950.
- Hume D. *Essays Moral, Political, and Literary*. Vol. 1. L., NY, Bombay, 1898.
- Humphrey P. Judaism in China. *South China Morning Post*. 27.06.82.
- Hung Ho-Fung. Orientalist Knowledge and Social Theories: China and the European Conceptions of East-West Differences from 1600 to 1900. *Sociological Theory*. 2003. No. 3. Pp. 254–280.
- Ignatius of Loyola. *The Autobiography of St. Ignatius*. Ed. John C. Olin. NY, 1974.
- I Nuovi e piu Accerati Dati Cronologici del Beato Odorico. *VI Centario del B. Odorico da Pordenone*. 1930. No. 3. Pp. 41–43.
- Intorcetta P. *Sinarum Scientia Politico-Moralis*. Goa, 1669. Intorcetta P., Da Costa I. *Sapientia sinica*. Kién Cham [Jianchang], 1662.
- Intorcetta P., Herdtrich Ch. W., Rougemont F. de, Couplet Ph. *Confucius sinarum philosophus sive scientia sinensis latine exposita*. Paris, 1687.
- Jacobsen S. G. Chinese Influences or Images? Fluctuating Histories of How Enlightenment Europe Read China. *Journal of World History*. 2013. Vol. 24, No. 3. Pp. 623–660.
- Jacobson N. P. Oriental Influence in the Philosophy of David Hume. *Philosophy East and West*. 1969. No. 19:1. Pp. 17–37.
- Jenkins R. C. *The Jesuits in China and the Legation of Cardinal de Tournon. An Examination of Conflicting Evidence and an Attempt at an Impartial Judgment*. L., 1894.
- Jensen L. M. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*. Durham, 1997.
- Jessett Th. E. Origin of the Term “Black Robe”. *Oregon Historical Quarterly*. Vol. 69. No. 1 (Mar., 1968). Pp. 50–56.

Jesuits in China: Celebrating Four Hundred Years of Friendship. *Supplement to National Jesuit News*. May 1983.

Joseph de Prémare, 1666–1736, S.J.: *Chinese Philology and Figurism*. Aarhus, 1991.

Josson H. and Willaert L. (eds.). *Correspondance de Ferdinand Verbiest de la Compagnie de Jesus*. Brussels, 1939.

Jorio F. *Beato Giovanni da Monte Corvino dell'Ordine dei frati minori: Primo missionario in Cina e primo arcivescovo di Pekino*. Montecorvino Rovella, 1932.

Kangxi. *The Sacred Edict*. (*Shengyu guangxun* 聖諭廣訓). 1921. Trans. F. W. Baller. Reprint. Orono, ME, 1979.

Ken Joseph Jr. *Asia: The Region of the Cross*. Tokyo, 2001.

Kenny A. *Aquinas*. L., 1981.

Kircher Athanasius. *China Illustrata: with sacred and secular monuments, various spectacles of nature and art and other memorabilia*. Trans. Dr. Ch. D. Van Tuyl. 1667, Amsterdam. Reprint, Bloomington, 1987.

Knowles D. D. *From Pachomius to Ignatius*. Oxford, 1966.

Knowles D. D. Portrait of St. Dominic. *New Blackfriars*. 1958. No. 39. Pp. 151–153.

Knowles D. D., Brooke C. N. L., Vera C. M. (Eds.). *The Heads of Religious Houses: England and Wales*. Vol. I. 940–1216. L., 2001.

Kors A. Ch. *Atheism in France, 1650–1729*. Vol. I: *The Orthodox Sources of Disbelief*. Princeton, 1990.

Krahl J. *China Missions in Crisis: Bishop Laimbeckhoven and His Times, 1738–1787*. Rome, 1964.

Kristeller P. O. The Contribution of the Religious Orders to Renaissance Thought and Learning. *American Benedictine Review*. 1970. No. 21. P. 1–55.

Laamann L. P. *Christian Heretics in Late Imperial China, Christian inculturation and state control, 1720–1850*. NY, 2007.

La Cité Interdite, vie publique et privée des empereurs de Chine (1644–1911). Paris, 1996. N° 22.

Lach D. F., Van Kley E. J. *Asia in the Making of Europe: A Century of Advance*. Chicago. 4 vols. 1965–1993.

Lach D. F. *Asia in the Making of Europe: A Century of Wonder*. 2 vols. Chicago, 1970.

Lach D. F. *Asia in the Making of Europe. The Century of Discovery*. 2 vols. Chicago, 1965.

Lach D. F. The Sinophilism of Christian Wolff. *Journal of the History of Ideas*. 1953. No. 14: 4. Pp. 561–574.

Lafitau J.-F. *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris, 1724.

Lang S., Pevsner N. Sir William Temple and Sharawaggi. *The Architectural Review*. 1948. No. 106. Pp. 391–392.

- Latourette K. S. *A History of the Expansion of Christianity*. NY, 1945.
- Latourette K. S. *A History of Christianity*. NY, 1953.
- Latourette K. S. *A History of Christian Missions in China*. NY, L., 1929.
- Lea H. Ch. *The Inquisition of the Middle Ages*. Delmara Publications, 2013.
- Le Bachalet: *Auctarium Bellarmianum*. Paris, 1913.
- Le Comte L. *Nouveaux memoires sur l'etat present de la Chine*. 2 vols. Paris, 1696.
- Lee Th. H. C. ed. *China and Europe: Images and Influences in the 16th to 18th Centuries*. HK, 1991.
- Le Gobien C. (trans.) *Edifying and Curious Letters of Some Missioners of the Society of Jesus, from Foreign Missions*. L., 1707.
- Les Missions Catholiques Francaises au XIX siecle*. Paris. [б.р.].
- Ledochowski M. *Selected Writings [Ad usum nostrorum pricatum tantum]*. Chicago, 1945.
- Lee P. K. H. Naming the Divine: The Christian – Chinese Cross-Cultural Experience. *Ching Feng*. 1996. Vol. 39. No. 2.
- Lee Thomas H. C. (ed.). *China and Europe: Images and Influence in the Sixteenth to the Eighteenth Centuries*. HK, 1991.
- Lee Shiu Keung. Nestorianism in China. *Ching Feng*. 1973. Vol. XVI. No. 3–4.
- Lee Shiu Keung. *The Cross and the Lotus. Christian Study Center on Chinese Religion and Culture*. HK, 1971.
- Leg H. C. *The History of the Inquisition in Spain*. Vol. III. NY, 1906–1907.
- Legge J. *The Nestorian Monument of Hsi-an Fu in Shen-Hsi* (1888). Kessinger Publishing, 2010.
- Leibniz G. W. *Writings on China*. Intr. and tr. by D. J. Cook and H. Rosemont (eds). Open Court, 1994.
- Leitez E. Confucianism in Eighteenth-Century England: Natural Morality and Social Reform. *Philosophy East and West*. 1968. No. 2. Pp. 143–160.
- Lemoine R. *Le Monde dès l'Edit de l'Empereur de la China*. Paris, 1698.
- Lemmens L. *Geschichte der Franziskanermissionen*. Münster in Westfalen, 1929.
- Lennon T. M. *Reading Bayle*. Toronto, 1999.
- Lettere dell'India Orientale*. Venezia, 1580.
- Levenson J. R. (Ed). *European Expansion and the Counter-Example of Asia*. NY, 1967.
- Levitin D. *Ancient Wisdom in the Age of the New Science: Histories of Philosophy in England, c. 1640–1700*. Cambridge, 2015.
- Lewis B. *Islam and the West*. Oxford, 1993.
- Lin Hua (林华), ed. *Lishi yiben Li Madou ji Mingqing Xifang chuanjiaoshi mudi* (历史遗痕 利玛窦及明清西方传教士墓地; *Historical Traces: Matteo Ricci and the Ming-Qing Missionaries Cemetery*). Beijing, 1994.
- Liščák V. Early Chinese Christianity in the Tang Empire: On the Crossroads

of Two Cultures. *Art, Architecture and Religion Along the Silk Roads*. Brepols, 2008. Pp. 103–125.

Liščák V. Franciscan Missions to China and the Czech Crown Lands (from the 16th to the 18th Century). *Archiv orientální*. 2014. No. 82.

Li Tang. Rediscovering the Ongut King George: Remarks on a Newly Excavated Archaeological Site. *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies in East Syriac Christianity in China and Central Asia*. Lit Verlag, 2013. Pp. 255–266.

Li Tang. The Ongut Nestorian King George in Medieval Chinese, Latin and Syriac Sources. *Syrische Studien. Beiträge zum 8. Deutschen Syrologen-Symposium in Salzburg, 2014*. Münster, 2016. Pp. 227–243.

Li Tang, Winkler D. W. (Eds.). *Winds of Jingjiao. Studies of Syriac Christianity in China and Central Asia*. Vol. 9. Zurich, 2016.

Liu L. He. *The Clash of Empires: the Invention of China in Modern World Making*. Cambridge, 2004.

Liu M.-W. The Harmonious Universe of Fa-tsang and Leibniz: A Comparative Study. *Philosophy East and West*. 1982. No. 32:1. Pp. 61–76.

Lo Yuet Keung. My Second Self: Matteo Ricci's Friendship in China. *Monumenta Serica*. Vol. 54. 2006. Pp. 221–241.

Loofs F. *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine*. Cambridge, 1914.

Lord Macaulay. *History of England*. V. II. Leipzig, 1849.

Lovejoy A. O. *Essays in the History of Ideas*. Baltimore, 1948.

Loyola I. *Spiritual Exercises*. L., 2012.

Lundbaek K. Joseph de Prémare and the Name of God in China. Ed. D. E. Mungello. *The Rites Controversy: Its History and Meaning*. Nettetal, 1994. Pp. 129–145.

Lundbaek K. The Image of Neo-Confucianism in 'Confucius Sinarum Philosophus.' *Journal of the History of Ideas*. 44. 1983. No. 1. Pp. 19–30.

Lundbaek K. The First Translation from a Confucian Classic in Europe. *China Mission Studies (1550–1800)*. 1979. *Bulletin I*. Pp. 1–11.

MacKerras C. *Western Images of China*. Oxford, 2000.

Machiavelli N. *Discourses on Livy*. Tr. by H. C. Mansfield, N. Tarcov. Chicago, 2009.

Malatesta E. J. The Society of Jesus and China. A Historical-Theological Essay. *Discovery: Jesuit International Ministries*. 1997. No. 7. St. Lois, 1997. Pp. 1–90.

Malatesta E. J. The Tragedy of Michael Boym. *Actes du VI^e Colloque international de sinologie, Chantilly, 1989*. Taipei – Paris – HK, 1990. Pp. 353–370.

Malatesta E. J. ed. *The True Meaning of the Lord of Heaven*. Taipei, 1985.

Malcolm N. Private and Public Knowledge: Kircher, Esotericism, and the Republic of Letters. *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*. NY, 2004. Pp. 297–311.

- Malebranche N. *Dialogue between a Christian Philosopher and a Chinese Philosopher on the Existence and Nature of God*. Tr. by D. A. Iorio. Lanham, 1980.
- Malek R. Christianity. *Brill's Encyclopedia of China*. Daniel Leese (Ed.). Pp. 135–140. Leiden, 2009.
- Mandonnet P.-F.-F. Order of Preachers. Herbermann Ch. (Ed.). *Catholic Encyclopedia*. NY, 1911.
- Mantienne F. *Monseigneur Pigneau de Béhaine*. Paris, 1999.
- Marinna J. de. *Biblioteca de autores espanoles*. Vol. I. Madrid, 1848. XXXI.
- Margiotti F. “L’attegiamento dei francescani spagnoli nella questione dei riti cinesi.” *Archivo Ibero-Americano* XXXVIII. 1978. Pp. 125–180.
- Marshall P. J., Williams G. *The Great Map of Mankind: British Perceptions of the World in the Age of Enlightenment*. L., 1982.
- Martin A. L. *The Jesuit Mind, The Mentality of an Elite in Early Modern France*. Ithaca, 1988.
- Martini Martino. *L'Orient dans la littérature française au xvii et xviii siècles*. Geneva, 1970.
- Martini M. *Sinicae historiae decas prima*. Munich, 1658.
- Mason A. DeWitt. *Outlines of Missionary History*. NY, 1912.
- Maverick L. A. *China, A Model for Europe*. San Antonio, 1946.
- Matrode H. *Notes sur le Bx. Odoric de Pordenone (1265–1331), extrait des «Etudes Franciscaines»*. Paris, 1929.
- Matteo Ricci in China. *Inculturation through Friendship and Faith*. C. Shelke, M. Demichele (Eds). Roma, 2010.
- Matteo Ricci *Lettere (1580–1609)* (ed. F. Arelli). Macerata, 2001.
- Matteo Ricci: *Letters from China: A Revised English Translation with Commentary*. (Tr. by B. Gottschal). Beijing, 2019.
- Meda J. I «*Monumenta Italiae Paedagogica*» e la costruzione del canone pedagogico nazionale (1886–1956). Milano, 2019.
- Medhurst W. H. (trans.). “The Shoo King” or Historical Classic. Shanghai, 1846.
- Melis G. ed. Martini Martini, geographo, cartografo, storico, teologo. Trent, 1983.
- Mendoza Juan Gonzales de. *The History of the Great and Mighty Kingdom of China*. (Trans. by R. Parke; ed. by Sir George Staunton). L., 1853.
- Menegon E. Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637–1638. *Monumenta Serica*. Monograph Series XLII. *Scholars from the West. Giulio Aleni, S. J. (1582–1649) and the Dialogue between Christianity and China*. T. Lipiello, R. Malek (Eds.). Die Deutsche Bibliothek, 1997. Pp. 220–262.
- Mensaert G. Sinæ II. Tempore hodierno (1579–1957). *Historia Missionum Ordinis Fratrum Minorum*. Vol. I. *Asia Centro-orientalis et Oceania*. Roma, 1967.

Meynard Th. Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. 2012. Vol. 75, No. 2. Pp. 420–422.

Meynard Th. Introduction. *Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics*. Pp. 1–78. Rome, 2011.

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

Michael B. (Ed. R. E. Graves) *Dictionary of Painters and Engravers, Biographical and Critical* (Volume I: A–K). L., 1886.

Miller D. R. The Translator's Epilogue. A Brief Historical and Theological Introduction to the Church of Persia to the End of the Seventh Century. *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*. Brookline, MA, 1985. Pp. 481–541.

Minamiki G. *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Chicago, 1985.

Molina L. de. *De liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, praedestinatione et reprobatione concordia*. 4 vols. Lisbona, 1588. 2nd ed. Antwerp, 1595.

Montaigne. M. E. de. Essays. J. M. Cohen (ed). L., 1958.

Montesquieu Charles Louis de Secondat, baron de la Brède et de. *Œuvres complètes*. NY, 1964.

Monumenta Historica Societas Jesu. *Monumenta Xaveriana*. Madrid, 1899–1900

Moribe Yutaka (森部豊). An Introduction to the Luoyang Nestorian Stone Pillar and Their Value as Historical Resources (中國洛陽新出景教經幢の紹介と史料的价值). *Higashi-Ajia bunka kōshō kenkyū* (東アシア文化交渉研究). 2012. No. 5. Pp. 351–357.

Moule A. C. *Christians in China before the Year 1550*. Repr.: Minneapolis, 2011.

Moriyasu T. The Discovery of Manichaean Paintings in Japan and Their Historical Background. In *Search of Truth. Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism: Studies for Johannes Van Oort at Sixty*. J. van Oort and J. A. van den Berg (Eds.). Pp. 339–360. Leiden, 2011.

Mortier D. A. *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs II*. Paris, 1905.

Moule A. C. *Christians in China before the Year 1550*. L., 1930.

Mullett M. A. The Council of Trent and the Catholic Reformation. *The Catholic Reformation*. L., 1999. Pp. 29–68.

Mungello D. E. A Journey to the East that Never Leaves Rome review of Brockey (2007) and Han Qi (韓琦), 熙朝崇正;熙朝定案;外三種 (The Veneration of Orthodoxy of our Glorious [Ming] Dynasty; Judgements of Our Glorious [Qing] Dynasty; and Three Other Works). *Sino-Western Cultural Relations Journal*. 2007. No. 27. Pp. 38–44.

- Mungello D. *Curious Land: Jesuit Accomodation and the Origins of Sinology*. Honolulu, 1989.
- Mungello D. *Leibniz and Confucianism: The Search of Accord*. Honolulu, 1977.
- Mungello D. E. (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Nettetel, 1994.
- Mungello D.E. *The Forgotten Christians of Hangzhou*. Honolulu, 1994.
- Mungello D. E. *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800* (Critical Issues in World and International History). NY, Toronto, Plymouth, UK, 2009.
- Mungello D. E. The Reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity in the Writings of Joseph de Prémare, S.J. *Philosophy East and West* 26. 1976. No. 4. Pp. 389–410.
- Mungello D. E. The Return of the Jesuits to China in 1841 and the Chinese Christian Backlash. *Sino-Western Cultural Relations Journal*. 2005. No. 27. Pp. 9–50.
- Mungello D. E. The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books. *East Meets West: The Jesuits in China, 1582–1773*. Ch. E. Ronan, Bonnie B.C. Oh (Eds.). Chicago, 1988. Pp. 252–272.
- Mungello D. E. *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650–1785*. L., 2001.
- Mungello D. E. Unearthing the Manuscripts of Bouvet’s ‘Gujin’ after Nearly Three Centuries. *China Mission Studies (1500–1800)*. 1988. No. 10. Pp. 34–61.
- Mungello D. E. Xujiahui徐家匯 (Zikawi) Library in Shanghai Reopened,” in *Sino-Western Cultural Relations Journal* 25 (2003). Pp. 15–25.
- Moorhouse G. *The Missionaries*. L., 1973.
- Mori G. *I geroglifici e la croce: Athanasius Kircher tra Egitto e Roma*. Pisa, 2016.
- Murray C. Sharawadgi Resolved. *Garden History*. 1998. No. 26 (2).
- Nadal J., Iparraguirre I. P., Munguía S. S., Ripa J. T., Wierix J., et al. *Biblia Natalis: la biblia de Jerónimo Nadal S.J.* Bilbao, 2008.
- Natali H. *Adnotationes et meditationes in evangelia quae in sacrosancto missae sacrificio toto anno leguntur*. Anthwerp, 1593, 1594.
- Natalis A. *Apologia de’padri domenicani missionarii della China, o pvro risposta al libro del P. Le Tellier ... intitolato “difesa de nuovi Cristiani”*. Heredi di Cornelio d’Egmond, 1699.
- Needham J. *Science and Civilisation in China*. 4 vols. Cambridge, 1954–1962.
- Neill S. *A History of Christian Missions*. Harmondsworth, 1964.
- Neill S. *Colonialism and Christian Missions*. NY, 1966.
- Nicolini-Zani M. The Tang Christian Pillar from Luoyang and Its Jingjiao Inscription. A Preliminary Study. *Monumenta Serica*. 2009. Vol. 57. Pp. 99–140.
- Ning Ding, ten-Doesschate Chu P. (Eds.) *Qing Encounters: Artistic Exchanges between China and the West (Issues & Debates)*. Los Angeles. 2015.
- Nobili R. de. *Preaching Wisdom to the Wise: Three Treatises*. (Series I — Jesuit Primary Sources, in English Translations). Boston, 2000.

- Notuale Ricciane. *China Update. A Quarterly Newsletter*. Autumn, 1984.
- Noonan J. T. *A Church That Can and Cannot Change*. Notre Dame (IN), 2005.
- O'Malley J. W. *The First Jesuits*. Cambridge, 1993.
- Ollé M. The Jesuit Portrayals of China between 1583–1590. *Bulletin of Portuguese – Japanese Studies*. 2018. Vol. 16. Pp. 45–57.
- Oppé A. P. *Alexander and John Robert Cozens*. Cambridge, Mass., 1954. Pp. 165–187.
- O'Toole G. B. John of Montecorvino. *Bulletin of the Catholic University of Peking*. 1929. Pp. 36–37.
- Pakenham-Walsh W. S. *Nestorius and the Nestorian mission in China*. Shanghai, 1908.
- Paper J. *The Spirits are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*. Albany, NY, 1995.
- Palmer M. *The Jesus Sutras: Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity*. NY, 2001.
- Pascal Blaise (tr. W. F. Trotter). *Pensées* (The Provincial Letters). NY, 1941.
- Pauthier G. *De la réalité et de l'authenticité de l'inscription nestorienne de Si-ngan-fou, relative à l'introduction de la religion chrétienne en Chine dès le VIIe siècle de notre ère. Annales de philosophie chrétienne*. Sér. IV. T. XV, 1857.
- Pauthier G. De l'authenticité le l'Inscription Nestorienne de Si-ngan-fou [Xian] relative à l'introduction de la religion chrétienne en Chine dès le VIIe siècle de notre ère. *Etudes orientales*. Paris, 1857. No. 1.
- Pauthier G. *L'inscription syro-chinoise de Si-ngan-fou, monument nestorien élevé en Chine l'an 781 de notre ère et découvert en 1625*. Texte chinois accompagné de la prononciation figurée, d'une version latine verbale, d'une traduction française de l'inscription et des commentaires chinois. Paris, 1858.
- Palmer M. *The Jesus Sutras: Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity*. NY-Toronto, 2001.
- Pan Guangdan. Jews in Ancient China. *Social Sciences in China*. 1981. No. 4. Pp. 195–216.
- Pastor Dr. L. von. *History of the Popes*. L., 1891.
- Peking-Vatican Relations. *China Update. A Quarterly Newsletter*. Autumn, 1984.
- Pelliot P. *Oeuvres posthumes. Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale*. V. 1. La stèle de Si-ngan-fou. Paris, 1984.
- Pelliot P. *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient*. Paris, 1973.
- Pelliot P. *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient*. Vol. II/1 «La stèle de Si Ngan-fou» *Oeuvres posthumes de Paul Pelliot* éditées par la fondation Singer-Polignac, présentées et commentées par J. Dauvillier. Paris, 1984.
- Pestman P. W. *The First Anti-Christian Movement in China* (Nanking, 1616–1621). *Acta Orientalia Neerlandica*. Leiden, 1971. Pp. 188–195.

Peterson W. J. What to wear? Observation and participation by Jesuit Missionaries in late Ming Society. Ed. Stuart B. Schram. *Implicit Understandings, Observings, Reporting and Reflecting on Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. L., 1994. Pp. 403–421.

Pinot V. *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640–1740)*. Paris, 1932.

Plattner F. A. *Jesuits Go East*. Translation from German. Dublin, 1950.

Pfister L. *Notices biographiques et bibliographiques sur les jesuites de l'ancienne mission de Chine, 1552–1773*. 2 vols. Shanghai, 1932.

Pflaum G. K. *Nathanael Burger und die Mission von Shansi und Shensi, 1765–1780*. Landshut, 1954.

Pozzo A. *Perspectiva pictorum et architectorum*. Rome, 1717.

Pozzo A. *Perspective in Architecture and Painting*. Dover, NY, 1989.

Praz M. *Imágenes del Barroco (estudios de embleática)*. Madrid, 1989.

Prémare J. H. de. *Vestiges des principaux dogmes chrétiens, tirés des anciens livres chinois*. Ed., tr. by A. Bonnetty, P. H. Perny. Paris, 1878.

Pullapilly C. K., Van Kley E. J. (Eds.). *Asia and the West: Encounters and Exchanges from the Age of Exploration*. Notre Damme, 1986.

Purchas S. *Pilgrimes*. V. I. L., 1625.

Qing zhong qianqi xiyang tianzhujiao zai hua huodong dang'an shiliao (清中前其西洋天主教 在華活動檔案史料). *Archives Concerning Western Catholic Missions From the Early to Mid Qing Dynasty in China*. Beijing, 2003.

Rachewiltz I. *Papal Envoys to the Great Khans*. Stanford, 1971.

Rahner K. *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*. L., 2004.

Rambo L. *Understanding Religious Conversion*. New Haven, 1993.

Ray R. Noll (ed.), Donald F. St. Sure (trans.). *One Hundred Roman Documents concerning the Chinese Rites Controversy (1645–1941)*. San Francisco, 1992.

Reichwein A. *China and Europe, Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*. Reprint 1923 ed. Taipei, 1967.

Richards J. *Sex, Dissidence and Damnation in the Middle Ages*. L., 1991.

Ries J. *I cristiani e le religioni. Atti degli Apostoli al Vaticano II*. Jaka Book, 2006.

Rachewiltz I. *Papal Envoys to the Great Khans*. Faber & Faber, 1971.

Raguin Y. China's First Evangelization by the 7th and 8th century Eastern Syrian Monks. Some Problems Posed by the First Chinese Expressions of Christian Traditions. R. Malek (Ed.). *The Chinese Face of Jesus Christ*. Vol. 1. Pp. 159–179. Institut Monumenta Serica and China-Zentrum Sankt Augustin, 2002.

Rahner K. *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*. Burns & Oates, 2004.

Reichwein A. *China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*. L., 1925.

Reilly C. *Athanasius Kircher, S.J., Master of a Hundred Arts, 1602–1680*. Wiesbaden-Rome, 1974.

Ricci M. *Della entrata della Compagnia di Giesu e christianità nella Cina*. P. Corradini, M. Del Gatto (Eds.). Macerata, 2000.

Ricci M. *Dell'amicizia*. Macerata, 2005.

Ricci M. I commentari della Cina. *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.* (Ed. P. Tacchi Venturi). Macerata, 1911–1913.

Ricci M. *Il vero significato del "Signore del Cielo"*. (Tr., ed. A. Chiricosta). Vaticano, 2006.

Ricci M. *On Friendship: One Hundred Maxims for a Chinese Prince* (Tr. by T. Billings). NY, 2009.

Ricci M. *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-I)*. Ed. E. J. Malatesta; tr., intr., notes by D. Lancashire, P. Hu Kuo-chen. St. Louis, 1985.

Richard K. Nestorius: The Partial Rehabilitation Of A Heretic. *Journal of the Evangelical Theological Society*. 1989. No. 32.1. Pp. 73–83.

Ripa Matteo. *Storia della fondazione della congregazione e del collegio de' Cinesi sotto il titolo della S. Famiglia de G. C.* 3 vols. Naples, 1832.

Roberts F. M. *Western Travellers to China*. Shanghai, 1932.

Robinson Ch. H. *History of Christian Missions*. NY, 1915

Roche A. *In the Track of the Gospel*. L., 1953.

Rochemonteix C. de. *Joseph Amiot et les dernier survivants de la Mission francaise a Peking (1750–1795)*. Paris, 1915.

Rodinson M. *Europe and the Mystique of Islam*. L., 2002.

Roest B. Medieval Franciscan Mission: History and Concept. *Strategies of Medieval Communal Identity: Judaism, Christianity, and Islam*. Wout J. van Bekkum, Paul M. Cobb (Eds.). Louvain, 2004. Pp. 137–161.

Roetz H. *Confucian Ethics of the Axial Age*. Albany, 1993.

Ronan C. A., Oh Bonnie B. C. (eds.) *East Meets West: The Jesuits in China (1582–1773)*. Chicago, 1988.

Roncaglia M. San Francesco d'Assisi in Oriente. *Studi francescani*. 1953. No. 50. Pp. 97–106.

Rosemont H. Kierkegaard and Confucius: on Finding the Way. *Philosophy East and West*. 1986. No. 36:3. Pp. 201–212.

Ross A. *A Vision Betrayed, The Jesuits in Japan and China, 1542–1742*. NY, 1994.

Rosso A. S. *Apostolic Delegations to China of the Eighteenth Century*. South Pasadena, 1948.

Rosso A. S. *Pedro de la Piñuela, O.F.M., Mexican Missionary to China and Author. Franciscan Studies*. 1948. No. 8. Pp. 250–274.

Rouleau F. A. *The Jesuits and the Controversy over the Chinese Rites: An Historical Summary*. San Francisco, 1967.

- Rowbotham A. H. *Missionary and Mandarin: The Jesuits at the Court of China*. Berkeley, 1942.
- Rowbotham A. H. The Impact of Confucianism on Seventeenth-Century Europe. *The Far Eastern Quarterly*. 1945. No. 4:5.
- Rowbotham A. The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought. *Journal of the History of Ideas*. 1956. 17. No. 1. Pp. 471–485.
- Ropp P. S. (ed.). *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*. Berkeley, 1990.
- Roy O. *Leibniz et la Chine*. Paris, 1972.
- Rule P. A. Jesuit or Confucian: Chinese Religion in the Journals of Matteo Ricci, 1583–1610. *Journal of Religious History*. 1969. No. 5. Pp. 105–124.
- Rule P. A. *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*. Sydney, 1986.
- Rule P. A. The Confucian Interpretation of the Jesuits. *Papers on Far Eastern History*. Canberra, 1972. No. 6. Pp. 1–61.
- Rule P. A. What Were “The Directives of Matteo Ricci” Regarding the Chinese Rites? *Pacific Rim Report*. 2010. No. 54. Pp. 1–8.
- Saeki P. Y. *The Nestorian Documents and Relics in China*. Tokyo, 1937.
- Saeki P. Y. *The Nestorian Documents and Relics in China* (2 ed.). Tokyo, 1951.
- Saeki P. Y. *The Nestorian Monument in China*. L., 1916.
- Scholasticism. *Dictionary of the Middle Ages*. Vol. 11. NY, 1982.
- Schurhammer G. *Francis Xavier*. (Tr. by M. J. Costelloe). 4 vols. Rome–Saint Lois, 1982.
- Scott K. Playing Games with Otherness: Watteau’s Chinese Cabinet at the Château de la Muette. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 2003. Vol. 66. Pp. 189–248.
- Schipper K. Some Naïve Questions about the Rites Controversy — A Project for Future Research. *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII–XVIII centuries)*. Ed. Federico Masini. Roma, 1996. Pp. 293–308.
- Schurmann F., Schell O. (eds.). *Imperial China: The Decline of the Last Dynasty and the Origins of Modern China, the 18th and 19th Centuries*. L., 1967.
- Schmidt-Biggemann W. *Philosophia perennis: historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankfurt, 1998.
- Sebes J. *The Jesuits and the Sino-Russian Treaty of Nerchinsk*. Rome, 1961.
- Sebes J. The Precursors of Ricci. Ch. E. Ronan, B. Oh (eds). *East Meets West: The Jesuits in China (1582–1773)*. Chicago, 1988. Pp. 19–61.
- Serry Jacobo Hyacinto. *Historia Congregationem de Auxiliis Divinae Gratiae, sub missis Pontificibus Clemente VIII. et Paulo V. Antverpiae*, 1709.
- Silva Dias J. S. Da. *Correntes de sentimento religioso em Portugal*. I. Coimbra, 1960. P. 453.

- Shih J. I Gesuiti in Cina nei secoli XVI–XVIII. *Venezia e l'Oriente*. Michigan, 1987. Pp. 97–106.
- Schmidlin J. *Catholic Mission History*. Techny, 1931.
- Short W. *The Franciscans*. Collegeville (MN), 1989.
- Sloan K. Alexander Cozens and Amateurs Drawn to Etch. *Print Quarterly*. 2011. No. XXVIII. Pp. 405–409.
- Somervogel C. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. 12 vols. Brussels–Paris, 1890–1932.
- Song Shun-ching, *Voltaire et la Chine*. Aix-en-Provence, 1989.
- Soulie Ch. G. *L'Époque des jésuites français en Chine (1534–1928)*. Paris, 1928.
- Sources of Chinese Tradition*. Vol. 1. W. Th. De Bary, I. Bloom, J. Adler. NY, 1999.
- Spada N. Il Calice di Feng Ch'aj. *Arte Cristiana*. 1932. Febbrario. Pp. 34–37.
- Spence J. D. Claims and Counter-Claims: The Kangxi Emperor and the Europeans (1661–1722). Ed. D. E. Mungello. *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Nettetal, 1994. Pp. 15–30.
- Spence J. D. *Emperor of China; Self Portrait of K'ang Hsi*. NY, 1974.
- Spence J. D. *The Memory Palace of Matteo Ricci*. NY, 1985.
- Spence J. D. *The Search for Modern China*. NY, 1990.
- Spence J. D. *The Question of Hu*. NY, 1988.
- Spizel Gottlieb [Theophilus]. *De re literaria sinensium commentarius, in quo scripturae pariter ac philosophiae sinicae specimina exhibentur, et cum aliarum gentium, praesertim aegyptiorum, graecorum, et indorum reliquorum literis atque placitis conferentur*. Leiden, 1660.
- Standaert N. Inculturation and Catholic-Chinese Relations in Late Ming and Early Qing. *Contacts Between Cultures, East Asia: History and Social Science*. Ed. B. Hung-Kay Luk. Lewiston, NY, 1992. Vol. 4. Pp. 329–334.
- Standaert N. (Ed.) *Handbook of Christianity in China*. Vol. 1: 635–1800. Leiden, 2001.
- Standaert N. *The Intercultural Weaving of Historical Texts: Chinese and European Stories about Emperor Ku and His Concubines*. Leiden, 2016.
- Standaert N. Jesuit Corporate Culture as Shaped by the Chinese. *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540–1773*. Ed. J. W. O'Malley et al. Toronto, 1999. Pp. 353–363.
- Standaert N. New Trends in the Historiography of Christianity in China. *The Catholic Historical Review*. Vol. 83. 1997. No. 4. Pp. 573–613.
- Standaert N. Some Publications on Late Ming–Early Qing Cultural Exchange between East and West by Mainland China Authors. *Sino-Western Cultural Relations Journal*. 1993. No. 15. Pp. 70–74.
- Standaert N. The Jesuits Did NOT Manufacture 'Confucianism.' *East Asian Science, Technology, and Medicine*. 1999. No. 16. Pp. 115–132.

Standaert N. The Jesuit Presence in China (1580–1773): A Statistical Approach. *Sino-Western Cultural Relations Journal*. 1991. No. 13.

Standaert N. The Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola in the China mission of the 17th and 18th centuries. *Archivum Historicum Societatis Ocietatis Iesu*. Vol. LXXXI. 2012. No. I. Pp. 72–125.

Standaert N., Yang Tingyun. *Confucian and Christian in Late Ming China: His life and Thought*. Leiden-NY, 1988.

Stanley Brian (ed.) *Christian Missions and the Enlightenment*. Grand Rapids, 2001.

Stein P. Boucher's Chinoiseries: Some New Sources. *The Burlington Magazine*. 1996. Vol. 138. No. 1122. Pp. 598–604.

Steinkerchner S. Introduction: Dominicans and Jesuits, through the Centuries. *Journal of Jesuit Studies*. 2020. Vol. 7. Iss. 3. Pp. 357–366.

Stephen N. *A History of Christian Missions*. Harmondworth, 1964.

Stewart J. *Nestorian Missionary Enterprise*. NY, 1980.

Stolzenberg D. Kircher Among the Ruins: Esoteric Knowledge and Universal History. *The Great Art of Knowing: The Baroque Encyclopedia of Athanasius Kircher*. Ed. by D. Stolzenberg. Pp. 127–139. Stanford, 2001.

Stolzenberg D. *Egyptian Oedipus: Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity*. Chicago, 2013.

Streit R. (Ed.). *Bibliotheca Missionum*. Vol. IV. *Asiatische Missionsliteratur (1245–1699)*. Freiburg–Aachen, 1928–1929.

Szceśniak B. A Note on the Laurentian Manuscript Bible of the Franciscan Missionaries in China (14th Century). *Monumenta Serica*. Vol. 16, No. 1/2 (1957). Pp. 360–362.

Sullivan M. *The Meeting of Eastern and Western Art*. Berkeley, 1989.

Swiderski R. M. Bouvet and Leibniz. A Scholarly Correspondence. *Eighteenth Century Studies*. 1980–1981. No. 14. Pp. 135–150.

Tachard G. *A Relation of the Voyage to Siam, Performed by Six Jesuits, Sent by the French King, to the Indies and China, in the Year 1685*. Reprint ed. Bangkok, 1999.

Tajadod N. *Les porteurs de lumière. Péripiétés de l'Eglise chrétienne de Perse du IIIe au VIIe siècle*. Paris, 1993.

Tang Li. A Preliminary Study on the Jingjiao Inscription of Luoyang: Text Analysis, Commentary and English Translation. *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*. D. W. Winkler, Tang Li (Eds). Pp. 109–132. Wien, 2009.

Tang Li. *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese*. Berlin, 2002.

Teng Ssu-Yu. Chinese Influence on the Western Examination System. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1943. Pp. 267–312.

Teng Ssu-yu, Fairbank J. K. *China's Response to the West: A Documentary Survey, 1839–1923*. Harvard, 1954; NY, 1963.

Thiessen J. C. *A Survey of World Missions*. Chicago, 1955.

Thomas Aquinas. *Summa contra gentiles*. V. 2. 2: 188: 4–6. Rome, 1961–1967.

The Catholic Missions in China. Shanghai, 1934.

The Constitutions of the Society of Jesus. Trans. George E. Ganss. St. Louis, 1970.

The Correspondence of Gerard Manley Hopkins and Richard Watson Dixon. Oxford, 1935.

The Diary of Matthew Ricci. Matthew Ricci. *China in the Sixteenth Century*. (Trans. By L. Gallagher.) NY, 1942, 1970.

The Keikyo Institute Annual Report. Tokyo, 2001.

The Primitive Failure of Christianity in China. *The International Review of Missions*. 1931.

The Spiritual Exercises of St. Ignatius. Ed. David L Fleming. St Louis, 1978.

Thomassin L. *La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement la philosophie par rapport à la religion chrétienne et aux Ecritures*. Paris, 1693.

Tractado em que se cõtam muito por estẽso as cousas da China, cõ suas particularidades, e assi do reyno dormuz, cõposto por el R. padre frey Gaspar da Cruz da ordẽ de sam Domingos. Euora: em casa de Andre de Burgos, 1569.

Travels of the Jesuits, into Various Parts of the World; Particularly China and the East Indies, trans. John Lockman. 1762. Reprint. New Dehli, 1995.

Trigault N. *China in the 16th Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583–1610*. Tr. by L. J. Gallagher. NY, 1953.

Tyrrell G. *Autobiography and Life of George Tyrrell*. Vol. II. L., 1912.

Van Kley, Dale K. *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits From France 1757–1765*. New Haven, 1975.

Van Kley, Edwin J. Europe's 'Discovery' of China and the Writing of World History. *American Historical Review*. 1971 No. 45. Pp. 561–582.

Varg P. *Missionaries, Chinese, and Diplomats*. NY, 1977.

Varo Francisco, Piñuela Pedro de la. *Arte de la lengua mandarina, compuesto por el M. R^o P^e. fr. Francisco Varo de la Sagrada Orden de N.P.S. Domiño, acrecentado y reducido a mejor forma por N^o H^o fr. Pedro de la Piñuela, P^{or} y Comissario Prov. de la Mission Serafica de China. Añadiose un Confesionario muy vtil y provechoso para alivio de los nueos Ministros*. Impreso en Canton año de 1703.

Venturi P. T. *Opere storiche del Matteo Ricci, S. J.* Vol.1, 2. Macerata, 1911, 1913.

Verbiest Ferdinand. *Correspondance de Ferdinand Verbiest de la Compagnie de Jésus (1623–1688)*. Ed. H. Jossion and L. Willaert. Brussels: Palais des Académies, 1939.

Vicaire M.-H. *Une ambassade dans les Marches*. Mandonnet P. (Ed.). Saint Dominique: l'idée, l'homme et l'oeuvre. Vol. 1. Paris, 1938.

Vila-Cha J. J. I Am the Friend and the Friend is Me: The Missionary and the Philosopher of Friendship. *Matteo Ricci in China. Inculturation through Friendship and Faith*. C. Shelke, M. Demichele (Eds). Roma, 2010. Pp. 171–183.

Vissière J., Vissière J. L. (Intr., eds.) *Lettres Edifiantes et Curieuses de Chine par des Missionnaires jésuites 1702–1776*. Paris, 1979.

Vogel H. U. *Marco Polo Was in China New Evidence from Currencies, Salts and Revenues*. Leiden, 2012.

Voltaire. *Œuvres complètes*. Ed. Louis Molard. 22 vols. Paris, 1875–1879.

Wade I. *The Structure and Form of the French Enlightenment*. Princeton, 1977.

Walker D. P. *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*. L., 1972.

Walls A. *The Cross Cultural Process in Christian History*. NY, 2001.

Waltner A. Demerits and Deadly Sins: Jesuit Moral Tracts in Late Ming China. *Implicit Understandings, Observings, Reporting and Reflecting on Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Ed. Stuart B. Schram. L., 1994. Pp. 423–448.

Watchman on the Great Wall. Jan.-Feb., 1983.

Watson W. Interpretations of China in the Enlightenment: Montesquieu and Voltaire.

Actes du Colloque international de sinologie. Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des lumières. Paris, 1980. Vol. IV. Pp. 15–37.

Webb J. *An Historical Essay Endeavouring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language*. L., 1669.

Weber M. *The Religion of China*. NY, 1964.

Wei-Cheng Chu, Hayhoe R. Johann Adam Schall von Bell and Yang Guangxian. *Coming out of the Middle Ages: Comparative Reflections on China and the West*. M. E. Sharpe, 1990.

Wenyuange Siku Quanshudianziban (文淵閣四庫全書電字版 Electronic edition of the Four Collections). HK, 2000.

Widmaier R. (ed.). *Leibniz korrespondiert mit China: der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689–1714)*. Frankfurt, 1990.

Wiest Jean-Paul. Bringing Christ to the Nations: Shifting Models of Mission Among Jesuits in China. *The Catholic Historical Review*. 1997. Vol. 83. No. 4. Pp. 654–681.

Willeke B. H. Documents Relating to the History of the Franciscan Missions in Shantung, China. *Franciscan Studies*. Vol. 7, 1947. No. 2. Pp. 171–187.

Willeke B. H. *Imperial Government and Catholic Missions in China During the Years 1784–1785*. NY, 1948.

William of Rubruck. *The Journey of to the Eastern Parts of the World, 1253–55, as narrated by himself*. Ed. and tr. by W. W. Rockhill. L., 1900.

Wills J. E., Jr. From Manila to Fuan: Asian Contexts of Dominican Mission Policy. *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Ed. D. E. Mungello. Nettetal, 1994. Pp. 111–127.

Wilkinson E. *Chinese History: A Manual*. Cambridge, 2000.

Witek J., G. Anderson (ed.). *Aleni, Giulio, Biographical Dictionary of Christian Missions*. Michigan, 1999.

Witek J. W. S. J. Christianity and China: Universal Teaching from the West. *China and Christianity, Burdened Past, Hopeful Future*. Ed. Stephen Uhalley, Jr., Xiaoxin Wu. NY, 2001. Pp. 11–27.

Witek J. W. *Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Foucquet, S.J. (1665–1741)*. Rome, 1982.

Witek J. W. “Eliminating Misunderstandings: Atoine de Beauvillier (1657–1708) and His ‘Eclaircissements Sur Les Controverses de La Chine.’” *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Ed. by D. Mungello. Pp. 185–210. Nettetal, 1994.

Witek J. W. (ed.). *Ferdinand Verbiest (1623–1688): Jesuit Missionary, Scientist, Engineer, and Diplomat*. Nettetal, 1994.

Whitehead J. P. *China and Christianity: Historical and Future Encounters*. Notre Dame, 1979.

Wolferstan B. *The Catholic Church in China from 1860 to 1907*. L., 1909.

Wong Young-Tsu. *A Paradise Lost: The Imperial Garden Yuanming Yuan*. Honolulu, 2001.

Wurth Elmer P. M. M. Hong Kong Diocese Celebrates Matteo Ricci Anniversary, September 11, 1983. *China mission Studies (1550–1800)*. 1984. Bulletin No. 6.

Wyngaert A. Van Den (Ed.) *Sinica Franciscana*. Vol. I. Collegium s. Bonaventurae, 1929.

Wyngaert A. van den. *Sinica Franciscana. Collectio documentorum ad historiam fratrum minorum in Sinis spectantium*. Vol. II. *Relationes et epistolas fratrum minorum saeculi XVI et XVI I*. Firenze, 1933.

Yan Keijia. *Catholic Church in China* (中国天主教英). Chen Shujie (trans.). Beijing, 2004.

Yang C.-K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Function of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley, L.A., 1961.

Young J. M. L. *By Foot to China. Mission of The Church of the East, To 1400*. Tokyo, 1984.

Young J. D. *Confucianism and Christianity: The First Encounter*. HK, 1983.

Young J. D. *East-West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism*. HK, 1988.

Yu Jianfu. The Influence and Enlightenment of Confucian Cultural Education on Modern European Civilization. *Jiaoyu Yanjiu* (教育研究; Образовательные исследования). 2007. No. 11. Pp. 10–26.

Yu Sanle. *Zaoqi xifang chuanjiaoshi yu Beijing* (早期西方传教士与北京; Early Period of Missionary Activity in Beijing). Beijing, 2001.

Yule, Col. sir Henry (trans). *The Book of Ser Marco Polo*. 2 vols. L., 1873.

Zhang Li (张力), Liu Jiantang (劉鑒唐). *Zhongguo jiao'an shi*. (中國教案史; Cases on Religion in China). Chengdu, 1987.

Zhang Longxi. The Myth of the Other: China in the Eyes of the West. *Critical Inquiry*. 1988. No. 15. Pp. 108–131.

Zhang Qiong. *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization? A Reinterpretation of the Jesuit Approach to Confucianism*. Ph.D. diss., Harvard University, 1996.

Zhang Qiong. Translation as Cultural Reform: Jesuit Scholastic Psychology in the Transformation of the Confucian Discourse on Human Nature. *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540–1773*. Ed. O'Malley et al. Toronto, 1999. Pp. 364–379.

Zhongguo zongjiao lishi wenxian jicheng (中國宗教歷史文獻集成 Collection of Historical Documents on Chinese Religion). 120 vols. Hefei Shi, 2005.

Zhu Weizheng, ed. (朱維錚). *Li Madou, zhongwen zhuyiji* (利瑪竇中文著譯集; *The Complete Works of Li Madou*). Shanghai, 2002.

Zhu Weizheng, Hayhoe R. Johann Adam Schall von Bell and Yang Guangxian. *Coming out of the Middle Ages: Comparative Reflections on China and the West*. NY, 1990. Pp. 81–112.

Zoli S. *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo: l' "oriente" dei libertini e le origini dell' Illuminismo*. Bologna, 1989.

Zürcher E. From 'Jesuit Studies' to Western Learning. *Europe Studies China, Papers from an International Conference on the History of European Sinology*. Ed. W. Ming and J. Cayley. L., 1995. Pp. 264–279.

Zürcher E. Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative. *The Rites Controversy: Its History and Meaning*. Ed. D. E. Mungello. Nettetal, 1994. Pp. 31–64.

Zurcher E., Standaert N., Dudink A. *Bibliography of the Jesuit Mission in China ca. 1580 to ca. 1680*. Leiden, 1991.

ЭЛЕКТРОННЫЕ ИСТОЧНИКИ

Белозерова В. Г. Эстетические принципы каллиграфической традиции Китая. *Философские науки*. 2013. URL: <http://academyrh.info/html/ref/20050407.htm> (дата обращения: 21.05.2017).

Ван Кэньтан. *Юйганчжай бичжу* (王肯堂. 鬱岡齋筆塵). Ctext.org. URL: <https://ctext.org/searchbooks.pl?if=gb&searchu=ctp%3Awork%3Awb454213> (дата обращения: 25.01.2020).

Гумилев Л. Н. *Древние тюрки*. М., 2002. URL: <http://gumilevica.kulichki.com/OT/ot27.htm7> (дата обращения: 05.09.2020).

Дубровская Д. В. Марко Поло: презумпция невиновности. *Вокруг света*. URL: <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/3445/> (дата обращения 21.11.2020).

Дубровская Д. В. Монах Рубрук между Западом и Востоком. *Vokrugsveta.ru*. URL: <http://www.vokrugsveta.ru/telegraph/history/622/> (дата обращения 05.07.2020).

Исаак Сирин. *Православная энциклопедия*. URL: <https://www.pravenc.ru/text/674153.html> (дата обращения: 19.09.2020).

Ходнев С. Несторианство: не «Богородица», а «Христородица». *Коммерсант*. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4349903#id1903303>. (дата обращения: 16.09.2020).

Христология. Кыржелев А. И. *Новая философская энциклопедия*. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01d3f8030b8f3c004882c7d3> (дата обращения: 16.09.2020).

Чжунго лидай чжэнтун хуанчао — тяньчао шанго минчэн де цинь лай-юань; *Истоки [происхождения] имени Небесная династия, Верхнее государство* (中國歷代正統皇朝—天朝上國名稱的起因來源). URL: <https://kknews.cc/history/vveboe2.html> (дата обращения: 05.09.2020).

Ян Тин'юнь. *China Culture.org*. URL: https://web.archive.org/web/20130927133913/http://www.chinaculture.org/gb/cn_zgwh/2004-06/28/content_53004.htm (дата обращения: 25.01.2020).

2019 Statistics and Major Events of the Catholic Church in China. *Hsstudy.org*. URL: http://hsstudyc.org.hk/en/tripod_en/en_tripod_196/T196_11.pdf (дата обращения 22.11.2020).

Ad apostolorum principis. *Vatican.va*. URL: http://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061958_ad-apostolorum-principis.html (дата обращения 22.11.2020).

Archivum Romanum Societatis Iesu. URL: <http://www.sjweb.info/arsi/> (дата обращения: 18.11.2020).

Asia / China – Franciscans in China: 1200–1977. 1,162 Friars Minor lived in China. *Agenzia Fides*. URL: http://www.fides.org/en/news/25844-ASIA_CHINA_Franciscans_in_China_1200_1977_1_162_Friars_Minor_lived_in_China (дата обращения: 05.07.2020).

Barmé G. R. *The Christian Conundrum of Yongzheng*. URL: <https://chinaheritage.net/journal/the-christian-conundrum-of-yongzheng/> (дата обращения: 28.08.20).

Bishop Andreuccio da Assisi, O.F.M. *catholic-hierarchy.org*. URL: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bassisian.html> (дата обращения: 05.10.2020).

Bishop Nicola da Bantia, O.F.M. *catholic-hierarchy.org*. URL: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bbantia.html> (дата обращения: 05.10.2020).

Bishop Ulrich ex Seifridsdorf (Seyfriedsdorf), OFM. *catholic-hierarchy.org*. URL: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bseifrid.html> (дата обращения: 05.10.2020).

Bro. John Labrador, O. P. Dominican Glories in China. *Dominicana*. URL: <https://www.dominicanajournal.org/wp-content/files/old-journal-archive/vol4/no3/dominicanav4n3dominicanglorieschina.pdf> (дата обращения: 17.10.2020).

Carballo J. R. Francescani in Cina. URL: http://www.fides.org/it/attachments/Francescani_in_Cina.doc. (дата обращения 29.08.2020).

Carballo J. R. Il Vangelo in Cina. VII Centenario dell'ordinazione episcopale di Fr. Giovanni da Montecorvino, primo vescovo in Cina, in quanto nominato arcivescovo dell'attuale Pechino e Patriarca dell'Oriente. *Agenzia Fides*. URL: http://www.fides.org/en/news/25844-ASIA_CHINA_Franciscans_in_China_1200_1977_1_162_Friars_Minor_lived_in_China (дата обращения: 05.07.2020).

Cardinal Parolin defends Vatican-China agreement amid criticism. *The Jesuit Review. America*. URL: <https://www.americamagazine.org/politics-society/2019/04/04/cardinal-parolin-defends-vatican-china-agreement-amid-criticism> (дата обращения 22.11.2020).

Casacchia G., Gianninoto M. Matteo Ricci e la lingua cinese. *Associazione Matteo Ricci*. URL: http://www.associazionematteoricci.org/drupal/sites/default/files/documenti/12_G.CASACCHIAeM.GIANNINOTO_Matteo%20Ricci%20e%20la%20lingua%20cinese.pdf (дата обращения: 27.01.2020).

Chambers W. *Designs of Chinese Buildings, Furniture, Dresses, Machines, and Utensils. To which is annexed, a Description of their Temples, Houses, Gardens*. L., 1757.

Chinese Documents I. *Pontificia Università Gregoriana. Archivio storico*. URL: https://www.unigre.it/archivioimg/Immagini_blog/Fondo_D'Elia_cinese_I.pdf (дата обращения 27.01.2020).

Aeterni patris. Encyclical of Pope Leo XIII on the Restoration of Christian Philosophy. URL: http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html (дата обращения: 26.10.2020).

Alister. China's Execution of Antonio Riva – 1951. *Blogspot.com*. URL: <http://agillies.blogspot.com/2010/01/chinas-execution-of-antonio-riva-1951.html> (дата обращения 22.11.2020).

Bro. Patrick Mary Briscoe, O.P. The Most Difficult Saint to Love? *Dominicana*. URL: <https://www.dominicanajournal.org/the-most-difficult-saint-to-love/> (дата обращения: 20.10.2020).

Davidson Ph. R. *Don Quixote de Loyola: Cervantes' reputed parody of the founder of the Society of Jesus*. URL: <https://dspace.library.uvic.ca/handle/1828/5195> (дата обращения 02.11.2020).

Gomes A. W. Deism. *The Encyclopedia of Christian Civilization*. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9780470670606.wbccc0408> (дата обращения: 08.09.2020).

Hosne A. C. Friendship among Literati. Matteo Ricci SJ (1552–1610) in Late Ming China. *The Journal of Transcultural Studies*. URL: <https://heiup.uni-heidelberg.de/journals/index.php/transcultural/article/view/11362/8707>. (дата обращения: 24.01.2020).

Martino Martini. *Catholic Encyclopedia*. URL: [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Martino_Martini](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Martino_Martini) (дата обращения: 27.01.2020).

Marinescu J. M. N. *Defending Christianity in China: The Jesuit Defense of Christianity in the “Lettres Edifiantes Et Curieuses” & “Ruijianlu” in Relation to the Yongzheng Proscription of 1724*. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/5164679.pdf> (дата обращения: 29.08.2020).

Mateos F. *Suppression and Restoration of the Society of Jesus in China*. URL: http://www.ricci-mac.org/doc/monographs/1/suppression_and_restoration_of_the_society_of_jesus_in_china.pdf (дата обращения: 17.11.2020).

Menegon Eu. *Yongzheng’s Conundrum. The Emperor on Christianity, Religions, and Heterodoxy*. URL: https://www.academia.edu/33042809/Yongzheng_s_Conundrum_The_Emperor_on_Christianity_Religions_and_Heterodoxy_2017 (дата обращения: 29.08.2020).

Missions in China Aim of Dominicans, Who Ordained First Chinese Priest. April 21, 1996. *UCA News*. URL: https://www.ucanews.com/story-archive/?post_name=/1996/04/22/mission-in-china-aim-of-dominicans-who-ordained-first-chinese-priest&post_id=7387# (дата обращения: 17.10.2020).

Mori G. Natural Theology and Ancient Theology in the Jesuit China Mission. *Academia.edu*. URL: https://www.academia.edu/37948679/Natural_Theology_and_Ancient_Theology_in_the_Jesuit_China_Mission_POSTPRINT?email_work_card=view-paper (дата обращения 12.11.2020).

Morrow K. T. *Negotiating Belonging: The Church of the East’s Contested Identity in Tang China*. URL: <https://utd-ir.tdl.org/bitstream/handle/10735.1/6946/ETD-5608-017-MORROW-260204.19.pdf> (дата обращения: 20.09.2020).

O’Connell G. The Vatican is ready to renew its deal with China. Privately, officials admit they’re walking a tightrope. *America Magazine*. URL: <https://www.americamagazine.org/faith/2020/09/15/vatican-renew-china-deal-pope-francis> (дата обращения: 15.10.2020).

Ordo Praedicatorum. URL: <http://www.op.org/> (дата обращения: 17.10.2020).

Patriarch L. R. Sako. The Church of the East Isn’t Nestorian. *Chaldean Patriarchate of Babylon*. URL: <https://saint-adday.com/?p=19438> (дата обращения: 19.09.2020).

Liščák V. *Nestorianism (jingjiao 景教) in the Tang Dynasty*. URL: https://www.academia.edu/15865225/Nestorianism_jingjiao_景教_in_the_Tang_Dynasty (дата обращения: 28.09.2020).

Martina Tarcisio (1887–1961). Stimmato, vescovo missionario. *Dizionario biografico dei friulani*. URL: <http://www.dizionariobiograficodeifriulani.it/martina-tarcisio/> (дата обращения 22.11.2020).

[On cap-stone]: 大秦景教流行中國碑 *Stele (commemorating) the diffusion of the 'Luminous' Religion in the Middle Kingdom*. URL: <http://uai-iaa.org/content/files/85327507279917147.pdf>. P. 5 (дата обращения: 01.11.2020).

Padberg J. *Secret, Perilous Project. A Woman Jesuit*. URL: <https://www.xavier.edu/jesuitresource/jesuit-a-z/documents/AWomanJesuit.pdf> (дата обращения: 02.11.2020).

Pittman J. A Nestorian Grave Site. *Chinasource*. URL: <https://www.chinasource.org/resource-library/blog-entries/a-nestorian-grave-site/> (дата обращения: 03.10.2020).

Pope Francis Explains Decision to Take St Francis of Assisi's Name. *The Guardian*. URL: <https://www.theguardian.com/world/2013/mar/16/pope-francis-st-francis-assisi> (дата обращения: 13.08.2020).

Rome Reborn: The Vatican Library & Renaissance Culture. How Rome went to China. URL: <https://www.loc.gov/exhibits/vatican/romechin.html> (дата обращения 08.11.2020).

Selections From Thomas of Celano: First and Second Lives of St. Francis. Tr. by D. Burr. URL: <http://people.bu.edu/dklepper/RN413/francis.html> (дата обращения: 29.08.2020).

Sir Willian Temple upon the Gardens of Epicurus, With Other XVIIth Century Garden Essays. *Biodiversity Heritage Library*. URL: <https://www.biodiversitylibrary.org/item/65658#page/10/mode/1up> (дата обращения: 07.09.2020).

Standaert N. Matteo Ricci: Shaped by the Chinese. *Jesuits in Britain*. URL: <https://www.jesuit.org.uk/matteo-ricci-shaped-chinese> (дата обращения: 25.01.2020).

The Morals of Confucius, a Chinese Philosopher Who Flourished above Five Hundred Years before the Coming of Our Lord and Saviour Jesus Christ: Being One of the Most Choisest Pieces of Learning Remaining of That Nation. L., 1691. URL: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A34265.0001.001?view=toc>. (дата обращения: 08.09.2020).

The New Pope. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/The_New_Pope (дата обращения: 13.08.2020).

The Xi'an Nestorian Monument. URL: <http://uai-iaa.org/content/files/85327507279917147.pdf> (дата обращения: 02.10.2020).

Vossilla F. Artistic Diplomacy during and after the Rites Controversy. *Academia.edu*. URL: https://www.academia.edu/36777636/Artistic_diplomacy_during_and_after_the_Rites_Controversy_in_Ferdinando_Moggi_1684_1761_architetto_e_gesuita_fiorentino_in_Cina (дата обращения 06.11.2020).

Wintz J. Saint Francis and the Birds. *Franciscan Media*. URL: <https://www.franciscanmedia.org/saint-francis-and-the-birds/> (дата обращения: 05.07.2020).

Wu Li. *Silk Qin. com*. URL: <http://www.silkqin.com/09hist/other/wuli.htm> (дата обращения 06.10.2020).

西方早期（1552–1814 年間）漢語學習和研究（Сифан цзаоци (1552–1814 няньцзянь). *Ханьюйсюэси хэ яньцзю*); Ранние связи с Западом (1552–1814 гг.) *Изучение и исследование китайского языка*. URL: <http://scholar.fju.edu.tw/課程大綱/upload/047638/content/982/G-2861-18010-.doc> (дата обращения: 31.10.2020).

中國歷代正統皇朝—天朝上國名稱的起因來源 (*Чжунго лидай чжэнтун хуанчао — тяньчао шанго минчэн де цинь лайюань*; *Истоки [происхождения] имени Небесная династия, Верхнее государство*). URL: <https://kknews.cc/history/vveboe2.html> (дата обращения: 05.09.2020).

頭陀寺碑文 (Тоуто бэйвэнь; Надпись из храма Тоуто). *Wikisource*. URL: <https://zh.m.wikisource.org/zh-hant/頭陀寺碑文> (дата обращения: 02.10.2020).

Благодарности

Позволю себе в заключение выразить искреннюю благодарность всем, кто поддерживал меня и помогал в процессе работы над этой книгой. Большое спасибо научному руководителю Института востоковедения РАН академику В. В. Наумкину, неизменно подающему коллегам пример высочайшего уровня исследования, и директору Института Аликберу Калабековичу Аликберову, доверившему мне новый и интересный институтский проект несмотря на занятость этой монографией. От души благодарю коллег по Отделу истории Востока, в особенности ответственного редактора этой монографии — Дмитрия Дмитриевича Васильева, проявившего огромное терпение на протяжении всех лет подготовки книги и всегда помогавшего автору советом. Искреннее спасибо Вячеславу Яковлевичу Белокреницкому, открывшему автору глаза на многие цивилизационные и культурологические аспекты, важные для темы этой работы.

Благодарю также Наталью Геннадьевну Романову, Валентина Цунь-лиевича Головачева, Арчила Савелича Балахванцева, Евгению Викторовну Кузнецову, Илью Викторовича Федулова и Дарью Сергеевну Моеву за всемерную поддержку и добрые советы.

Особые благодарности моему сыну — Станиславу Владимировичу Михайлову, безотказно помогавшему автору в вопросах стиля, логики и редактуры, и Николаю Бусыгину, сделавшему эту монографию красивой.

*С уважением и любовью,
Ваша Дина Дубровская*

Научное издание

ДУБРОВСКАЯ ДИНАРА ВИКТОРОВНА

ВСЕ ПУТИ ВЕДУТ ИЗ РИМА
ХРИСТИАНСКИЕ МИССИИ В ПОДНЕБЕСНОЙ ИМПЕРИИ
ОТ НЕСТОРИАН (VII в.) ДО ПАПЫ ФРАНЦИСКА

Редактор С. Е. Малых

Корректор С. В. Михайлов

Дизайн обложки, компьютерная верстка Н. В. Бусыгин

Подписано 30.11.2020

Формат 70×100/16. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 30,23. Уч.-изд. л. 21,72

Тираж 500 экз. Зак. № 429.

Федеральное государственное
бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом И. В. Федулов
E-mail: ivran.izd@gmail.com

Отпечатано в ПАО «Т8 Издательские Технологии»
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5