

*И.А. Фролова, к.ф.н., Тверь*

# **ХРИСТИАНСКОЕ МИССИОНЕРСТВО И КИТАЙСКАЯ КУЛЬТУРА: СИМВОЛ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ**

## **1. География по-китайски.**

Знакомство европейцев с культурой Китая начинается по сути дела с 16 столетия, когда представители католической миссии стали прибывать в Китай. Первым, кто оказался в Юговосточной Азии, был иезуит испанец Франциско Ксавьер (1506 -1552). Он побывал на Малайском архипелаге, затем посетил Японию, где его удивил высокий уровень культуры, которая явно находилась под мощным влиянием Китая. Именно его посетила светлая мысль о необходимости миссионерской деятельности в этой стране. Его попытка проникновения в Поднебесную не удалась: ожидая на юге Китая официального разрешения на въезд в страну, Ксавьер скоропостижно скончался. Его труды по обращению в христианство населения столь отдаленного региона было впоследствии оценено очень высоко – с 1622 года католическая церковь возвела его в ранг святого, а в 1927 году он стал покровителем зарубежных миссий.

Двадцать лет спустя иезуиты возобновили попытки проникновения в Китай. На сей раз, возглавил миссию итальянец Алессандро Валиньяно (1573 – 1606). Валиньяно служил сначала в Индии и Японии, а затем, оказавшись в Макао и по достоинству оценив открывавшиеся перспективы, вызвал на подмогу из Индии итальянского иезуита Микеле Руджери (1543 – 1607). Он прибыл в Китай и в 1579 году приступил к изучению китайского языка. В 1582 году к ним присоединяется человек, который впоследствии стал самым знаменитым христианским миссионером, если говорить об истории взаимоотношений Европы и Китая. Маттео Риччи (1552 -1610) тоже был итальянцем. Помимо теологического образования, он обладал обширнейшими познаниями в области математики и естественных наук. Помимо всего прочего он был разносторонним человеком вполне в духе Ренессанса и получил отменное образование. По прибытии в Китай он стал изучать китайский язык, попытался описать обычаи и нравы страны, а также очень интересовался особенностями государственного устройства и историей Китая, что нашло отражение в его трудах.

Миссионеры посылали подробные отчеты в Италию и тем самым способствовали поступлению информации в Европу об этой удивительной и совсем непохожей культуре, которая всегда стремилась сохранять полную независимость и не особенно нуждалась в пребывании иностранцев на своей территории. В Китае ведомство, занимавшееся отношениями с другими государствами, имело название, состоявшее из четырех китайских иероглифов: «Срединное царство», «чужие страны», «мир» и «счастье». Э. Гессе-Вартег в сердцах говорил: «Все, чего желают китайцы от чужих стран, это – чтобы последние оставили их в покое, и если прочесть надпись над воротами Цзунь-ли-ямыня согласно с затаенными желаниями китайцев, то выйдет, пожалуй, вот что:

«Чужие страны, оставьте срединное царство в покое, потому что оно и так счастливо»<sup>1</sup>. Почему отношение к иностранцам, и, в частности, к европейцам, было столь отрицательным и подозрительным? Потому что «китайцы уже убедились, что никогда европеец не является с тем, чтобы дать, но всегда, чтобы взять»<sup>2</sup>.

Первое, что изумило европейцев – это осознание китайцами исключительности и самодостаточности собственной цивилизации. Понятие «Китай» изобретено европейцами и обозначает оно сорт фарфора. В нем нет того самоуважения, которое слышится в истинно китайском названии Китая – «Чжун-Го» - «Срединное государство». Таким образом, речь идет об империи, которая видит себя осью мира, вокруг которой вращаются с разной скоростью иные культурные миры. Центр символизирует устойчивость и стабильность во всех отношениях. Китайцы издревле жили на своей земле, никуда особо не разбредались и никого особо не покоряя, хотя сил для этого у империи в различные времена было предостаточно. Китайцы, руководствуясь здоровым этноцентризмом, полагали, что европейцы и иные народы мало, чем могут их удивить и в смысле искусства, и в смысле наук и производства. Европейцы столкнулись с величайшим национально-культурным монолитом планеты, для которого только Китай является центром мироздания, а все иные народы – просто окраина («вай»). Соответственно, только китайцы считались носителями культуры, ибо только они обладали особым качеством – «вэнь» (цивилизованность). Иным народам было отказано в столь высокой оценке.

Если обратиться к географии 16 -17 столетий, то европейцы, несомненно, обладали очень достоверной информацией о мире, торговых путях и расположении государств. Однако даже просвещенный Маттео Риччи не посмел оскорбить императора и представил ему географическую карту, где Китай привычно помещался в центре. Создавая ее, он был вынужден сохранять уважение к китайским представлениям о мире земном и небесном. Иначе его никто бы не понял и вполне возможно, просто выслали бы из страны.

Как же выглядела географическая карта по-китайски? Вокруг центра (Китай) располагались два круга: один меньшего, а другой большего радиуса. Соответственно, малому кругу принадлежали ближайšie к Китаю государства-соседи, а в большом круге те, с которыми Китай не состоял в тесных связях. Судя по тому, как отражены на карте страны света, она строилась по логике Книги Перемен. Процесс циклических изменений в мире мыслится как чередование ситуаций, где инь и ян образуют различные сочетания, которые графически и символически выражены в изначальных восьми триграммах. Каждая триграмма имеет свое название, свойство и образ. Располагаются они по кругу так, что сверху оказывается триграмма «Ли», которая символизирует летний сезон и юг; внизу расположена триграмма «Кань», символизирующая зиму и север. Соответственно триграмма «Чжень» относится к весеннему сезону и востоку, располагаясь справа от центра, а триграмма «Дуй» олицетворяет осень и запад, находясь справа от центра. Европейцы, не знавшие китайской логики, взирали на карту с недоумением, потому что им казалось, что здесь все наоборот (страны света) и неправильно, а руководствоваться ею – чистое безумие. Известно, что компас был изобретен в Китае, но в переводе с китайского «компас» - это «стрелка, указывающая на юг», то есть она сориен-

тирована на жизненно важное для китайцев направление и устремлена вверх, - туда, где север на европейских картах. Но проблема восприятия китайской карты была проблемой европейцев, а то, что они плохо понимали такую картинку мира, так что же с них взять, если они чужие, то есть те, кого китайцы называли «заморские черти». С другой стороны, просвещенному европейцу и удивляться – то было нечему, потому что если обратиться к европейской картографии, то изобретатели карт до возникновения христианства ставили в центр свое отечество, а с приходом христианства центр переместился в Иерусалим. Аналогии очевидны.

Итак, обратимся к китайскому варианту карты. В ближайшем круге страны-соседи имеют названия, которые звучат очень эстетично. Например, на востоке (слева) расположены Япония (по-китайски «Жи-бен» - «страна восходящего солнца») и Корея (то есть «Чао-сянь»- «страна утренней свежести»). На юге (сверху) находятся Вьетнам («юэ-нань» или «ан-нань» - «страна крайнего юга») и Таиланд (по-китайски «Тай-Го» - «Цветущее (изобильное) государство»). За ними следуют Бирма («Мянь дянь»), что в переводе означает «дальние владения», а также Индия («Тянь Чжу Го»), то есть «государство небесной веры». К Тибету отношение в Китае было всегда трепетным и почтительным, что отражено в названии «Си цзан»- «Западный кладезь».

Если обратить взор на северо-запад, то здесь расположен Туркестан, то есть «Сиюй»- западная граница, а на севере Монголия, у которой есть два названия: «древняя страна заходящей предрассветной луны» и «темная старина» («Менгу»).

С юго-востока (а по-европейски, с северо-запада) в Китай приезжают «заморские черти» то есть, «черти с окраины» (вай-гуй). Речь идет о европейцах. Затрудняюсь сказать, как их страны назывались изначально, но со временем им были присвоены собственные имена. Итак, состав заморских чертей, которые досаждали Китаю своей активностью, уже к 19 столетию, например, был следующий:

1. «Государство выдающегося таланта» - «ин Го»- Великобритания.
2. «Государство логики закона» - «фа Го» - Франция.
3. «Государство нравственного примера»- «дэ Го» - Германия.
4. «Прекрасное государство» - «мэй Го» - США.

Самое интересное, что с точки зрения исторической последовательности проникновения западных государств в регион Юго-восточной Азии, первыми были совсем не они, но упомянутая четверка все же удостоилась в наименовании своих стран высокого статуса «Го», то есть значимого государства. Португалия и Испания – те страны, которые одними из первых стали осваивать регион, не удостоились титула «Го», а получили очень скромные с точки зрения перевода названия. Португалию китайцы назвали «Страной знатоков винограда» («путаоя»), хотя именно она сумела раньше всех образовать колонию в Макао. Они – вторичные после титула «Го».

Справа от центра китайцы поместили два народа, которые живут на очень отдаленной окраине – мусульманские народы и Россия. В названиях этих культур и народов также звучит отношение к ним китайцев. Так, мусульмане для них – «Обращенные в себя»- «хуйцзу»; Россия впоследствии стала называться «Государство неожиданностей» («з Го»)<sup>3</sup>.

## 2. Время и история по-китайски.

Всякий исследователь, которому приходится жить в условиях другой культуры, вынужден считаться не только с особым пониманием темпа жизни, но и восприятия времени. Христианским миссионерам и путешественникам было чему удивляться, потому что они впервые в своей практике познакомились с уникальным китайским летоисчислением, которое совсем не линейно, а циклично. Привычная для нас шкала летоисчисления за единицу берет один год. При этом время устремлено из прошлого в будущее. Если обратиться к традиционной европейской схеме всемирной истории, то обнаружится, что западная цивилизация очень спешит жить, поскольку периоды по мере приближения к современности «мельчают».

Китайцы заметили, что для явлений природы и для истории людей время течет неодинаково. Они воспринимают время с учетом идей, изложенных в «Книге Перемен». Известно, что каждый китайский год из 12-летнего цикла обозначается образом животного. Однако нужно помнить, что космический завершённый цикл состоит из пяти полных 12-летних циклов. Дело в том, что стран света у китайцев не четыре, а пять (центр - дополнительная сторона, где расположен Китай). Каждая из них «привязана» к соответствующей триграмме, имеющей отношение к определенной стихии или первоэлементу. Таким образом, годы, которые символизируют определенное животное, проходя через все пять стихий, складываются в «пучок» времени – то есть *круг* (60 лет). Шестидесять лет – хорошее число, потому что соответствует естественной продолжительности семейного счастья, когда семейная пара может испытать радость за потомство и ощутить себя почитаемыми своими детьми, а также самим отдать дань уважения своим родителям.

Китайцы не пользуются системой дат для фиксации исторических событий. Для ориентирования в историческом процессе употребляется система девизов царствования. Приведу пример: «Так, 2000 год от Рождества Христова - год «белого Дракона». Предыдущий год «белого Дракона с тем же номером от Рождества Христова был 1940, 1880, 1820, 1760, 1700 и так далее»<sup>4</sup>. В китайском цикле цифр нет, а отсутствие сквозной нумерации компенсируется за счет имени исторического лица или девиза царствования. А. Девятков приводит следующий пример: « Мао Цзедун родился в 19-й день 11-й луны лета «гуй сы» (черной (стихия воды) Змеи) в 19-й год императорского правления под девизом «Гуансюй» («блестящее наследие»), то есть 23 декабря 1893 года. Если не указать девиз царствования, то год «черной змеи» - это и 1833, и 1953 и т.п.»<sup>5</sup>. Что означает такое восприятие времени и истории? Это значит, что древность всегда перед глазами, что ее необходимо знать и уважать, а чтобы понять все, что происходит сегодня, нужно изучать именно древность. Китайцы в плане восприятия времени как бы находятся в сегодняшнем дне затылком к будущему. Почему так? Потому что только прошлое может чему-то нас научить, а не будущее. Будущее – это то, что неминуемо наступит. Оно придет в любом случае. Даже в искусстве истина сия отражена очень выпукло. Традиционный жанр пейзажа – «Шан-шуй» (Горы –воды) - предполагает прием обратной перспективы, когда все изображенное на переднем плане пишется меньше, чем то, что расположено от зрителя на отдаленном расстоянии.



Обычно он применяется на вертикальных свитках. Зритель как бы «зависает» на высоте птичьего полета, и перед ним открываются удивительные дали, символизирующие величие Дао. То, что дальше – крупнее, потому что знакомо и понятно. Это то, что уже пройдено, открыто. Согласно китайской, да и общечеловеческой логике прошлое понятнее настоящего. Слова Экзюпери «большое видится на расстоянии» вполне соответствуют смыслу обратной перспективы в китайской живописи. Искусство линейной перспективы в европейской живописи предполагает, что прошлое осталось за спиной и его уже не видно. Впереди – только будущее, которое выражается через пространство, сходящееся где-то в точку, как сходятся в одну точку рельсы на абсолютно открытом пространстве. Оба типа перспективы призваны решать свои задачи. Обратная перспектива часто применялась в иконописи, но дело не в этом. Речь идет о разных способах восприятия пространства, времени и исторического процесса.

Согласно китайской логики в центре, то есть там, где находится Чжун-Го темп жизни и темп истории самый медленный и стабильный. Во внешнем круге, где находятся «заморские черти», мусульманские народы и Россия, скорость бытия наибольшая и именно оттуда следует ждать кардинальных перемен. Если говорить о глобальном видении мира, то для китайцев США (Новый свет) – это западный материк (сидалу), а Евразия (Старый свет) – Восточный материк (дундалу).

Итак, 60-летний круг китайского календаря называется зра. Три зры (180 лет) образуют цикл, а двадцать циклов (или 60 зр) образуют эпоху (3600 лет). Когда в выступлениях российских или западных политиков по отношению к прошлому периоду правления какого-либо политического деятеля звучат обобщения по типу «это была эпоха», как-то сразу вспоминается солидная цифра китайской эпохи и понимаешь, как неспешно живут там люди. Исходной точкой отсчета китайского календаря является 2698 год до Рождества Христова – времена правления Желтого императора. Таким образом, нехитрые подсчеты говорят нам, что с тех давних времен миновала только одна полная эпоха, а современная началась в Китае совсем недавно – в 964 году. У китайцев нет оси истории, как у нас. Осью является сам Китай, вовлеченный в небесный и земной временной цикл. Да и Новый год китайцы празднуют иначе – не в урочный день года, а согласно лунному календарю после первого новолуния.

Развертывание истории предполагает взлеты и падения, удачи и поражения, но китайцы не привыкли унывать. Они считают, что в истории четко выражены четыре периода (гармонии, богатства, добродетели и долголетия), длительность которых находится в прямой зависимости от символики чисел. Число три – это число гармонии, потому что состоит из единицы (Ян) и двойки (инь). Если умножить его на 20 лет (это число символизирует жизнь одного поколения в Китае), то получится, что период гармонии равен 60 годам, то есть совпадает с длительностью зры. У европейцев принято брать за длительность одного поколения 30 лет.

Четверка (символ стабильности), умноженная на 20, дает нам 80 лет (период богатства); пятерка, умноженная на 20, дает 100 лет, в течение которых длится период добродетели. И, наконец, 12 умноженное на 20 (30 лет) – то есть 240 лет (360) – это период долголетия, который соответствует жизни одной династии, которых в истории Китая, да и Европы, было немало. Династия

выступает универсальным способом измерения и маркирования истории. В книге А. Девятова приводится очень подробно список династий и при желании можно с ним ознакомиться, чтобы наглядно убедиться в действительности горизонтального династического исчисления исторического процесса.

### 3. Христианская вера и китайская традиция.

Итак, прибывшим миссионерам постепенно открывалось своеобразие китайской жизни и мировосприятия. Однако было еще нечто, что поставило миссионеров в тупик: оказалось, что китайцы живут, вполне обходясь без веры в единого Бога. Нести христианскую религию в Китай оказалось невероятно сложной задачей, потому что христианство опирается на линейное видение истории, имеет идею оси истории и идею Творца. Действительно, в 17 столетии, «узнавая о Китае и его цивилизации, все большее число европейцев задавалось вопросом о том, можно ли считать отсутствие в древней китайской истории упоминаний об Адаме и Ное наилучшими доказательствами научной несостоятельности библейской истории.

Европейские мыслители–вольнодумцы того времени понимали, что поступающая из Китая информация трудно согласуется с данными Библии, и, опираясь на китайскую историю, они выступали против авторитета Священного Писания»<sup>6</sup>. Таким образом, знакомство с китайской культурой, которое началось с благой миссии проповеди и распространения христианства, укрепления его авторитета в Китае, обернулось тем, что само вероучение оказалось под огнем критики. Более того, возник повод для пересмотра христианской модели истории. Хочу отметить, что иезуитских миссионеров начинает очень волновать проблема совмещения библейской истории и китайской. При этом предпринимались колоссальные попытки обнаружить в древних китайских текстах идеи или высказывания, какие-то намеки на сходство с идеями христианства, чтобы вписать их в христианскую традицию и отстоять христианский универсализм.

Попытки обоснования единства истории всего человечества предпринимались с давних пор. Предпосылки к такому взгляду на историю коренились в самом христианском видении истории, которое предполагало как неоспоримый факт сотворения Богом Адама и Евы, их радостное пребывание в Эдеме, грехопадение и изгнание из Рая, когда люди и ангелы бунтовали против Бога; далее идет их земное человечество, приход Спасителя, чья искупительная жертва дает шанс миру вернуться к изначальному счастливому состоянию. Иезуитские миссионеры, прибыв в Китай, первым делом взялись за трудную задачу: сначала выучить китайский язык, освоить тексты китайских классических канон на уровне, сопоставимом с уровнем китайских ученых – конфуцианцев и попытаться обнаружить в этих текстах доказательства присутствия христианских образов или идей. Вот тут и возникает интересный момент, который, на мой взгляд, проливает свет на механизм взаимодействия духовных пластов двух культур, который, как мне кажется, имел в виду О. Шпенглер. Основная мысль, которую он проводил, говоря об особенностях взаимовлияния культур, и которую разделял с ним Гюстав Лебон, состоит в том, что не культуры взаимодействуют, а представители этих культур. При этом культуры сами по себе

всегда остаются непроницаемыми в том смысле, что представитель иной цивилизации никогда не в состоянии на сто процентов приобщиться к особому духу другой цивилизации, ибо его собственная культура уже «загрузила» его собственной символикой и смыслами. При этом его собственный язык ограничивает его возможности в плане точного понимания феноменов иной культуры. Всегда есть то, что воспринимается и то, что остается «за кадром» как нечто «несущественное». Постигающий Китай, при восприятии феноменов этой культуры, отталкивается опять же от собственной субъективности. В результате этой работы (в данном случае речь идет о попытке миссионеров перенести христианство на абсолютно новую почву), христианства по-европейски уже никогда не получится. Препятствует не только субъективизм, но и ряд объективных причин: иная история, обычай почитания предков, а также иные принципы организации общества. Оно основано на конфуцианской этике и ритуале, пронизано идеей порядка. Нельзя скидывать со счетов поразительный прагматизм и практичность китайцев и их недоверие ко всему новому, не освященному древней традицией. Недоверие к иностранцам – «заморским чертям» - не совсем благоприятный фон для миссионерской деятельности. Ну и, наконец, следует брать в расчет главную символическую систему - великий и могучий китайский язык, в лексиконе которого трудно обнаружить категории, которые способны точно отражать смысл христианских понятий и терминов. Вот с этого последнего и начали миссионеры.

Маттео Риччи много сделал для того, чтобы перевести на китайский язык основные понятия и некоторые идеи христианства. Я говорю «некоторые», потому что изложить суть всего христианского учения в целом и сразу – означало тогда оттолкнуть от него китайцев навсегда, ибо последние ни за что не отрелись бы от основ собственной культуры. Если бы они узнали все о христианстве, не дозировано, миссионеров в лучшем случае навсегда удалили бы из страны. Вот почему, осознав трудность положения и сложность задачи, иезуиты начали *адаптировать* христианство под китайцев, положив начало двухсотлетнему спору в католицизме по поводу степени адаптации. Таким образом, христианство, попав на китайскую почву, стало понемногу «окитаиваться».

Взаимодействие культур началось, но оно напоминало скорее сложную химическую реакцию, когда при взаимодействии двух элементов возникает нечто третье, о чем так ярко написал в «Закате Европы» Освальд Шпенглер: «Две культуры могут соприкоснуться меж собой – при контакте двух людей или же когда человек одной культуры видит перед собой мертвый мир форм другой культуры в ее доступных для восприятия останках. И в том и в другом случае деятелен один лишь человек. Ставшее деяние одного может одушевиться другим лишь на основе его собственного существования. Тем самым оно становится его внутренней собственностью, его делом и частью его самого. Это не «буддизм» проследовал из Индии в Китай, но часть сокровищницы представлений индийских буддистов была воспринята китайцами, принадлежавшими по своим ощущениям к особому направлению, и из него был получен *новый* вид религиозного выражения, что-то означавший исключительно только для китайских буддистов. Всегда бывает важен не первоначальный смысл формы, но лишь сама форма, в которой деятельное ощущение и понимание наблюдателя

обнаруживает возможность для собственного творчества. Смыслы непередаваемы»<sup>7</sup>.

Шпенглер всегда подчеркивал *интуитивность восприятия* феноменов иной культуры и из данной цитаты видно, что активным субъектом (когда Шпенглер говорит о восприятии буддизма) выступают представители китайской цивилизации. На самом деле не китайцы ходили в Индию за буддийской мудростью. Именно буддисты из Индии прибыли в Китай, чтобы одарить его светом буддизма. При этом индийский буддизм на китайской почве не был усвоен в его изначальном варианте. Поэтому трудно согласиться со Шпенглером, который абсолютизирует интуицию и игнорирует прагматизм лиц, заинтересованных в трансляции своих духовных ценностей. Одно дело, с чем приходят миссионеры, второе дело, как они адаптируют свою религию к местным условиям, и третье – в том, что из всего этого реально усваивается и как потом на новой почве интерпретируется исходя из способностей интерпретаторов-аборигенов. Отмечу, что абсолютизировать интуицию совсем не стоит. Если «профессионал» ставит определенную цель, он вполне рационален и способен обнаружить на своем пути препятствия объективного и субъективного свойства. Интуиция возможна только на основе знания, которое несовершенно. А поскольку оно несовершенно, интуиция определяет на какой-то момент направление возможного движения, руководствуясь возникающими ассоциациями. Прав Шпенглер в том, что интуиция действует избирательно – она «цепляется» за те формы чужой культуры, которые выглядят знакомыми, понятными, но наполняет он их собственными смыслами.

История христианского миссионерства повторила историю появления буддизма в Китае. Уже в первые годы своей деятельности Руджери и Риччи осознали, что христианство в Китае обретет своеобразный, местный колорит и будет отличаться от католицизма в Европе. Миссионеры не ограничились интуитивностью восприятия китайской культуры. Перед ними стояла вполне конкретная цель, и они приступили к ее реализации вполне рационально. Тем самым, не столько интуиция, сколько разум стали главным инструментом в их стремлении внедрить христианство в жизнь Поднебесной.

Одной из задач, которую попытался решить Риччи, касалась преодоления неприязни китайцев. Он решил заинтересовать их достижениями науки, которых достигла к тому времени Европа. Знания в области механики, математики и географии оказались бесценным багажом, которым он имел возможность воспользоваться. Природный такт Риччи и его уважение к древней цивилизации помогли растопить лед неприязни. Более того, изучая китайский язык и классику, он самое пристальное внимание уделил конфуцианским текстам, полагая, они сыграют свою роль в деле адаптации христианства к китайским условиям. В общении с людьми он сделал ставку на отношения с китайскими чиновниками. Риччи облачается в одежду конфуцианского ученого, чтобы не вызывать культурного отторжения. К тому же смена европейского одеяния на местное сигнализировала, то, что данный человек «свой» если не по происхождению, то по образу мысли. Он получил специальное разрешение на этот шаг в 1594 году.

Главной задачей его миссионерской деятельности было истолкование доконфуцианской и ранней конфуцианской традиции в теистическом духе, чтобы примирить ее с католицизмом. М. Риччи выяснил, что китайцы верят в божест-



во, которое скорее ассоциируется с идеей этико– социо-политического Порядка, чем с идеей Творца. Соответственно, нет у них и представлений о рае, аде и о спасении души. У китайцев существует понятие «Тяньчжу», которое трактовалось по-разному: то как «верховный правитель всего», то как «истинный источник всех тварей», а позднее «Небесный Господь». Это понятие Риччи использовал для обозначения Творца. В 1584 году Руджери с участием Риччи написал сочинение «Тяньчжу шилу» («Подлинные записки о Небесном Господе»), которое было построено в форме диалога. Она является традиционной для Китая. Он изложил некоторые христианские темы, касающиеся общих вопросов бытия Бога, Его природы, творения, Страшного суда, христианских заповедей. Упоминаний о Троице здесь нет.

В 1585 Риччи вместе с Руджери издал элементарный катехизис «Тяньчжужэяо» (Основы религии Небесного Господа), где были изложены Символ веры, основные молитвы и наставления для мирян. Упор на этику был вполне органичным и согласовывался с конфуцианской традицией. К 1595 году Риччи освоил китайскую классику, что позволило ему пересмотреть свое отношение к терминологии, имевшей буддийскую окраску, которая была использована им ранее. Отношение к буддизму в Китае было напряженным, и Риччи боялся, что христианство будет ассоциироваться с этой религией. Конфуцианская терминология воспринималась органично и уважительно. Поэтому Риччи водит термины из китайской классики, связывая христианские тексты с древнейшими пластами китайской традиции добуддийского происхождения.

Первое издание нового катехизиса «Тяньчжу ши» появилось в 1603 году. При этом он принимал в расчет прагматизм китайцев и оставил в тексте темы, которые можно обсуждать на уровне аргументированного доказательства и здравого смысла. Все, что в христианском вероучении требовало веры, а не логики, все, что не опиралось на силу разума, было изъято из текста. В новом катехизисе китайцы могли найти очень понятные и близкие сердцу рассуждения этического плана: о доброте человека, о долге, о необходимости нравственного самоусовершенствования и прочее. В таком виде христианские идеи были позитивно восприняты китайскими учеными и чиновниками. Однако китайцы никак не могли понять и принять историю непорочного зачатия, жизни и страданий Христа, практически не понимали догмата Троицы. Они обнаруживали в этих сюжетах противоречия здравому смыслу, с чем не готовы были смириться. Таков был китайский прагматизм, с которым миссионеры столкнулись лицом к лицу. Текст был опять же выдержан в жанре диалога между западным и китайским ученым. Еще в древности к форме диалога прибегали конфуцианцы и даосы, пытаясь поднять авторитет своих доктрин. Конфуцианцы, как правило, изображали Лаоцзы в роли ученика, которого просвещал Конфуций, а даосы в свою очередь роль ученика поручали Конфуцию. Риччи изобрел образ конфуцианца, озабоченного темой загробной жизни, который с чрезвычайным интересом и сочувствием внимают речам христианина. Таким образом, Риччи умело задействовал (говоря языком Шпенглера) традиционную китайскую «форму», но наполнил ее нужным содержанием. Старая форма несколько «усыпляла» бдительность китайцев и производила впечатление чего-то знакомого. Этот прием хорошо известен в искусстве китайской стратегии в стратагеме под названием «Заимствовать труп, чтобы вернуть душу».

Можно сказать, что Риччи проявил себя в этом сочинении истинным философом. Чтобы доказать существование Бога-Творца, ему было необходимо доказать, что «Великий Предел» не может быть источником десяти тысяч вещей. Он вводит понятие субстанция (цзыличжэ – опирающееся на себя) и акциденция (илайчже – зависящее). Самостоятельная субстанция была определена как предмет (люди, духи, животные, четыре элемента, Небо, Земля), а акциденция как то, что нуждается в иных предметах (5 добродетелей, 5 цветов, 5 звуков, 5 вкусовых ощущений, 7эмоции и так далее. Очевидно, что речь идет уже о китайских понятиях. Теперь в качестве «формы» выступают философские понятия европейского происхождения и наполняются китайским содержанием. Прибегнув к сложной системе доказательств в конфуцианском духе, Риччи доказывал, что Великий Предел – это акциденция, и он не может порождать вещи. Так, шаг за шагом, Риччи и его сподвижники несли христианство в Китай.

В 1605 году «Тяньжущэяо» выходит в другой редакции. В этом тексте появляется уже идея Троицы, выраженная через понятие «трех лиц в одном теле». Было введено представление о «Святой и Вселенской Церкви». Миссионеры, стремясь подчеркнуть уникальность христианства, пытались использовать китайскую транскрипцию для латинских терминов, чтобы не изобретать новых категорий, ибо все новое вызывало подозрение. Любой китайский термин нес свою культурную дополнительную нагрузку, что было нежелательно, ибо искажало смысл христианских терминов. Риччи это чувствовал и понимал, потому что занимался активной переводческой деятельностью с китайского на латынь и наоборот. Практика перевода помогла ему обнаружить в китайских текстах термины, которые вполне соответствовали христианским идеям: «единство Бога», «бессмертие души». Кропотливая работа в русле культурной адаптации продолжалась, но при этом я хочу подчеркнуть, что не конфуцианство «охристианивалось», а христианство «окитаивалось». Риччи, по сути дела, создавал, сам не желая того, новое ответвление христианства. Адаптация христианства к китайским условиям оказалась возможной, но при этом пострадали не столько китайские «формы», говоря языком Шпенглера, сколько христианские. Китайская традиция подминала под себя все, к чему прикасалась, и христианство не стало исключением. Такова мощь этой культуры, в космосе которой можно обнаружить многое из того, что касается ценностей и интеллектуального опыта.

Активная деятельность Руджери и Риччи была в общих чертах высоко оценена, но Ватикан время от времени обращал внимание на то, что католицизм на китайской почве слишком отклоняется от своего первоначального вида. С другой стороны, миссионерам приходилось нелегко, потому что на них часто обрушивалась немилость императора и чиновников, которые пытались защитить от их деятельности традиционный миропорядок. Дело в том, что доминиканцы и францисканцы обращенным в христианство китайцам запрещали поклоняться предкам. К тому же они боролись с культом Конфуция. Иезуиты напротив, пытались совместить христианство с этими основополагающими культурами.

Соответственно 17 столетие протекало под знаком разобщенности католических орденов, а страдали от «негибкости» все. Все друг на друга доносили в Ватикан, в результате чего возник вопрос о степени допустимой адаптации христи-

анства к китайским условиям. Дискуссия известна в истории как «спор об именах». Речь идет об очень важном вопросе: какое слово из китайского традиционного лексикона может быть использовано для обозначения понятия «Бог». Претендентами были два термина: упомянутый термина «Тянь», то есть «Небо» (от него было образовано «Тяньчжу» - Небесный Господь), и Шанди (Всевышний Владыка). В чем разница? Первое понятие «обозначало в китайской традиции высшую безличностную силу или высшее природное начало, но несло при этом сильный пантеистический и натуралистический характер»<sup>8</sup>. Тяньчжу, которое ввел основатель миссии Микеле Руджери, на самом деле может означать имя одного из восьми духов – Владыки небес. Помимо него почитались и другие: Земной владыка, Владыка войны, силы инь, силы ян, луны, солнца, четырех времен. Но Руджери принял это имя для того, что бы оно отличалось от известных всем имен Шанди и Тянь, тем самым, выделяя христианского Бога.

Что касается Шанди, то он никогда не считался верховным богом. Если обратиться к древней китайской истории, то уже с 14 века до н.э. он был предком племени иньцев, которые обитали на западных окраинах Шанинь. С Шанди иньцы были связаны кровными узами, к нему они обращались за помощью. Когда право правления перешло к чжоусцам, то пред их лидером Чжоу-гуном встала не только политическая проблема оправдания захвата власти, но и религиозная - примерно та же проблема, как и перед католическими миссионерами: выдвинуть такое божество, которое будет приемлемо для обоих народов и объединит их. Чжоу-гун сначала сопоставил Шанди и Небо, а потом их противопоставил, в результате чего именно небо (Тянь) стало той великой силой, которая управляет всем и которая дает право на правление (Тянь-мин, то есть Небесный мандат).

Христианские миссионеры испытывали большие трудности, потому что китайцы ничего не знали о монотеизме, и в их лексиконе не было адекватного понятия для обозначения единого Бога. Использование традиционных имен означало привнесение в христианство чуждой смысловой нагрузки. Буддистам было проще – в буддизме тоже нет представления о личностном Боге.

Иезуиты не придавали значения использованию обоих имен. Привычность их звучания привлекала на их сторону представителей местной элиты. Иезуиты тешили себя мыслью о том, что свет христианства в древности освещал Китай, что идеи христианства универсальны. Риччи обнаруживал во многих текстах упоминания терминов, которые были созвучны христианским понятиям. Его китайские единомышленники полагали, что Шанди вполне может быть эквивалентом Тяньчжу, а Риччи считал, что в древних книгах Шанди и Тяньчжу отличаются только по имени, но обозначают одно. Поэтому «вплоть до смерти Риччи в 1610 году никто не осмеливался оспаривать мудрость установления равенства между Всевышним Владыкой из китайской классики и Богом христиан. Фактически вся политика Риччи была основана на сходстве, существовавшем между понятиями этики в античности и учениями христианства, следующими за аналогией между Всевышним Владыкой и Небесным Господом»<sup>9</sup>. Терминологической неразберихе был положен конец только особым папским указом от 1704 года, который утвердил термин Тяньчжу – Небесный Господь. Поэтому католицизм в Китае обрел собственное китайское название – Тяньчжу цзяо – «религия Небесного Господа».



#### 4. Концепция синобиблейской истории: фигурализм.

Семена веры, брошенные М. Руджери и М. Риччи, дали свои неожиданные всходы. Некоторые миссионеры искали подтверждения тому, что в древних китайских текстах содержатся идеи христианства, пытаются доказать мысль, что христианство как бы «предшествовало» конфуцианской традиции и было позабыто. Они стремились, как в прошлом буддисты, доказать факт, что в древней китайской истории был некогда небывалый расцвет их религии, а их приход с проповеднической деятельностью неслучаен, ибо их миссия – вернуть китайцев в лоно истинной забытой религии. Подобный метод исторического прецедента применялся сознательно представителями других религий, потому что древность и наличие духовной родословной любого вероучения у китайцев всегда вызвала уважение.

Другие христианские теоретики после Риччи поставили перед собой задачу продемонстрировать с помощью древних китайских книг, что китайцы сохранили следы примитивного откровения, «и что их история есть «фигуральная» версия до-Потопной библейской истории человечества»<sup>10</sup>. Таким образом, они хотели укрепить в вере скептиков в Европе, а также донести до китайцев мысль о совместимости их древнейших верований и христианских. Речь идет не просто о совмещении китайской и библейской истории, а о том, чтобы включить китайскую историю в христианскую линейную модель. До-Потопная история могла бы обрести совершенно реальные черты на примере китайской истории.

В середине семнадцатого столетия появилась когорта иезуитских теологов, которые вошли в историю под различными именами как «ицзинисты», «фигуралисты» или «буветисты». Основателями течения были патер Жоакен Буве (1656 – 1730), Жозеф Премар (1666- 1736), Жан Франсуа Фуке (1665 -1741) и Жан Алексис де Голле (1664 – 1741). Почему их называли фигуралистами? Потому что фигурализм - это особый вид интерпретации, который использовался для экзегезы определенных библейских текстов. Ицзинистами их называли по следующей причине: они считали, что следует обратить внимание на «И-цзин» («Книгу Перемен») как на особый источник сакрального опыта и попытаться обнаружить в нем христианские символы и идеи.

У европейских фигуралистов были предшественники среди китайских христиан, которые понимали, что тексты древнего Китая гораздо старше Библии, и по логике вещей христианские идеи должны пребывать в них. Они утверждали, что *всё католическое учение Небесного Господа происходит из И-цзина*. Таким образом, именно китайская книга оказывалась главной. «Книга Перемен» считается китайской книгой книг и истоком конфуцианской и даосской традиции. Она представляет собой сочинение, в котором различаются символический, гадательный и философский слои. Автором ее считается Фу-си. Весь процесс изменений в мире мыслится циклически как чередование сил инь и ян, что выражается графически в виде 64 гексаграмм, состоящих из прерывистых (инь) и непрерывных (Ян) линий. Хочу напомнить, что в системе китайских чисел непрерывная линия означает единицу, а прерывистая двойку. Китайские прото-фигуралисты увидели в этой символике своё: гексаграмма Кунь (шесть прерывистых линий, то есть чисто «женская» гексаграмма), по их мнению, символизирует Матерь Божью. В гексаграмме Чжень (в переводе «мол-



ния», «старший сын») они узрели символ Небесного Господа. Фигуралисты – европейцы обратились к «И-цзину» и даосским трактатам в поисках следов христианства.

Новое обращение к интерпретации китайских древних источников могло вновь посеять путаницу в умах представителей католических орденов. Вот почему во избежание противоречий папский викарий Мегро наложил запрет на дискуссии об именах и ритуалах. Было запрещено утверждать, что древние китайцы называли Бога Тайцзы (Великий Предел), что древнейшая «Книга Перемен» («И-цзин») является лучшим сочинением о природе и морали, а также что китайская философия не противоречит христианству. Но, как говорится, нет тех запретов, которые хоть кто-нибудь не нарушал из вполне благих побуждений.

Жоакен Буве сознательно нарушил церковную дисциплину и обратился к И-цзину в поисках скрытых следов Откровения. В 1697 году он выступил в защиту термина Тянь и Шанди<sup>11</sup> для обозначения Бога; он считал, что Тайцзы – имя Бога как первопричины сущего. Более того, он заговорил о совместимости китайской философии жизни с христианскими представлениями о законе и морали, а лучшим путем внедрения католицизма он полагал демонстрацию его совместимости с древней китайской традицией. Изучение И-цзина, Шу-цзина и Ши-цзина привело его к совершенно невероятному выводу о происхождении китайцев от иудеев до-Потопного периода существования. Проводя исторические параллели, «подгоняя» христианскую и китайскую хронологию событий, а также выдавая желаемое за действительное, в 1704 году Буве пришел к мысли, что Фуси есть никто иной, как ветхозаветный патриарх Енох. Христианский универсализм стал путеводной нитью его идей. Тезис о происхождении всех людей от Адама и Евы и мысль о единстве всего человечества являются важнейшими в христианстве и они не подлежат пересмотру. Более тщательное исследование китайских источников со временем все же побудило Буве отказаться от объяснения происхождения китайской языческой мудрости от Моисея. Суть его концепции истории сводится к следующему: Ной якобы забрал на ковчег книги Еноха (а они не являются в церковной традиции каноническими) с целью приобщения к вере людей после Потопа. Буве полагал, что все религиозные писания иудеев, таким образом, выросли из этих книг, а книги Еноха и пять конфуцианских канонов – суть одно и то же. Расхождения следует искать только в языке, а не в самой доктрине.

Соответственно, 4000-летняя монархия в Китае основана Симом – сыном Ноя, а все события до появления Ноя – только «фигуры», прообразы. Именно Сим и принес до-Потопную традицию в Китай. Потоп при легендарном императоре Яо и поток при Ное Буве считал одним и тем же событием, которое описано в «Шан хай цзине». Соответственно, великий герой Юй – это и есть Иисус Христос. Христианская символика была «обнаружена» не только в китайских триграммах. Например, шесть черт, составляющих гексаграмму, он не считал случайными, ибо именно шесть дней Бог творил мир. Шесть прерывистых черт, составляющих женскую гексаграмму, символизируют грех и разрушенное единство гармонического мира и человечества, что выражено графически в мужской гексаграмме, состоящей из непрерывных черт. Буве полагал, что за китайскими иероглифами также стоят сакральные тайны, смысл которых утрачен вследствие постепенного изменения письменности.

Буве даже предложил даже теорию трех этапов развития мира на основе И-цзина: от «золотого века» до прихода Спасителя и после прихода Христа. Такой взгляд вполне соответствовал христианской и китайской традиции, потому что в его основе лежит идея движения от совершенства к упадку и затем к поиску восстановления былого совершенства. Хочу отметить, что теория исторических периодов Буве вполне была созвучна семнадцатому столетию: идея периодичности тогда была особенно популярна и востребована. В науке 16 и 17 веков теория периодичности занимала, чуть ли не центральное место. И речь идет не только об астрономии. Галилей, как известно, исследовал колебания маятника, а Ньютон полагал, что звук – это колебания воздуха; Гюйгенс предложил волновую теорию света. Основные идеи математики тоже вращались вокруг понятия периодичности. Казалось бы, какое отношение все это имеет к пониманию исторического процесса? Самое прямое, потому что влияние наук было колоссальным. К тому же необходимо помнить и о том, как изменили гуманисты эпохи Возрождения отношение к Священному Писанию: оно стало восприниматься как текст, который можно подвергать анализу, что открывало горизонты для новых интерпретаций. Так же творчески Буве исследовал и китайские тексты на предмет их связи с христианской традицией.

Фуке работал с Буве в Пекине с 1711 по 1720 годы. Его называют единственным последовательным фигуралистом. Он сконцентрировал свое внимание на символах китайской классики и обратился к изучению даосских текстов так презираемых Риччи. Фуке – автор трактата «Проблема теологии» (1718). Он исходил из тезиса об общности древнеиудейской и древнекитайской мудрости. Обратившись к сочинению «Дао дэ цзин» Лаоцзы, он обнаружил в нем два очень важных понятия – *Дао* и *шэн-жень*. *Дао* трактуется по-разному: как путь, истина, закон, доктрина. Однако *Дао* естественно, а Фуке пытался рассматривать его как предшествующее всем вещам и недоступное человеческому сознанию. Но если *Дао* недоступно сознанию, возникает вопрос: как Лаоцзы догадался о его существовании? В «*Дао дэ цзине*» прямо говорится, что *Дао* становится доступным благодаря *дэ*, которое можно назвать эманацией *Дао*, то есть земным *Дао*. Но Фуке игнорирует этот момент. Понятие *Дао* стало центральным для Фуке, ибо он полагал, что нашел новое понятие, обозначающее Бога. Он находит в даосских текстах идею о непорожденности и непознаваемости *Дао*, порождающего десять тысяч вещей (или образов). Термин *шэн-жень* переводится как *мудрец* и, по мнению Фуке, означает Мессию. Конечно, запрет Ватикана касался только двух имен – Шанди и Тянь, но все равно позиция Фуке шла вразрез с мнением верховного духовенства. Фуке очень серьезное внимание уделял символике языка. Он обнаруживал в самом написании некоторых иероглифов намеки на пророчество о пришествии второго Адама, видел в имени Фу-си образ собакоголового Гермеса Трисмегиста и даже верил в то, что имя легендарного императора Яо является производной от *Яхве*.

Реакция китайских чиновников на изыскания Фуке была негативной, потому что он покушался на уникальность китайской истории, пытался ее интерпретировать вразрез с традицией. Он доказывал, что китайские древние книги не являются самобытными, а являются отголоском иудейской традиции. Он предпринял попытку «подогнать» китайскую хронологию под христианскую и связать китайскую генеалогию с более древней – иудейской -, что оскорбляло па-

мать предков. Представить себе Фу-си потомков иудеев китайцы так и не смогли. Жозеф Премар, будучи сам фигуралистом, был крайне категоричен в оценке деятельности Фуке: «Фуке думает, что его идеи о ранних династиях важны. Я – нет. Он хочет продемонстрировать папе и римской курии, что древнейшие китайские книги, в особенности *Шу цзин*, не китайского происхождения, а пророческие книги принадлежат иудео-христианской традиции. Он будет доказывать, что первые три династии – Ся, Шан и Чжоу никогда не существовали и являются чисто легендарными периодами. Надо помнить, что для китайцев эти книги есть каноны (*цзин*), содержащие истинную, великую и неизменную доктрину, без каких-либо ошибок (курсив мой – И.Ф.). Нападать на них – все равно что нападать на Моисея перед лицом иудеев»<sup>12</sup>.

Таким образом, Риччи и Фуке стремились приспособить христианство к китайским условиям. Они делали это совершенно сознательно и пытались воздействовать на древнюю культуру, но их отношение к китайским текстам было различным. Для Фуке как книги, так и ритуалы изначально были священными, исполненными тайны (только позже они стали идопоклонническими), а для Риччи они были чисто мирскими – политическими и гражданскими. Риччи пытался понять конфуцианство в первоисточнике, очистив его от наслоений времени, и признавал совместимость христианских требований с моральными принципами и укладом жизни Китая. Фуке пошел иным путем: он заявил, что истины католицизма мистическим образом вкраплены и разлиты в священных классических текстах, лежащих в основе духовной культуры Китая. Несмотря на то, что взгляды Фуке кардинально отличались от Риччи, объединяло их одно – желание локальную циклическую историю Китая «приобщить» к христианской линейной модели истории, дабы обосновать справедливость христианской идеи о единстве всего человечества и общности его исторических судеб. При этом оба мыслителя понимали всю глубину отличий двух цивилизаций, а в случае с Фуке обнаружилась вся ее идейная мощь, которая заставила-таки искушенного иезуита искать христианские идеи в китайских источниках как носителях древнейшей традиции. Таким образом, в вопросе о взаимовлиянии культур Освальд Шпенглер был прав, говоря, что субъект всегда работает с формами или в данном случае с *фигурами* иной культуры. Но мыслитель и «наблюдатель видит и слышит в них лишь себя самого»<sup>13</sup>. Таким образом, неповторимая душа китайской цивилизации «руками» миссионеров произвела для себя свой вид христианства, наряду с ныне существующими. Говоря о неизбежности трансформации идей и представлений в условиях чужой культуры, Шпенглер особое внимание уделил силе языка, в котором запечатлелся опыт цивилизации и ее «картина души». Даже при квалифицированном переводе смысл текста страдает, и преодолевает сопротивление слова практически невозможно. Вот почему он сказал: «Следовало бы как-нибудь написать историю «трех Аристотелей», а именно греческого, арабского и готического, у которых нет ни одного общего понятия, ни одной общей мысли или историю превращения магического христианства в фаустовское»<sup>14</sup>. Что касается истории превращения фаустовского христианства в китайское, то она пишется исследователями этой уникальной культуры уже с 17 столетия. Знакомство с особенностями работы христианских миссионеров дает нам представление о механизмах взаимовлияния культур, в основе которого оказывается интерпретация китайской символики.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Гессе-Вартег Э. Китай и китайцы: жизнь, нравы, обычаи. СПб., 1900, С. 286.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См. подробнее об этом: *Деятов А.* Китайский прорыв и уроки для России. М.: Вече, 2002. С. 41-42.

<sup>4</sup> См.: *Деятов А.* Китайский прорыв и уроки для России. М., 2002. С. 53.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> *Ломанов А.В.* Христианство и китайская культура. М.: Вост. Лит-ра РАН, 2002. С. 214.

<sup>7</sup> *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. М.: Мысль, 1998. С. 57.

<sup>8</sup> *Ломанов А.В.* Христианство и китайская культура. М., 2002. С. 172.

<sup>9</sup> *Gernet J.* China and the Christian Impact: a Conflict of Cultures. Translated into English by J. Lloyd. Cambridge, 1985. P. 30.

<sup>10</sup> *Ломанов А.В.* Христианство и китайская культура. М., 2002. С. 215.

<sup>11</sup> Подробнее о китайском представлении о Шанди, а также о смысле терминов Дао и Дэ в конфуцианстве и даосизме см.: *Васильев Л.С.* Проблема генезиса китайской мысли. М.: Наука, 1989.

<sup>12</sup> См.: *Lundbaek K.* Josef de Premare and the Name of God in China. – The Chinese Rites Controversy: It's History and Meaning. Ed. By D.E. Mungello. Nettetal, 1994. P. 135.

<sup>13</sup> *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.2 Всемирно-исторические перспективы. М.: Мысль, 1998. С. 57.

<sup>14</sup> Там же. С. 59.

**ФРОЛОВА Ирина Алексеевна, к.ф.н., доцент кафедры теории и истории культуры исторического факультета Тверского Государственного Университета. В 1994 году защитила кандидатскую диссертацию в Институте философии РАН по философии Р. Нибура. Читает лекции по культурологии, философии и эстетике. Автор спецкурсов «История культур средневекового Востока: Китай и исламский мир», а также «Ислам и Запад». Научные интересы касаются главным образом проблемы диалога западных и восточных культур, особенностей их взаимовосприятия и интерпретации символики.**