

Д.В.Дубровская

МИССИЯ ИЕЗУИТОВ В КИТАЕ



Д.В. Дубровская

МИССИЯ ИЕЗУИТОВ В КИТАЕ

МАТТЕО РИЧЧИ И ДРУГИЕ
1552–1775 годы

МОСКВА
КРАФТ+ ИВ РАН
2001

ББК 86.3
Д 79

Ответственный редактор Д.Д. Васильев

Д 79

Дубровская Д.В.

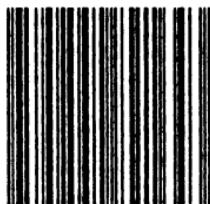
Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552—1775 гг.) — М.: «Крафт+», Институт востоковедения РАН, 2000. — 256 с.

ISBN 5-89282-164-1

В книге рассматривается история проникновения в Китай первой иезуитской миссии, больше двухсот лет выполнявшей функции форпоста европейского влияния при дворе императоров династий Мин и Цин. Автор рисует широкий фон, на котором действовали яркие личности, принадлежавшие к ордену Иисуса, которые предоставили в распоряжение потомков уникальные свидетельства очевидцев о Китае. Работа выполнена на широком материале китайских и западных источников.

ББК 86.3

ISBN 5-89282-164-1



9 785892 821643

© Д.В. Дубровская, 2001
© С.В. Михайлов, Д.В. Дубровская,
дизайн обложки, 2001
© «Крафт+», оформление, 2001

*Памяти профессора М. Ф. Юрьева
и отца Эдварда Малатесты, SJ.*



MATTHEY RICCI MACERATENSIS QVI PRIMUS E SOCIETATE
IUV. EVANGELIUM IN SINAS INVEXIT OBIT AMBOINAE
1610. ETATIS 60.

**Маттео Риччи
(Matteo Ricci)
1552–1610**

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|-----|
| Введение | 7 |
| Источники и литература по первым периодам истории миссии в Китае | 19 |
| Глава I. Китай и ранние европейские путешественники | 27 |
| Глава II. Европа на рубеже XV–XVI вв. и создание ордена иезуитов | 42 |
| Глава III. Китай в XVI–XVII вв. и первый период истории миссии (1552–1722 гг.) | 65 |
| 1. Маттео Риччи и первая иезуитская миссия в Китае | 72 |
| 2. Маттео Риччи в Пекине | 98 |
| 3. «Математики короля» | 106 |
| 4. Раннее иезуитское влияние на Китай | 122 |
| 5. Адам Шалль и другие | 128 |
| Глава IV. Иезуиты при маньчжурах и отношение цинского двора к европейцам | 139 |
| 1. Фердинанд Вербист и император Канси | 144 |
| 2. Вербист и Спафарий | 155 |
| Глава V. Спор о ритуале | 160 |
| Глава VI. Второй период деятельности миссии (1723–1775 гг.) | 188 |

| | |
|--|-----|
| Глава VII. Образ Китая, созданный на основе трудов и свидетельств иезуитов в Европе | 199 |
| Заключение | 224 |
| Библиография | 235 |
| Summary | 251 |
| Contents | 253 |

ВВЕДЕНИЕ

Всякая власть есть непрерывный заговор.

Оноре де Бальзак

Разница в социально-политическом устройстве, менталите-те, философии, укладе и экономических традициях между Западом и Востоком до сих пор будоражит умы ученых самых различных гуманитарных специальностей. Имаджинологи, философы, историки, экономисты и синергетики ищут новые подходы и ответы на вопрос, до какой же степени, повторяя многажды цитированные слова Киплинга: «Запад есть Запад, Восток есть Восток, и не встретиться им никогда». С самых ранних времен, когда только неясные слухи доходили в античный мир из страны *серов*, откуда в Римскую империю поступал шелк, а китайцы и монголы времен хана Хубилая и его преемника Чэн-цзуна в конце XIII – начале XIV в. впервые увидели «рыжебородых дьяволов», как они называли путешественников с Запада, два мира пытались что-то узнать друг о друге, причем Запад больше стремился к проникновению, а Восток – к закрытости. Одно из самых выдающихся достижений на пути узнавания Китая Европой было сделано во времена так называемой «старой иезуитской миссии», когда группа католических священников, предводительствуемая легендарным, но совершенно неизвестным в России отцом Маттео Риччи, в самом начале XVII в. достигла столицы Минского Китая Пекина и на сто с лишним лет утвердились при дворе сначала Минских, а потом и Цинских императоров. Изоляционистский Китай, более чем настороженно относящийся к любым «варварам», будь то пограничные кочевые племена или европейские торговцы, которых не очень-то жаловали на юге Китая, допустил в свою святая святых иноземцев, которые не только смогли свободно проповедовать религию, отличную от господствовавших в Китае морально-этических учений и буддизма, но и впервые почти адекватно представили Европе доселе таинственный «Китай» Марко Поло. Это достижение, базировавшееся на уникальной теории и прак-

тике «культурной аккомодации», выработанной орденом с первых же лет своего существования, дает нам прекрасный пример для поиска путей взаимодействия с нашим великим соседом, ведь до недавнего времени подобное взаимодействие осложнялось простым неумением состыковать мировоззренческие позиции. Здесь история первой иезуитской миссии преподносит начинающемуся тысячелетию неоценимый урок.

Говоря о первой иезуитской миссии в Китае, нам предстоит рассмотреть деяния маленькой группы людей, которые наперекор доминирующему духу времени, призывая пример далекого раннехристианского прошлого, взяли на вооружение концепцию, которую сейчас называют культурной адаптацией, или аккомодацией, в качестве основного орудия своей миссионерской деятельности. Они вписали поистине прекрасную страницу в историю культурных связей Востока и Запада. Именно они первыми в так называемое Новое время установили стабильный контакт между двумя мирами – Западом и Востоком. История иезуитов в Китае заслуживает исследования не только как важная страница мировой истории, но и потому, что она может много сказать современному миру, который еще не научился преодолевать барьеры культурной, расовой и национальной гордыни.

Нам предстоит столкнуться с неизбежной необходимостью оценить знаменитые «цели и методы» иезуитов и посмотреть, как эта беспрецедентная практика работала не только на ниве попыток обращения Китая в христианство, но и отвечала целям познания чуждой культуры. Оценка ордена Иисуса в обыденном сознании здесь неизбежно вступит в противоречие с теми достижениями, которые были сделаны представителями миссии в Китае за 200 лет упорных трудов. И хотя в результате и орден, и Китайская миссия пали под ударом как своих же соратников (католических проповедников из других орденов и папских указов), так и в результате того раздражения, которое вызвало вмешательство Папы в конфессиональные практики Китая, исторический пример проигравших дает нам возможность оценить их деяния не только по конечному результату, но и по тем усилиям, которые были предприняты для того, чтобы проникнуть в закрытый Китай и закрепиться в нем.

Ныне орден иезуитов насчитывает более чем 450-летнюю историю отношений с Китаем. Необходимо отдать должное выдающемуся вкладу, сделанному в историю как христианства в Китае

тае, так и международных отношений представителями других католических сообществ – францисканцами, которые впервые появились в Китае во времена династии Юань, доминиканцами, членами Парижской Иностранный миссии (*Missions Etrangeres de Paris*), Папского отдела Пропаганды (*Propaganda fide*) и бесчисленными членами других религиозных сообществ, мужчинами и женщинами, равно как протестантскими миссионерами в XIX и XX вв. Однако ввиду того, что эта книга охватывает главным образом историю ордена иезуитов в Китае, мы не будем рассматривать подробно деятельность других орденов. Тем не менее в перспективе необходимо соотнести историю деятельности иезуитов с более широким контекстом истории христианской церкви в Китае. Важно учитывать и то, что деятельность ордена в первые 200 лет его существования всегда проводилась во имя интересов церкви и в пределах ее организации, при этом будучи большей частью направлена во благо развитию Китая и его народа.

Когда большинство людей, включая самих иезуитов, думают о Китае и ордене Иисуса, они вспоминают отцов Маттео Риччи (*Matteo Ricci*, 1552–1610), Иоганна Адама Шалля фон Белл (*Johann Adam Schall von Bell*, 1592–1666) и третьего члена этой «великой троицы» – Фердинанда Вербиста (*Ferdinand Verbiest*, 1623–1688)¹. Однако все эти три отца церкви были иностранцами в Китае и жили там в течение первого века иезуитского присутствия в этой стране. Помимо хорошо известных европейских проповедников, хотелось бы привлечь внимание ко всей истории отношений по оси «иезуиты – Китай», так как слишком часто иезуиты-китайцы, творцы и участники этих отношений, особенно их позднейших периодов, забываются, игнорируются или недооцениваются. Уместно было бы попытаться оценить всю картину в целом, несмотря на невозможность детализации, это поможет определить, почему члены «Общества Иисуса» в Китае, как китайцы, так и иностранцы, смогли поддерживать отношения в течение столь долгого времени и в столь многообразных формах. Подобный общий взгляд предоставит важные критерии оценки свершений членов ордена в Китае.

Одним из наиболее значимых достижений работы ордена в Срединном государстве было то, что Китай оказался известен в Европе, поэтому отдельное внимание будет уделено тому, как свидетельства, исходившие из иезуитских источников, воспринимались и перерабатывались на Западе, какие последствия для

философской мысли и общественной жизни имела переработка сведений, поступавших из Китая, таких, например, как наличие публичных экзаменов на государственные должности.

Тема богата самыми различными источниками, среди которых, безусловно, наиболее ценными приходится признать писания самих отцов-иезуитов, которые в одном лишь количественном выражении предоставили больше материалов, чем все остальные свидетели и современники вместе взятые. И хотя в обыденном сознании прилагательное «иезуитский» зачастую ассоциируется с двусмысленными методами, не всегда оправдывающими целью, вопреки известному лозунгу ордена, основанного св. Игнатием Лойолой для поддержки римского католицизма и пропаганды христианства на далеких рубежах не только Евразии, но и двух Америк, источники из иезуитских архивов часто отличает четкость и строгость доносений военной разведки. В нашей стране, где историография востоковедения по праву гордится именами и деяниями Бичурина и Спафария, довольно долго полностью игнорировались достижения «конкурентов» по проникновению в Срединную империю, невзирая на то, что им удалось проповедовать при пекинском дворе уже в начале XVII в. и в течение 200 лет поддерживать существование миссии в Китае, не теряя лидирующих позиций ни в проповеди христианства, ни во влиянии на императоров династий Мин и Цин.

Одним из наиболее выдающихся иезуитских миссионеров, установившим первую постоянную миссию в Китае, был Маттео Риччи, который прожил в Китае с 1583 г. до своей смерти в 1610 г., проведя последние девять лет жизни в Пекине. К тому времени (в 1557 г.) португальцы приобрели для себя плацдарм в Макао, в 1849 г. объявили его свободным портом и сохраняли за собой до недавнего времени (до 1999 г.). Хотя этот небольшой иностранный анклав на китайской территории являлся местом нахождения епископской кафедры с 1576 г., роль, которую сыграл этот пост в истории христианских миссий в Китае, незначительна в сравнении с ролью Риччи и его последователей. Небольшой пример чисто иезуитской гибкости: вначале итальянский проповедник и его коллеги одевались в буддийский костюм, но в 1594 г., осознав, что китайские буддийские монахи не получают той степени уважения, которую имели их коллеги в католических странах, они мудро решили поменять одежду на типичную для китайских шэнши, ученых мужей. В 1598 г. миссия все еще со-

стояла из семи членов и трех опорных пунктов, но Риччи отдавал себе отчет в том, что спешить было нельзя. Он причислил себя к китайским образованным людям – шэньши не только ввиду своих обширных познаний в математике и астрономии, но также за умение составлять карты, которое широко известно благодаря его знаменитой карте мира, на которой Китай тактично занимает центральное место. Однако наиболее важной рекомендацией Маттео Риччи для китайцев был тот факт, что он интенсивно изучал конфуцианскую литературу. Познания в каноне были базовым условием для того, чтобы китайские шэньши могли принять его в свою среду как полноценного сотоварища и как цивилизованное существование в принципе.

Не замечая огромных достижений представителей ордена Иисуса на политической арене в Китае и игнорируя их многотомное письменное наследие, мы делаем два серьезных упущения: не учитываем их место в ряду культурных посредников между Западом и Востоком и упускаем ценность представленной ими документации в ряду источников по истории Китая.

Более или менее регулярные контакты между Европой и Китаем (если оставить в стороне полулегендарные времена античности и несторианцев) завязались с XIII – XIV вв. с тем, чтобы превратиться в полноводную реку к концу XVI – началу XVII вв., когда на исторической арене появляется орден иезуитов, представлявший собой третий этап контактов европейцев с Китаем.

Первый период развития связей Европы с Китаем воплотили францисканцы и Марко Поло: Иоанн Плано Карпини (в Азии в 1245 – 1247 гг.) оставил после себя пять томов истории монголов, Уильям Рубрук (1253 – 1255) продолжил его дело, а Одорик Порденоне (1322 – 1324) создал 73 манускрипта описаний своих путешествий. Знаменитая не только среди специалистов «Книга Марко Поло» с «описанием мира», охватившая впечатления от путешествия трех Поло в хубилайский Китай в 1270 – 1295 гг., была издана еще в XIII в. Все свидетельства, названные выше, давно опубликованы и введены в научный оборот.

Второй период взаимодействия европейцев с Китаем начинается в XVI в. с открытием морского пути в Индию и Китай вокруг Африки (первый португальский корабль бросил якорь в Кантоне в 1516 г.). Описания трех человек, побывавших в Южном Китае в этот период, умершего в тюрьме мореплавателя Галеота Перейры,

доминиканского монаха Гаспара да Круца и августинца Мартина де Рады были объединены в книге Гонсалеса де Мендосы. После книги Марко Поло труд Мендосы можно считать вторым краеугольным камнем в здании познаний европейцев о Китае.

И наконец, в конце периода Мин – начале Цин в Китае появляются иезуиты, прекрасно подготовленные, открытые для новых знаний, владеющие языком и сознающие трудность задачи, стоявшей перед ними – проникновение в Китай было сравнено ими с «достижением Луны». От Маттео Риччи – главы первой миссии, доведшего ее до пекинского дворца императора Ваньли, до Жозефа-Мари Амии (*Joseph-Mari Amiot*), составившего торжественную эпитафию своим собратьям, отдавшим жизни за веру, прошло 200 лет истории «старой» иезуитской миссии в Китае, полных драматизма, достижений, взлетов и падений. Пафос этой поистине подвижнической миссии состоит в том, что, несмотря на естественную неудачу в обращении Китая, его представили Западу: Европу практически завалили информацией – письмами, фолио, записками, путевыми заметками, докладами, переводами и учеными трудами, покрывавшими все аспекты прошлой истории Китая и его современного состояния. Эта обширная документация имеет огромную ценность для изучения китайского общества и культуры, так как весь описательный материал, составляющий большую часть написанного, был изложен по результатам личных наблюдений.

В числе наиболее ценных трудов можно назвать огромные компиляции: «Записи об истории, науках, искусствах и ремеслах Китая» – собрание статей и монографий в 17 томах (Париж, конец XVIII в.); «Письма зарубежной миссии иезуитов» в 34 томах (Париж, 1702 – 1776 гг.), составленные из ежегодных писем-отчетов, где можно найти сведения по широкой тематике от производства фарфора до географии. Неоценимым первичным источником является труд самого 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 Никола Триго (*Nicolas Trigault*), была опубликована в Аугсбурге в 1615 г., впервые явив собой труд, намного перекрывший по ценности, достоверности и охвату информации книги Мендосы. Собственно, Триго 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 своей собственной ценной информации, а также черпал сведения из других иезуитских источников, когда надо было дополнить Риччи, который был слишком скромен, чтобы оценить собственный вклад в деятельность миссии. В течение ближайших лет труд Риччи-Триго был переведен на все основные европейские языки. На английский язык перевод был осуществлен Луисом Дж. Галахером². 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.³

Приходится разделять материалы, опубликованные и предназначавшиеся для печати и закрытые в соответствии с практикой, установленной Поланко, секретарем Игнатия Лойолы, который постановил, что существуют материалы, предназначенные не для печати, а для глаз начальства. Таким образом, самые откровенные иезуитские отчеты остались неопубликованными, так как их не пропустила иезуитская цензура.

Несмотря на все вышеописанные трудности, для западных исследователей труды миссионеров давно стали не менее важным историческим источником, чем Бичурин и Спафарий у нас. Особенно ценным является то, что многие иезуиты жили и работали в столь 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 материальной культуры, 2) внутренние источники и 3) внешние источники, то в последней группе иезуитские свидетельства должны занять 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, как известно, именно на их материалы и контакты с ними опирался великий Лейбниц, написав свой первый труд о Китае.

Нельзя недооценивать тот факт, что отцы-иезуиты порой неправильно толковали то, что видели, но аутсайдерская точка зрения заставляла их записывать то, что избегала фиксировать или даже скрывала китайская летопись. Безусловно и то, что мотивы их дей-

ствий были преимущественно религиозными. Даже те французские иезуиты, которые приехали в Китай официально как «математики короля», (посланные Людовиком XIV служить советниками Канси и писать отчеты во Французскую академию наук), рассматривали свою 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., будучи подвергнуты гонениям, отчасти почувствовали себя китаеведами поневоле. Самым ценным фактором их пребывания в Срединном государстве было наличие времени и возможности читать китайскую литературу и писать самим.

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: Никола Фрере, Этьеном Формоном и великими синологами XIX в. – Абель-Ремюза и Джеймсом Леггом.

Через поколение после иезуитов-первоходцев появляется четырехтомник Жана-Батиста Дю Гальда (*Jean-Baptist du Halde*) «Описание географии, истории, хронологии, политики Китайской империи и Китайской Татарии» (Париж, 1735)⁴. 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 о иезуитах в Китае многое написано исследователями церкви и миссий, но сами их ценнейшие свидетельства почти не учтываются историками Китая и общественных наук.

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 А. Кордье в *Biblioteca Sinica* (по тематическому принципу). Библиография трудов иезуитов дефектна изначально, так как, как указывалось, не все документы предназначались для печати (например, коллекция Борджа в Ватиканской библиотеке до сих пор не опубликована, то же самое относится к библиотеке в Шантильи).

Библиография произведений многих ведущих иезуитских миссионеров остается незавершенной. Причин много и они очевидны: здесь и разнообразие языков, на которых написаны ис-

точники, 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.

Однако порядок постепенно наводится большей частью самими же иезуитскими архивистами: были опубликованы труды членов «великой троицы» – самого Риччи, Фердинанда Вербиста (в 1938 г.) и Иоганна Адама Шалля фон Бэлл (в 1942 г.). Выходят журналы *«Monumenta Serica»* и *«Archivum Historicum Societatis Jesu»*. При поисках необходимых материалов возникают трудности, которые в основном обусловлены 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 особенно трудны для доступа, а между тем есть 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 Витторио Эмануэля, 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 снова обнаружен иезуитский архив из Макао, считавшийся погибшим после репрессий XVIII в. Оказалось, что документы были секретно перевезены на корабле в 1761 г. сочувствуяющим церкви капитаном.

Для историка Китая каталоги печатных книг иезуитского происхождения в больших библиотеках Китая, Европы и Японии представляют огромный интерес; эти документы выявляют роль иезуитов как культурных посредников между Западом и Востоком. Однако великие иезуитские библиотеки в Китае (в Пекине и в Цзыкавэе под Шанхаем) бережно охраняются китайским правительством от глаз посторонних историков. Каталог библиотеки Бэйтана (Пекин) отсутствует вовсе.

Ценность описанных источников для историков миссий и церкви очевидна. Для историка Китая – пока не столь явна, так как обычно бытует «здравое» недоверие к предвзятости этих

свидетельств, а тональность иезуитской литературы конца XVII – начала XVIII вв. (во времена так называемой «дискуссии о ритуалах») лишь усиливает подобное впечатление. Нет сомнения, что иезуитские 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. Необходимо заметить, что, за исключением чисто фактологической канвы событий, связанных с пребыванием миссии в Китае, династийные истории «Минши», «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 до перевода русским послам. Тем не менее самый 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 *цюань «Идалия чжуань»* («Описание Италии»), где содержатся сведения из китайской работы самого Маттео Риччи *«Ваньго цюань ту»* («Общая карта десяти тысяч государств»), где он рассказывает о существовании пяти континентов, упоминает Европу и дает некоторые начальные сведения о той географии, которая оставалась тайной для китайцев конца XVI – начала XVII вв.

Для Минского периода мы располагаем в основном лишь свидетельствами Минши и китайскими работами самого Риччи, который перевел на китайский язык «Геометрию» Евклида, некоторые труды Аристотеля и написал большое количество книг, среди которых известный трактат «О дружбе», два *цюаня* «О христианстве», сборник речений «Двадцать пять речей» и многие другие, оказавшись первым в истории Китая иностранным китайским ученым, а не просто иностранцем. В Минши мы находим также сведения о Николасе Лонгобарди, Диакусе де Пантойе, Саббатиниусе да Урсуле, Эммануэле Диасе, Францискусе Самиасо и других коллегах Маттео Риччи.

В Цинское время деятельность иезуитов, особенно придворных, отражает летопись «Да Цин личао шилу», где мы нахо-

дим 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 иезуитов можно найти в «Чоу бань Иу шимо» и «Цинши гао».

История иезуитов в Китае может быть условно разделена на пять основных периодов. Первый период условно тянется со времени смерти Франциска Ксавье (*Francis Xavier*) в 1552 г. до конца правления императора Канси в 1722 г.⁵ Второй период охватывает время от вступления на престол императора Юнчжэна в 1723 г. до репрессий ордена, который был разогнан в Китае в 1775 г. Возвращение иезуитов в Китай в 1842 г. знаменует собой третий период, который завершается провозглашением Китайской Народной Республики в 1949 г. Четвертый период продолжался с 1950 г. до конца Культурной революции в 1976 г. Пятый период начинается вместе с началом реформ, предпринятых китайским правительством в 1976 г., и продолжается до настоящего момента. Мы попробуем вкратце осветить характерные черты первых двух периодов, предложить критерии для оценки отношений между орденом иезуитов и китайским обществом, упомянуть об особенной группе иезуитов-китайцев и подвести некоторые итоги.

¹ По свидетельству «Index of Topics» Джона В. Пэдберга (*John W. Padberg. For Matters of Greater Moment: The First Thirty Jesuit General Congregations. Saint Lois: Institute of Jesuit Sources, 1994*), Китай подпадал под указ № 86 Седьмой общей конгрегации, которая проходила с 5 ноября 1615 г. до 26 января 1616 г. Интересно, что указ № 1 той же самой конгрегации упоминает, что исполнитель/прокуратор миссии в Китае, отец Никола Триго (*Nicolas Trigault*), был допущен к участию в ее работе в порядке исключения, так как в соответствии с Уставом он не располагал такой привилегией. Указ № 86 принял во внимание просьбу Триго рассмотреть вероятность «изыскания возможности получить от правительства китайцев разрешение на свободное распространение слова католической религии». Конгрегация высоко оценила рвение отцов-участников миссии, поручила им осуществление подобной задачи на этой отдаленной территории и предоставила полномочия, воодушевившие миссионеров. Лишь в 1692 г. пекинские иезуиты попросили императора Канси издать указ о веротерпимости и получили искомую привилегию в марте того же года.

- ² Trigault Nicolas. China in the 16th Century: The Journals of Matteo Ricci, 1583 – 1610. Trans. by Lois J. Gallagher. New York, 1953.
- ³ Ricci Matteo. Fonti Ricciane. Roma, 1942 – 1949.
- ⁴ Du Halde, J.B. Description de la Chine. 4 vols. Paris, 1735.
- ⁵ См.: Schurhammer Georg. Francis Xavier. 4 vols.. (Rome-Saint Lois, 1982 /The Jesuit Historical Institute/The Institute of Jesuit Sources). Vol. 4, c. 620 – 649. Часовня на месте первого погребения св. Франциска Ксавье на острове Шанчuanь реставрирована и открыта для посещений. Португальцы перенесли останки Ксавье сначала в Малакку, а затем в Гоа, где они и находятся в церкви Бом Иисуса, в одном из основных мест паломничеств.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА ПО ПЕРВЫМ ПЕРИОДАМ ИСТОРИИ МИССИИ В КИТАЕ

Франциск Ксавье, миссионер-предтеча ордена иезуитов, первым в Новое время попытался проникнуть в континентальный Китай, чтобы проповедовать христианство. Он умер на острове Шанчуань, вблизи берегов провинции Гуандун 3 декабря 1552 г., так и не дождавшись появления китайского купца, обещавшего контрабандным путем переправить его в Китай. Между смертью Ксавье и установлением Маттео Риччи и Николо Руджиери (*Ruggieri*) резиденции в городе Чжаоцине 31 год спустя 25 иезуитов, 22 францисканца, 2 августинца и один доминиканец безуспешно пытались основать миссию в Китае¹. Деятельность Маттео Риччи и его преемников в Китае в течение первого периода являлась предметом многих исследований серьезных зарубежных историков, особенно в течение последних пятнадцати лет. 400-летний юбилей прибытия Риччи в Макао в 1582 г. и последующее проникновение на территорию континентального Китая в 1583 г. отмечалось международными конгрессами в Чикаго, Гонконге, Мачерате и Риме, в Маниле, Париже, Сеуле и Тайбэе². Были проведены научные симпозиумы в ознаменование достижений Филиппа Купле (*Philippe Couplet*, 1622 – 1693), Фердинанда Вербиста, Адама Шаля фон Белл, Мартино Мартини (*Martino Martini*, 1614 – 1661) и Джулио Аленти (*Giulio Alenti*, 1582 – 1649)³. Первый симпозиум по историографии католических миссий в Китае был посвящен начальному этапу деятельности иезуитской миссии⁴. На международном конгрессе, посвященном культурному обмену между Китаем и Западом в Гонконге, среди обсуждавшихся проблем также была затронута тема иезуитов в Китае⁵. В семи томах документов международного синологического коллоквиума в Шантильи 63 из 111 докладов посвящены деятельности иезуитов в Китае до 1800 г., а статьи об иезуитах 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)⁶. В октябре 1992 г. был проведен симпозиум по так называемой «дискуссии о китайских ритуалах»⁷. Еще одна международная конференция в колледже Университета св. Павла состоялась в Макао в конце ноября 1994 г.⁸ Недавно была опубликована библиография первой иезуитской миссии в Китае⁹.

Помимо перечисленных трудов и документов конференций, было выпущено много интересных монографий. Жак Жернэ (*Jacques Gernet*) в своей широко используемой книге высказал тезис, что старая иезуитская миссия не достигла положительных результатов несмотря на использование того, что он называет иезуитской гипераккомодацией, так как китайская культура и христианство несовместимы в принципе¹⁰. Эрик Цуркер предложил, что иезуиты в ранний период своего взаимодействия с Китаем, в отличие от буддистов, которые также появились в Китае извне, не смогли добиться более значительного результата вследствие того, что их проповедь подпадала под тенденции сильной централизации, столь типичной для ордена. Это могло происходить и вследствие того, что римский католицизм в своем контреформаторском рвении не приветствовал культурную адаптацию, и потому, что иезуиты пытались играть сразу две роли, которые представлялись китайцам не совсем совместимыми в обыденном сознании: роль книжников в конфуцианской традиции и роль проповедников, которая ставила их в один ряд с буддийскими бонзами¹¹. В двух важных работах Дэвид Мунгелло 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 Ханчжоу¹². Николас Штандэрт в другой оригинальной работе исследовал жизнь и труды Яна Тиньюния, одного из «трех китов» китайского христианства¹³. Школа мысли, называвшаяся фигуризмом, и ее главные иезуитские апостолы, Иоахим Бовэ (*Joachim Bouvet*, 1656 – 1730), Жан-Франсуа Фукэ (*Jean Francois Foucquet*, 1665 – 1730) и Жозеф де Премар (*Joseph de Premare*, 1666 – 1736), были изучены Клаудией фон Коллани, Джоном Витеком и Кнудом Лундбеком соответственно¹⁴. Джонатан Спенс в добавление к своему исследованию о Риччи выпустил интересную монографию о Джоне Ху, которого Фукэ обратил в христианство, привез в Европу, после чего отправил в сумасшедший дом¹⁵.

Первый период взаимодействия иезуитов с Китаем по-прежнему нуждается в широких исследованиях, особенно в следующих областях:

- исследование природы христианских сообществ, основанных иезуитскими миссионерами;
- исследование китайской стороны этого взаимодействия, включая как ученых, которые помогали иезуитам в их научных изысканиях, так и обыкновенных людей низшего социального статуса, которые, судя по всему, составляли большинство из тех 300 тысяч китайцев, которые стали христианами за этот период, что несколько противоречит общепринятым мнению;
- исследование деятельности китайцев-членов ордена и религиозных работ, опубликованных членами миссии на китайском языке.

Если мы попытаемся подытожить выводы наиболее интересных научных изысканий за последние пятнадцать лет, посвященных первому периоду деятельности иезуитов в Китае, мы должны будем представить следующий список.

С точки зрения культурного обмена иезуиты сделали вклад, который был назван Джозефом Нидэром 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 было более сильным в Европе, чем в Китае, частично потому, что иезуиты не сккупились, отвечая на вопросы о китайской цивилизации, диктовавшиеся тем, что было актуально для европейцев¹⁶.

В области международных отношений между людьми ("народной дипломатии") иезуиты благодаря своим успехам в изучении языка и того восхищения, которое вызывали у них некоторые аспекты китайской культуры, преуспели в преодолении ксенофобии, приобретя в Китае множество друзей и последователей как среди образованных, так и среди простых китайцев.

Рассматривая итоги деятельности иезуитов как миссионеров, которые стремились обратить китайцев в католицизм, надо признать, что их успехи были весьма ограничены. Несмотря на надежды нескольких весьма оптимистично настроенных иезуитов, они так и не смогли крестить правящего императора, хотя в 1692 г. все же смогли получить от императора Канси указ о веро-

терпимости, который оставался в силе в течение 15 лет. В высших кругах империи при маньчжурском дворе также имелось определенное количество обращенных¹⁷. Но надежды, возникшие когда были крещены некоторые члены последней правящей семьи Минской династии, рухнули¹⁸. Были достигнуты определенные успехи среди ученых, но в некоторых случаях истинность обращения могла быть подвергнута сомнению, да и общее количество новых христиан было мало¹⁹. Определенный успех также был достигнут и среди остального населения, но доля этих христиан была весьма мала в соотношении с населением Китая²⁰.

В некоторых своих проявлениях иезуитская политика культурной аккомодации была достойна восхищения, среди них – усилия, приложенные для овладения китайским языком, оценка Китая и китайской культуры, великолепная адаптация к образу жизни и традициям китайских ученых, впечатляющее научное творчество на китайском языке и терпимость в отношении китайских ритуалов. К сожалению, запрещение Римом практики проведения китайских ритуалов настолько базово затронуло китайские традиции, что этот акт вынудил многих китайцев рассматривать христианство как нечто несовместимое с китайской культурой и, следовательно, нежелательное в принципе²¹. Многие усилия, предпринятые для достижения аккомодации движением, носившим название "*фигуризм*", были с самого начала обречены на провал с точки зрения христианской веры и теологии. Иезуиты слишком негативно относились к неоконфуцианству и не видели позитивных моментов в буддизме и даосизме.

Первый период характеризовался энтузиазмом, надеждами на столь долго ожидавшееся начало контактов и на первоначальный успех. Действительно были установлены тесные отношения с императорским двором и многочисленными учеными. По всей стране были созданы христианские коммуны²². Однако кризис, возникший вследствие осуждения китайских ритуалов, вынудил императора Канси, самого терпимого императора в отношении иезуитов и христианства вообще, издать указ, запрещающий эту религию, что он и сделал 18 января 1721 г., почти за два года до своей смерти 20 декабря 1722 г.

¹ См.: d'Elia Pasquale I. *Fonti Ricciane*. Rome: Libreria dello Stato, 1942-49, I: 139-142. Joseph Sebes. *The Precursors of Ricci*. – В кн. под ред.

Charles E. Ronan и Bonnie B.C. Oh. *East Meets West: the Jesuits in China (1582-1773)*. Chicago, 1988, с. 19-61. John Witek из Джорджтаунского университета также готовит к печати монографию, посвященную ранним иезуитским предприятиям. См.: Malatesta Edward J. *The Society of Jesus and China. Discovery: Jesuit International Ministries*. # 7: June, 1997/ St.Lois-Washington, с. 3.

- ² Чикаго: См.: Ronan and Oh. *East Meets West*. Гонконг: Элмер П. Вурс. Гонконг... празднует юбилей Маттео Риччи. 11 сентября 1983 г., *China mission Studies (1550—1800)*. Bulletin № 6 (1984), с. 52f. *Convegno internazionale di Studi Ricciane*, Macerata — Roma, октябрь 21-25, 1982 г. 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)*, № 6 (1984), с. 51f.; Париж: конференция *Une Rencontre de l'Occident et de la Chine: Matteo Ricci*, проведенная в Париже 5-6 ноября. Доклады были опубликованы в 1983 г. Севрским центром (*Centre Sevres*), который принимал конференцию, и в журнале «*Recherches de Science Religieuse*» 72, №1 (1984). Сеул: Baker Donald L. *Matteo Ricci's Legacy in East Asia*. Конференция, проводившаяся в университете Суганг, Сеул, Корея, 21-22 октября 1983 г., опубл. в «*China mission studies (1550-1800)*», №6 (1984), с. 54f. Тайбэй: Международный симпозиум по культурному обмену между Китаем и Западом в память о четырехсотой годовщине прибытия Маттео Риччи в Китай, проводившийся 11-16 сентября 1983 г. Тексты были опубликованы под тем же названием вскоре после симпозиума.
- ³ Купле: Heyndrickx Jerome — ed.: Philippe Couplet, S.J. (1623–693): *The Man Who Brought China to Europe*. Nettetal, 1990 г. Доклады, представленные на международную конференцию, проведенную в Лувэне (Louvain) 12-16 сентября. Вербиست: под ред. Джона В. Витека, (Witek John W. — Ed: Ferdinand Verbiest: Jesuit Missionary, Scientist, Engeneer and Diplomat. Nettetal, 1994). Доклады, представленные на международной конференции, проведенной в Лувэне 12-15 сент. 1988 г. в честь трехсотлетней годовщины смерти Фердинанда Вербиста. Шалль: Международный симпозиум по случаю четырехсотлетнего юбилея со дня рождения Иоганна Адама Шалля фон Белл (1592–1666), прошедший в Санкт-Августине, Германия, в мае 1992 г. Доклады, представленные на симпозиум, находятся в печати. Мартини: под ред. Джорждо Мелиса: (Melis Giorgio, ed. Martini Martini, *geographo, cartografo, storico, teologo* — Trent, 1983). Доклады, представленные на международный конгресс, посвященный Мартино Мартини, проведенный в Тренте 9-11 октября 1981 г. Опубликовано на итальянском и английском языках. Алени: Международный кон-

гресс, посвященный Джулио Алени (1582 — 1649), миссионеру в Китае (Convegno internazionale su Giulio Aleni, misionario in China), прошедший в Брюсселе 19-22 октября 1994 г. Доклады, представленные на конгресс, находятся в печати.

⁴ См.: Heyndricks Jerome, ed. Historiography of the Chinese Catholic Church: Nineteenth and Twentieth Centuries. Louvain: Ferdinand Verbiest Foundation, 1994. Доклады сделаны в Лувене в 1992 г.

⁵ Lee Thomas H.C., ed. China and Europe: Images and Influence in the Sixteenth to the Eighteenth Centuries. Hong Kong, 1991. Избранные доклады, представленные в марте 1987 г. на международном симпозиуме, организованном Управлением международных образовательных программ Китайского университета Гонконга.

⁶ Actes du /premier/ Colloque internationale de sinologie, Chantilly. Paris: Les belles Lettres, 1976; Actes du IIe Colloque internationale de sinologie, Chantilly 1977. Paris: Les belles Lettres, 1980; Actes du IIIe Colloque internationale de sinologie, Chantilly, 1980. Paris: Les Belles Lettres, 1983; Actes du IVe Colloque internationale de sinologie, Chantilly, 1983. Taipei/Paris/Hong Kong: Ricci institute, 1991; Actes du Ve Colloque international de sinologie, Chantilly, 1986. Taipei-Paris-Hong Kong: Ricci institute, 1993; Actes du VIe Colloque international de sinologie, Chantilly, 1989. Taipei-Paris-Hong Kong: Ricci institute, 1995; Actes du VIIe Colloque international de sinologie, Chantilly, 1992. Taipei-Paris-Hong Kong: Ricci institute, 1995.

⁷ По результатам симпозиума было выпущено две книги: Mungello D.E., ed., The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning, совместно Институтом Monumenta Serica, Sankt Augustin и Институтом Риччи культурной истории Китая и Запада в университете Сан-Франциско (Nettetal: Steyler Verlag, 1994) и Ray R. Noll, ed., and Donald F. St. Sure, trans. One Hundred Roman Documents concerning the Chinese Rites Controversy (1645—1941), San Francisco: Ricci Institute, 1992.

⁸ Religion and Culture. Международный симпозиум в ознаменование четырехсотлетнего юбилея колледжа Университета св. Павла в Макао, 28 ноября — 1 декабря 1994 г. Документы в печати.

⁹ Zurcher Erick, Standaert Nicolas and Dudink Adrianus. Bibliography of the Jesuit Mission in China ca. 1580 to ca. 1680. Leiden, Leiden University, 1991.

¹⁰ Jacques Gernet. Chine et christianisme, action et reaction. Paris, 1982. Эта книга была переведена на английский язык и издана в Кембридже в 1985 г.

¹¹ Pestman P. W. The First Anti-Christian Movement in China (Nanking, 1616-1621). — В сб.: Acta Orientalia Neerlandica — документы конгресса

голландского Общества востоковедов, прошедшего в Лейдене по случаю его пятой годовщины 8-9 мая 1970 г. Leiden, 1971, с. 188-195.

- ¹² Mungello D.E. Leibniz and Confucianism: the Search for Accord. Honolulu, 1977.
- ¹³ Standaert Nicolas, Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: his life and thought. Leiden-New York, 1988.
- ¹⁴ Collani Claudia von., P. Joachim Bouvet, S.J. Sein Leben und sein Werk. Nettetal, 1985. Witek John. Controversial Ideas in China and Europe: a Biography of Jean Francois Foucquet, S.J. (1665-1741). Rome, 1982. Lundbaek Knud. Joseph de Premare, S.J. Chinese Philology and Figurism. Aarhus, 1991. Фигуризм также рассматривается в книге: Rule Paul. K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation. Sydney-Boston, 1986.
- ¹⁵ Spence Jonathan. The Memory Palace of Matteo Ricci. New York, 1984. Spence Jonathan. The Question of Hu. New York, 1988.
- ¹⁶ См. серию, опубликованную Lach Donald. Asia in Making of Europe, в которой тема иезуитов освещена достаточно подробно.
- ¹⁷ Witek John. Manchu Christians in Early Eighteenth-Century China: a preliminary Study, in: Actes du Ve Colloque international de sinologie. Chantilly, 1986. (Taipei-Paris-Hong Kong, 1993), с. 265-279.
- ¹⁸ Malatesta Edward J. The Tragedy of Michael Boym, in: Actes du Ve Colloque international de sinologie. Chantilly, 1989. (Taipei-Paris-Hong Kong: Ricci Institute, 1995), с. 353 - 370.
- ¹⁹ См. эссе: Peterson Willard J. Why Did They Become Christians? Yang T'ing-yun, Li Chih-tsao, and Hsu Kuang-ch'i. – В кн.: Ronan and Oh. East Meets West, которое, впрочем, можно посчитать излишне критичным и не вполне соответствующим принятой среди иезуитов практике, так как в первую очередь обращенные обычно приобщались к христианской духовности. К сожалению, комментарий на эту тему Peter Hu, прозвучавший на том же симпозиуме и содержащий ответ Петерсону, не был включен при публикации материалов. Текст Ху был опубликован в: Jesuits in China: Celebrating Four Hundred Years of Friendship, Supplement to: National Jesuit News, May 1983, с. 9, 15. См.: Edward J. Malatesta. The Society of Jesus and China, с.8.
- ²⁰ Следующие оценки количества христиан в Китае даются Joseph Dehergne в Repertoire des jesuites de Chine de 1552 a 1800. Rome-Paris, 1973, с. 325-345.

| | |
|---------|-------|
| 1596 г. | 100 |
| 1605 г. | 1000 |
| 1608 г. | 2000 |
| 1613 г. | 5000 |
| 1627 г. | 13000 |
| 1636 г. | 38000 |

В это число включены 14 чиновников, 140 родственников императора, 40 дворцовых евнухов и т.д.

1637 г. 40000

1640 г. 60 000–70000

1662 г. 115000 с лишним

1664 г. 200000

Иезуиты управляли 159 церквами, доминиканцы – 21,

францисканцы – 3.

1700 г. ок. 300 000

1800 г. 150 000–200 000

Служили 78 китайских священников и 35 иностранных миссионеров.

1810 г. 215000

²¹ Нельзя сказать, что преследования христиан не были известны на протяжении первого периода, известного как Золотой век иезуитской миссии в Китае. Репрессии разразились в августе 1616 г., спустя всего лишь шесть лет после смерти Риччи. Указ о запрете христианства был выпущен 14 февраля 1617 г. Два иезуитских священника, проживавших в Пекине, были сосланы, и остались лишь один-два монаха-китайца. В целом четыре иезуита были высланы в Макао, а четырнадцать остальных по-прежнему продолжали тайно отправлять кульп в различных местах. – См.: Dunne George. Generation of Giants. Notre Dame, 1962. с. 128–146, Dehergne, op. cit., с. 328, 346f.

В 1665 г. репрессии, инициированные Ян Гуансянем и четырьмя регентами, привели к высылке двадцати двух иезуитов в Кантон. В Пекине Лодовико Буглио, Габриэль да Магалхазенс и Фердинанд Вербист оставались в тюрьме в цепях с 12 ноября 1664 г. до 18 мая 1665 г. Адам Шаль разделял их участь с 12 ноября 1664 г. до 18 мая 1665 г. Он умер в столице 15 августа следующего года. В марте 1671 г. император Канси разрешил ссылочным вернуться на свои посты.

²² Dehergne Joseph. Les Origines du christianisme dans l'ile de Hainan (XVIeme – XVIIe siecles), Monumenta Serica, #5, 1940, с. 329 – 348 Он же: Les Chretientes de Chine de la periode Ming, Monumenta Serica, #16, 1957, с. 1 – 136.

Глава I

КИТАЙ И РАННИЕ ЕВРОПЕЙСКИЕ ПУТЕШЕСТВЕННИКИ

Людьми, ответственными за то впечатление о Китае, которое возникло в результате первого его открытия глазам и умам европейцев, были средневековые путешественники, преуспевшие в сложной задаче преодоления трудностей сухопутного пути через евразийские степи, пустыни и горные кряжи в эпические времена власти монголов. Нас, однако, здесь больше интересуют не перипетии самих путешествий, а то влияние, которое они оказали на формирование образа Китая в Европе. В этой связи право истинного первопроходца, безусловно, должно сохраняться за *Марко Поло*, чья Книга несла в себе безусловное романтическо-архетипическое начало, гарантирующее универсальную славу, сродни славе Юлия Цезаря и Колумба. Долгие годы, проведенные на Востоке, служба при дворе Великого хана Хубилая, тот факт, что легендарный восточный деспот был привлечен интеллектом молодого венецианца, продолжительность его путешествий и множественность приключений, изложение всей истории товарища по заключению в генуэзской тюрьме — все эти элементы составляют столь уникальный узор, что современники путешествия Марко Поло оказываются за кадром и остаются практически неизвестными фигурами. Подобно тому, как Перикл является символом афинской демократии, Марко Поло олицетворяет собой средневекового путешественника на Восток¹.

Поло отличались от остальных важных средневековых путешественников ко двору Великого хана целью, которая заставила их предпринять свое путешествие. Она была коммерческой. Отец Марко Николо и дядя Маттео уже совершали аналогичные поездки в Константинополь в 1260 г. и в результате следовавших одно за другим коммерческих предприятий оказались глубоко на монгольской территории. Будучи отрезанными от дома вспышкой военных действий между монгольскими вождями, они приняли приглашение присоединиться к дипломатической миссии ко двору Великого хана Хубилая в далеком *Katae*. После нескольких месяцев, проведенных в Ханбалыке (Пекине), где у монгольского

правителя был дворец, в котором император жил часть года, они вернулись, привезя Папе Римскому письмо от Хубилая, в котором содержалась просьба прислать монахов с целью обучения народ христианству. Приехав назад в Венецию в 1269 г., они были задержаны смертью Папы и только лишь в 1271 г. отправились обратно, на этот раз в сопровождении Марко, семнадцатилетнего юноши, но в компании лишь двух монахов вместо сотни, запрошенней Хубилаем. Но даже и эти двое не дошли до цели, оставив несгибаемых Поло завершать свою миссию одних. Во время пребывания в Китае Марко располагал возможностями для многочисленных путешествий, однако до сих пор не вполне ясно, в каком качестве. Лишь в 1292 г., более чем через двадцать лет после того, как они покинули Венецию, Великий хан даровал Поло разрешение уехать и вернуться домой, поручив им задачу эскортировать невесту для Левантийского хана Аргуна.

Замечательны обстоятельства, при которых Марко Поло изложил историю своих путешествий и свои впечатления. Хотя он утверждал, что Великий хан ценил его доклады, предоставляемые Хубилаю по возвращении из путешествий в отдаленные края, он, однако, не озабочился тем, чтобы составить подобное описание своих поездок для соотечественников за все те годы, что провел на Востоке. Как бы то ни было, но встреча в генуэзской тюрьме с профессиональным писателем Рустичелло из Пизы (оба сокамерника были военнопленными) предоставила как свободное время, так и возможность сохранить рассказы Марко Поло для истории. Описание, которое Поло продиктовал своему товарищу по заключению, часто называют «Путешествиями Марко Поло», что ошибочно, потому что эта запись является не изложением личного опыта, но попыткой осуществления того, что было бы гораздо вернее назвать «Описанием мира», как это было сделано *Moule* и *Pelliot*.

Пережитое и описанное Поло было настолько непривычным, что общая реакция на книгу варьировалась от бешеного энтузиазма до резкого недоверия. Современники обвиняли его в преувеличениях и дали прозвище *«Il Milione»* из-за слабости, которую он испытывал к нулям, а в XIX в. вся книга была воспринята как мистификация. Отношение к заслугам Марко Поло – бытописателя Китая разноречиво. Например, среди интересных объектов, отмеченных другими средневековыми путешественниками, но оставшимися незамеченными Марко Поло, были Вели-

кая Китайская стена, чай как напиток, бинтование ног, печать и особенности китайского письма, что представляется весьма странным упущением для лица, полагавшего себя хорошим лингвистом, овладевшим четырьмя языками, имевшими хождение в этой части света.

Китай виделся Марко Поло купеческим раем, где царит материальное благополучие; как мы увидим, подобный взгляд разделяли многие ранние путешественники в Китай. Читатель книги Поло может заметить, что любимое прилагательное Марко – «Великий». Будучи родом из небольшого Венецианского государства, Поло был глубоко потрясен количеством, величиной и процветанием китайских городов, и неудивительно, что его описание порой грешило некоторыми преувеличениями. Например, в описании Ханчжоу сказано, что это город «вне всякого сомнения прекраснейший и благороднейший в мире», город, занимающий сотню миль по компасу, в котором стоит двенадцать тысяч каменных мостов, большей частью настолько просторных, что под ними мог бы пройти большой флот. Не стоит забывать, что в описании Марко Поло многие аспекты были подтверждены современными китайскими источниками, которые описывают жизнь в городе в подробнейших деталях, что же до преувеличений, то приходится согласиться с мнением, что подобные неточности явились реакцией, выражавшей изумление путешественника с Запада, обнаружившего, что коммерческая активность в стране на Востоке гораздо интенсивнее, чем в знакомых ему Генуе или Венеции того же времени.

Рассказ о стране огромного материального благосостояния под управлением богатейшего императора, обладающего наиболее полной властью из всех доселе известных деспотов в мире, не получил немедленного и широко распространенного признания, и мы не располагаем сведениями о большом количестве ссылок на Марко Поло, относящихся к его времени.

Хотя богатство и процветание страны являются основными впечатлениями от Китая, прочитывающимися на страницах книги Поло, портрет Великого хана также является весьма важным и интересным сюжетом. Монголов часто изображали ордой варваров, и на этом фоне Хубилай описан Марко Поло как вполне цивилизованная личность. Его внушительные гаремы и грандиозные выезды на охоту могут, конечно, не удовлетворять нашим представлениям о цивилизации, однако, без сомнения, все

эти признаки пышного двора отражают роскошную картину амбиций и идеалов многих средневековых владетелей. Более того, Великий хан даже наделен похвальной долей интереса к христианству. Этот интерес особенно ценен для нас в связи с дальнейшим развитием событий и проповедью христианства миссионерами². Марко Поло писал, что Хубилай «рассматривает христианство как вернейшую и лучшую из религий, потому что он полагает, что она не требует от верующего ничего, что не преисполнено добра и святости»³. Автор добавляет, что если бы Папа Римский действительно послал людей, чтобы проповедовать нашу веру среди подданных Великого хана, то тот, вне всякого сомнения, стал бы христианином, ибо достоверно известно, что более всех он сам желал быть обращенным.

На самом деле желание европейцев видеть монгольских правителей в столь благоприятном свете в то время имело минимум общего с благородной идеей поделиться идеями и идеалами. Напротив, можно было бы напрямую вывести это желание из элементарного инстинкта самосохранения, подсказывавшего европейцам, что монголы были вовсе не такими варварами, как они опасались. Стремительное распространение монгольских полчищ в первой половине XIII в. навело ужас на всю Европу. Оценивая быстрое завоевание и оккупацию Венгрии всего за год с небольшим и превращение христианской России в подобие провинции Монгольской империи, главы западноевропейских стран отдавали себе отчет в той угрозе, которую представляла экспансия монгол самому существованию их государств.

Поначалу знамения нельзя было назвать неблагоприятными. В 1245 г. Папа Иннокентий IV снарядил миссию с целью разведать, насколько велика была угрожавшая опасность. Задача требовала физического напряжения, чтобы преодолеть длительное, опасное и лишенное всяческого комфорта путешествие, равно как и особого мужества противостоять "варварской" жестокости народов, в чьи земли собирались проникнуть миссионеры. Для достижения столь многосложной задачи Папа выбрал *Иоанна Плано Карпини*, 65-летнего францисканца, который ничего не знал как о странах и языках народов, через земли которых ему приходилось бы путешествовать, так и о подробностях собственного путешествия, за исключением, пожалуй, дурной репутации тех людей, с которыми ему придется иметь дело. Испытав ужасные трудности на пути к цели своего путешествия и обратно, не имея при себе

практически никаких припасов, вооруженный лишь верой и в сопровождении всего лишь одного компаньона, Бенедикта Поля, он получил уникальную привилегию быть представленным на Великом съезде недалеко от Каракорума, где хан Гуюк был объявлен и возведен на трон Великого хана. Путешественники вернулись к Папе с письмом от нового хана. В этом доныне уцелевшем послании говорится, что успех завоеваний, осуществленных монголами, доказывает наличие у них божественной поддержки. Гуюк требовал подчинения Папы.

Описание путешествий Карпини получило достаточно широкую известность вследствие того, что было включено Винсентом Бове (*Vincent Beauvais*) в его *"Speculum Mundi"*, одну из наиболее важных энциклопедических работ всего средневековья⁴. Карпини не побывал в Китае, и его описание содержит лишь одно упоминание о «катаизах», но оно стоит цитирования, потому что относится к более ранней эпохе, чем эпоха Марко Поло, и является одним из наиболее ранних описаний Китая. «Люди в *Kutay* – язычники, они имеют свою собственную письменность и (как говорят) Писания Ветхого и Нового Завета. Также они занесли в свои истории жизнеописания собственных предков. У них есть отшельники и особые дома, построенные по типу наших церквей... Говорят, что они поклоняются единому Богу. Они преклоняются перед нашим Господом Иисусом Христом и верят в вечную жизнь, но не крещены. Они также с почтением относятся к нашим Писаниям. Они любят христиан и являются весьма вежливыми и мягкими людьми. У них нет бород, и они отчасти похожи на монгол выражением лица. Во всех сферах человеческой деятельности нет больших искусствников в целом свете. Их страна исключительно богата зерном, вином, золотом, шелком и прочими товарами»⁵.

В этом отрывке мы получаем первое, хотя и малоинформационное, упоминание о китайском письме, которое Марко Поло не отметил вовсе, равно как и подчеркнутое фиксирование материального благополучия и ремесленного мастерства, которое характерно и для описаний Поло. Возможно, что под Писаниями Нового и Ветхого завета подразумевались буддийские Хинаяна и Махаяна. В любом случае, перед нами яркий пример тенденции assimилировать восточные учения с христианством, что впоследствии нашло яркое выражение в понимании китайских этико-философских систем позднейшими христианскими миссионерами.

После того как вторая миссия, посланная Папой Иннокентием IV, завершилась печальным результатом, подобным первой, в 1248 г. французский король Людовик, находившийся тогда на Кипре на пути в крестовый поход против Египта, получил более благоприятные известия в форме письма, объявлявшего намерение Великого хана защищать всех христиан, дополненные предложением помочи против сарацин. Невероятно воодушевленный Людовик немедленно выслал важное посольство под руководством Андре Лонжюмо (*Longjumeu*). Ответ на это посольство был угрожающим, однако к тому времени о власти и влиянии христиан на территории монгольских владений было известно достаточно многое, и в монголах можно было увидеть полезных союзников против ислама, а не угрозу выживанию самого христианства и Европы. Такой взгляд на вещи был подтвержден, когда направление монгольской агрессии, в сущности, повернулось на юг, угрожая существованию ислама.

Начиная с середины XII в. ходили слухи, что огромные территории Дальнего Востока находились под управлением христианского властителя, обладавшего грандиозной властью. История так называемого отца Иоанна получила известность на основе поддельного письма, которое он якобы послал отцам западного христианства. В результате распространения содержания этого письма различные восточные владетели были благополучно наделены содержащимися в нем характеристиками; среди них был и Чингисхан, вести о приближении которого впервые распространились на Западе.

Поступление свежей информации о положительном отношении монголов к христианству, в частности сведения, что вера была принята сыном Бату, основателем великого Кыпчакского Ханства, вдохновили Людовика на то, чтобы послать новую миссию. Она планировалась более конкретно-религиозной по характеру, чем предшествующие, так как ее участникам предстояло установить связи с христианами Центральной Азии. Главой этой миссии явился фламандский францисканец *Вильгельм Рубрук*. Нет смысла отводить слишком много места рубрукову описанию его путешествий, как бы живы и метки они ни были, так как и он мало что рассказал о Катае. В 1253 г. он посетил как ставку Бату, так и двор Великого хана в Каракоруме, оставив завораживающие описания своих встреч с Великим ханом и того грандиозного

диспута, что был проведен в Каракоруме представителями христианства, ислама и буддизма.

Рубрук идентифицирует Катай со страной, населявшейся в древности серами, и рассказывает о количестве производимого там шелка и о мастерстве китайских ремесленников и врачей. Он упоминает бумажные деньги, письмо с помощью кисти и приводит своеобразное толкование китайской графики: «В одном знаке они заключают несколько букв, образующих одно слово»⁶. В сравнении с книгой Марко Поло описания Рубрука вплоть до нашего времени привлекали гораздо меньше внимания.

С определенной долей успеха за трудом Вильгельма Рубрука последовала работа *Иоанна Монтекорвина*, которому удалось даже основать постоянную миссию в Ханбалыке, до которой он сам, к несчастью, не смог добраться после смерти Великого хана Хубилая в 1294 г. Он был отрезан от всяких контактов с Западом, и только лишь в 1307 г. Рим снова признал его существование, назначив архиепископом Ханбалыка и прислав "подкрепление". Письма Монтекорвина в Европу касаются почти исключительно задач миссии. Они представляют собой интересный источник с точки зрения описания религиозной жизни в этом отдаленном форпосте церкви: так, мы можем прочесть, как император был восхищен пением церковного хора мальчиков, купленных, крещенных и обученных латыни, но немногим более.

Для получения информации, преимущественно относящейся к нашей теме, необходимо обратиться к свидетельствам *Одорика Порденоне*, приехавшего в Китай через Индию в начале 20-х гг. XIV в. и вернувшегося через Центральную Азию в конце этого десятилетия.

В отличие от писем Иоанна Монтекорвина, в его свидетельствах было мало сказано о перспективах развития христианства на Дальнем Востоке: это достаточно типичное средневековое описание путешествий. Автор был очарован многими чудесами, которые он повидал и, подобно Марко Поло, боялся, что его читатели не поверят ему. Он утверждал, что осознанно опустил многие вещи, «потому что люди поверили бы в них только при условии, что сами смогли бы их увидеть». Порденоне снова эхом повторяет описание великолепия городов, данное Марко Поло, населенность страны, мастерство жителей и плодородие природы. Он описывает Кантон так, как если бы он был отдельным горо-

дом-государством наподобие Венеции. Восхищаясь различными экзотическими деталями, он первым из многих путешественников упомянул бинтование ног и длину ногтей как знак благородного происхождения⁷. Порденоне был последним средневековым путешественником в Китай, оставившим важное описание своего путешествия.

Как мы увидели, описания имеют много общего. Они рисуют читателю наиболее процветающую и населенную часть мира под управлением Великого хана, который является не только наиболее влиятельным и богатым правителем всех времен, но также благожелательно расположен, справедлив и не враждебно настроен к христианству. В стране существуют огромные города с громадным размахом торговли и развитым флотом. Хотя описания во многих отношениях могут быть названы верными, некоторые отрывки отмечены преувеличениями, а другие несут на себе оттенок недостоверности вследствие обстоятельств, сопутствовавших экспедициям и т.п. Так, Марко Поло описывает то, что видит глазами купца из небольшого приморского княжества. Он концентрирует свое внимание на вопросах, касающихся интересов торговли, и ему не удается особенно много рассказать о более духовной стороне описываемого, хотя необычная религиозная практика все же попадает в поле его зрения. Он потрясен размерами и величием двора Великого хана и слеп при оценке реалий административного управления страной. Несмотря на то, что он претендует на то, что состоял на службе у Хубилая, он порой говорит об административных районах так, как если бы они были отдельными владениями под общей властью Великого хана. Идея огромной империи, управляемой сложной системой бюрократии, находится совершенно вне поля его понимания и опыта.

Обратимся к путешественникам XVI в., оставившим свои описания Китая. Здесь так же, как и ранее, подавляющим впечатлением, которое они передавали читателю, было впечатление о богатстве Китая, однако некоторые новые факторы, определявшие особенности их положения, диктовали новое отношение к описываемому. Одним из наиболее ранних путешественников был португалец Галеот Перейра (*Galeote Pereira*), пробывший узником в Южном Китае с 1549 по 1552 гг., после того как был захвачен у побережья Фуззяни во время участия в контрабандной экспедиции. Необходимо отметить и Гаспара да Круца (*Gaspar da Cruz*), компат-

риота Перейры, использовавшего записки последнего для того, чтобы дополнить свое описание, основанное на собственном опыте пребывания в Китае в 1556 г. Да Круц был монахом-доминиканцем. И наконец, необходимо упомянуть испанца Мартина де Раду (*Martin de Rada*), посетившего Фуцзянь в 1575 г.

Все эти три автора честно признавали тот факт, что они были глубоко потрясены великолепием китайской цивилизации, что особенно знаменательно в случае с Перейрой, в течение трех лет пробывшим узником китайцев. Его описание довольно-таки коротко и в основном замечательно тем, что описание китайской юридической системы и условий содержания в тюрьмах сделано очевидцем. Он предваряет свои записки следующим, основанным на собственном опыте заявлением: «Я буду говорить о том, как китайцы придерживаются судопроизводства, чтобы стало известно, насколько эти уступчивые люди этим превосходят христиан, делая все справедливо и по совести»⁸. Есть также интересные пассажи, которые ясно показывают, насколько описания путешествий зависят от того опыта, который автор приобрел на родине. Так, хвала, воспетая Перейрой китайским дорогам, напоминает нам о современном ему состоянии дорог в Европе и т.д.

Гаспар да Круц находился в Китае всего лишь несколько месяцев, так как ему не удалось установить там миссию, но тем не менее оставленное им описание имеет не только отличительные черты первой книги, посвященной исключительно Китаю, опубликованной в Европе, но является также одной из наиболее замечательных работ, когда-либо написанных о Китае. У Круца был значительный дар наблюдателя, умело описавшего обычаи, манеры и окружение, а этот дар редко наблюдался в последующие столетия. По меткому замечанию С. Р. Боксера в работе «Южный Китай в XVI веке»: «Возможно, мы бы зашли слишком далеко, заявляя, что Гаспар да Круц извлек большую пользу из своего нескольких недельного пребывания в Кантоне, чем Марко Поло за все годы, проведенные в Китае, однако португальский монах, без сомнения, дает нам /.../ более ясное описание того Китая, который он видел, чем это сделал более известный итальянский автор»⁹.

И снова красной нитью через описание теперь уже Круца проходит процветание Китая. Даже жалкий удел кантонских жителей на воде, образ жизни которых, судя по отчету монаха, не мог быть в его время слишком отличным от того, каким он сохранился вплоть до нашего времени, и тот при сравнении с жиз-

нью бедноты в Португалии говорил в пользу Китая. Читатель получает устойчивое впечатление о наличии того, что Круц называет «великим изобилием всех вещей, необходимых для еды и поддержания жизни»¹⁰.

Мартин де Рада поехал в Китай главой миссии. До него дошли инструкции, которые он получил перед отъездом. Уделив надлежащее внимание миссионерским задачам, в них далее сказано: «Вам надлежит попытаться изучить черты народа этой земли, понять их манеры и обычаи, какую торговлю и коммерческие традиции они имеют, держат ли они слово и говорят ли правду, обещая что-либо, какой товар мог быть приобретен там и привезен оттуда так, чтобы торговля могла быть выгодной для обеих сторон, равно как и все остальные объекты и тайны страны, которые можно найти и изучить»¹¹. Эти инструкции являются собой прекрасную иллюстрацию нового отношения к вещам, характерного для того века. Они объясняют некоторые мотивы составления тех отличных детализированных описаний, которые оставили эти пионеры Дальнего Востока, заодно опровергая упреки в том, что ранние испанские и португальские путешественники не интересовались культурой неизвестных доселе народов, с которыми вступали в контакт.

Де Рада был одаренным и образованным человеком, способным к систематизации наблюдаемого материала. После отчета о путешествии посольства он составляет описание Китая под двенадцатью заголовками, обращаясь по очереди к: 1) размеру страны и ее положению, 2) провинциям, 3) городам и населенным пунктам, 4) военным вопросам, 5) населению и налогам, 6) истории, 7) обычаям, традициям и одежде, 8) еде и застольной культуре, 10) юстиции и правительству, посвящая два оставшихся раздела религии.

Однако даже в двух последних разделах де Рада уделял больше внимания внешним проявлениям, чем внутреннему духу. Он отмечал, например (как делали это до него Круц и Перейра), неприязнь, с которой относились люди к буддийскому духовенству, так как статус последнего резко отличался от привилегированной позиции клириков в его родной стране. Это наблюдение выражено в заключительном параграфе описания де Рады, которое стоит процитировать; хотя он не был таким синофилом, как остальные, он все же подвел итоги, описывая процветание стра-

ны. «Их монахи, — пишет де Рада, — страдают от недостатка уважения, и только военные чины и мандарины пользуются уважением вследствие боязни тех наказаний, которые они могут наложить. Наконец, земля весьма плодородна, населена и изобильна, хотя на ней живет народ язычников, страдающих /.../ от зол, поражающих тех, кто не знает Бога, коий да будет славен и восхваляем всегда, и да обратит Он их и приведет к познанию Его»¹². Эта пафосная нота будет позже часто повторяться в сочинениях миссионеров позднейших столетий.

Достижения трех иберийских путешественников были значительными. Как указывает Боксер, у «Круца содержится много наблюдений над китайской жизнью и традициями, которые предваряют наблюдения позднейших иезуитских авторов, которых обычно считают первооткрывателями Китая для Европы»¹³. Рада предвосхитил достижения иезуитов в систематизации и изучении китайских книг. Они обеспечили базис для написанной *Мендозой* истории Китая, которая на протяжении целого поколения после ее публикации в 1585 г. оставалась классической книгой об этой стране¹⁴. Изданная до конца столетия тридцать раз, переведенная на все основные европейские языки эта книга, без сомнения, оказала огромное влияние на историческую науку и современников, так как ведущие мыслители того времени, такие люди, как Рэйли и Фрэнсис Бэкон, почерпнули свои знания о Китае почти исключительно с ее страниц. Отраженное в ней новое видение Китая все еще характеризовалось впечатлениями о богатстве и процветании, но скорее в плане широко распространенного достатка, чем великолепия дворцов, которые создатели книги, конечно, и не видели. В то же самое время можно заметить, что здесь сделан новый акцент на значимости справедливого администрирования и управления страной, что позже будет доминантой иезуитской интерпретации китайских политических реалий в последующий период. Но что неизбежно не могло удастся трем авторам, работы которых послужили источниками для книги Мендозы, — это описание хотя бы каких-либо идей в сфере интеллектуальной жизни китайцев и идеалов, которые лежали в основе той самой «справедливости», которую они столь высоко ценили. Путешественники XVI в. могли проводить свои наблюдения на рыночной площади, но они не имели доступа к тайнам духовной жизни.

В позднейшие времена новые познания о Китае, приобретенные теми, кто дал себе труд ознакомиться с его литературой, открыли как бы новое измерение в прежней плоской книжке с картинками, написанной по результатам первых впечатлений о китайской цивилизации, однако старинная концепция описания Китая как страны легендарного благосостояния и великолепия не имела недостатка в продолжателях, со временем трансформируясь от относительной правды в сторону мифа. Безусловно, в XVII в. главную канву в истории контактов Китая и Европы являет собой деятельность иезуитских миссионеров, но интересно отметить также и менее значительный эпизод, представляющий определенный интерес.

Так, в 1636 г. в Китай прибыла *первая английская экспедиция*, заинтересованная в поиске торговых возможностей. Это была группа вооруженных торговых людей под предводительством капитана Джона Веддэлла (*John Weddell*). Будучи вовлечен в серию стычек в кантонском заливе, после мучительного процесса разбирательств с активно интриговавшими в этом регионе макаоскими португальцами, обеспокоенными тем, что вновь прибывшие могли поколебать их привилегированное торговое положение, Веддэлл со своими людьми был вынужден отплыть восвояси с пустыми руками, оставив за спиной столь неприятные приключения, как попытку уничтожить его суда посредством подожженных лодок. Письменное описание этой экспедиции было составлено искателем приключений *Питером Манди* (*Peter Mundy*)¹⁵. Записки не лишены очарования, присущего настоящему дневнику: записи несут на себе свежее неотредактированное дыхание ежедневного фиксирования событий, лишенного любых попыток систематизации или отбора по ретроспективному принципу, при этом их весьма оживляют интересные комментарии от автора. Большая часть записок представляет интерес более для военного историка или истории флота, однако Манди все же посвящает заключительную главу своего сочинения прямому описанию страны.

Хотя указанная глава также разбита на параграфы под предметными заголовками, это описание рознит от аналогичного труда Мартина де Рады то, что заголовки последнего демонстрируют логику и стройность мысли, присущие тренированному уму, тогда как темы Манди нечетки и неаккуратны. Но и их стоит привести, так как, несмотря на то, что они несколько эксцентричны, они все же предоставляют синопсис тех объектов, кото-

ные одна из первых английских экспедиций в Китай нашла наиболее достойными описания в стране назначения:

«1. Здоровый воздух; 2. Малое уважение к религии: некоторые вовсе не веруют; 3. Их дома; 4. Их привычки; 5. Великие едо-ки, выпивохи и игроки; 6. Разрешение полигамии; 7. Великолепие Китая; 8. Товары, например золото, сырой шелк; 9. Шелковые ткани; 10. Сахар; 11. Мускус; 12. Фарфор; 13. Зеленый имбирь; 14. Продукты питания...» и т.д. и т.п.

Наиболее интересным из вышеперечисленных разделов является «Великолепие Китая»: «Об этой стране можно сказать, что она выделяется следующими особенностями: древностью, величиной, богатством, здоровьем, изобилием. В искусстве и образе действий правительства, я думаю, ни одно из королевств мира не может быть сравнимо с ним, даже если они будут взяты вместе»¹⁶. Удивительно, какие свидетельства для столь вдохновенного описания политической системы Китая мог извлечь Манди из тех урывочных сведений о местной администрации, которые могла получить экспедиция, при том, что администрация последних лет правления династии Мин во многом была коррумпирована. Интересно, что могло навести его на подобные суждения, когда он сам и его сотоварищи столкнулись с относительной военной слабостью китайцев того времени в том регионе. Кроме всего прочего, к ним, по их мнению, отнеслись не по справедливости, а цель их экспедиции не была достигнута. Так почему же Манди был столь мало критичен? Вероятно, это было стандартное восхваление Китая, которое любой пишущий стремился повторить вне зависимости от того, подтверждалось оно его собственным опытом или нет.

Как бы то ни было представление о богатом и процветающем Китае, правители которого обитали в изумительных дворцах, а народ был благословен даже избыточным обеспечением природными ресурсами, постепенно угасало в новое время, хотя оно, тем не менее, выжило и продолжало иметь некоторое литературное и философское влияние. Легендарные сказки Поро и Мэндевилла, хорошо настороженные на изрядной доле фантазии, породили в Европе манию «шинуазери» (*chinoiserie*). Еще один тип писаний, безусловно многим обязаный этой традиции – тот, что создал идиллическую картину утопического Китая с целью нарисовать сатирическое противопоставление негодным реалиям жизни в родной стране автора.

Таковы «Гражданин мира» Голдсмита и «Воображаемый разговор между императором Китая и Цзин Ди» Лэндора. Это, пожалуй, примечательные примеры подхода, продолженного уже в XX в. «Письмами от Джона Китайца» Лоуэса Дикинсона (*Lowes Dickinson*), где тлетворность Англии сравнивается с Китаем, населенным «состоятельными крестьянами, которые владеют и холят поля, которыми владели и которые холили их отцы в прошлом»¹⁷. Даже на более серьезном нелитературном уровне Мальтус счел возможным в самом конце XVIII в. говорить о Китае как о самой богатой стране мира.

Неизбежно, что многие путешественники, которые ехали в Китай с завышенными из-за преувеличенных восхвалений ожиданиями, были позже печально разочарованы. Такую реакцию можно заметить у Ричарда Уолтера (*Richard Walter*), впрочем подобное разочарование было зафиксировано в литературной форме ранее, в XVII в., когда синофилия была еще в самом разгаре: *Даниэль Дефо* вложил в уста Робинзона Крузо следующие слова: «Я должен признаться, мне показалось странным, когда я приехал домой и услышал, что наши люди говорят такие распекрасные вещи о власти, славе, великолепии и торговле китайцев, потому что, насколько я видел, они являются собой презренное стадо или толпу невежественных злобных рабов, подчиненных правительству, только на то и годному, чтобы управлять подобным народом»¹⁸. Впрочем, в те времена подобные выпадения из общепринятой традиции были относительно редки.

¹ Yule, Col. sir Henry (trans.). *The Book of Ser Marco Polo*. 2 vols. Murray-London, 1873; Yule, Col. sir Henry. *Cathay and the Way Thither*. 4 vols. London, 1913–1915. Yule, Col. sir Henry. *The Travels of Marco Polo*. Murray-London, 1903.

² Yule, Col. sir Henry (trans.). *The Book of Ser Marco Polo*. 2 vols. Murray, London, 1873, c. 286.

³ Yule, Col. sir Henry. *The Travels of Marco Polo*. Murray, London, 1903, c. 174.

⁴ Vincent Beavais. *Speculum Mundi*. Paris, 1961.

⁵ Vincent Beavais. *Speculum Mundi*. Paris, 1961, c. 134.

⁶ *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-1255, as narrated by himself. (ed. and trans. by William W. Rockhill)*. London, 1900, c. 175.

- ⁷ См.: Yule, Col. sir Henry. Cathay and the Way Thither. 4 vols. London, 1913 – 1915. Vol. 2, c. 116.
- ⁸ Цит. по: Ellesmere, Earl of (ed. and trans.). History of the Two Tartar Conquerors of China, Including the Two Journeys into Tartary of Father Ferdinand Verbiest in the suite of the... London, 1854, c. 74.
- ⁹ Boxer C. R. South China in the Sixteenth Century. London, 1953, c. 294.
- ¹⁰ Mendoza Juan Gonzales de. The History of the Great and Mighty Kingdom of China /trans. by R. Parke; ed. by Sir George Staunton/. London, 1853, c. 284.
- ¹¹ Mendoza Juan Gonzales de. The History of the Great and Mighty Kingdom of China... London, 1853, c. 345.
- ¹² Mendoza Juan Gonzales de. The History of the Great and Mighty Kingdom of China. London, 1853, c. 328.
- ¹³ Boxer C. R. Fidalgos in the Far East, 1550–1770. Mijhof, 1948, c. 135.
- ¹⁴ Mendoza Juan Gonzales de. The History of the Great and Mighty Kingdom of China. London, 1853.
- ¹⁵ Mundy Peter. The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia. 1608 – 1667. London, 1919.
- ¹⁶ Mundy Peter. The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia. 1608 – 1667. London, 1919, c. 69.
- ¹⁷ 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.
- ¹⁸ Дефо Д. Робинзон Крузо. М., '1987.

Глава II

ЕВРОПА НА РУБЕЖЕ XV – XVI ВЕКОВ И СОЗДАНИЕ ОРДЕНА ИЕЗУИТОВ

Несмотря на несомненное мастерство наблюдателей, путешественники в Китай XVI в. были не в состоянии разглядеть реальное положение вещей за внешними проявлениями порядка и процветания. Лишь в XVII в. были предприняты попытки проникновения в суть духа исследуемого общества. Постепенно более осозаемые картинки богатства и преуспеяния начали отступать в сознании европейцев перед менее явными качествами, выявленными в Китае, – такими, как моральные и политические совершенства. Эта новая доминанта могла быть обусловлена только лишь тем, что основными интерпретаторами Китая в Европе были иезуиты, которым необходимо было верить в то, что новое обширное поле их деятельности будет плодотворной площадкой для пропаганды веры.

Новое видение Китая, уходящее корнями в новые знания и соотнесенное со свежими нуждами нового века, состояло в следующем. Будучи сильным, объединенным и самодостаточным государством, управляемым благожелательным монархом-деспотом, Китай регулировался в соответствии с моральным и политическим кодексом, сохраненном в конфуцианской классике, при посредстве администраторов, назначенных на свои посты за знания в научной области, которые они подтвердили на экзаменах, проводящихся для выбора гражданских чиновников. Нам предстоит рассмотреть образ этого монолитного конфуцианского государства, проанализировать факторы, которые определили его развитие, изучить, насколько такой взгляд далеко отстоит от истины, и спроектировать его влияние на интеллектуальную историю Европы.

Безусловно, что еще до наступления XVII в. можно было сделать вывод о том, что богатство и процветание Китая были связаны с эффективным управлением страной. Мы уже видели, что такого рода выводы делали авторы, цитировавшиеся в предыдущей главе, однако для того, чтобы получить еще более исполненное энтузиазма описание политических достоинств Средин-

ногого государства, читатель должен обратиться к труду, озаглавленному «Образцовое описание королевства Китайского, расположения и правительства такового: напечатано на латыни в Макао, португальском городе в Китае. Года Господня 1520 и написанного в форме диалога»¹. Из этого труда мы узнаем, что «администрация королевства Китайского большей частью соглашается с законами природы, власть осуществляется не грубыми и неумелыми людьми, но теми, кто резонен в употреблении законов и тренирован в обучении им»². Здесь мы находим важную тему, которую после будут часто повторять мудрецы с Запада. Подобно тому, как Марко Поло, будучи человеком, происходившим из купеческой семьи, восхищался когда-то Катаем за развитую в нем торговлю, европейские книжники находили для себя объект восхищения в стране, многим обязанной традиции обучения своих чиновников. «Образцовое описание» не оставляет у читателя никаких сомнений в части выгод, которые влечет за собой подобный подход. «По причине этого отличного порядка и гармонического расположения магистратов, подчиняющихся один другому, легко можно вообразить, какой чудесный мир и спокойствие процветают по всей территории»³. Однако, несмотря на предысторию возникновения подобного взгляда, которую мы могли вычитать в трудах Круца и де Рады, равно как и у анонимного автора цитируемого диалога, первый акт новой драмы в истории отношений Китая и Европы принято считать начинаящимся с обоснования в стране миссии иезуитов.

Точно так же, как предшественники Марко Поло почти полностью оказались преданы забвению, также и все, что произошло на линии Китай-Запад до появления на исторической арене Маттео Риччи, практически ушло в небытие. Однако, несмотря на тот факт, что своеобразие и новизна подхода Риччи иногда несколько завышается, нет сомнения в том, что важность миссии и Маттео Риччи, и ордена иезуитов для контактов Европы с Китаем трудно переоценить. Вследствие того, что нашей задачей является, в частности, оценка нового отношения к Китаю, которое зарождалось в то время, необходимо отдать себе отчет в тех огромных интеллектуальных переменах, которые имели место в Европе и в особенности повлияли на само возникновение и на цель существования ордена иезуитов.

То был век, который дал христианской церкви способы, средства и область приложения для новых миссионерских пред-

приятий. Были проведены новые завоевания и установлены новые форпосты во всех странах света – в обеих Америках, Африке, Индии и на Дальнем Востоке. В результате христианской экспансии миллионы нехристиан подпали под юрисдикцию правителей, почитавших себя христианами, а миллионы других впервые оказались в пределах видимости христианского мира. Здесь-то и расположалась новая арена для миссионерской активности и новый вызов, который никак не могла проигнорировать христианская церковь.

В то время как корабли испанцев и португальцев бороздили мировой океан, дома, в Европе XV–XVI вв., укреплялись и развивались новые монархии. Французские короли также разделяли со своими иберийскими кузенами осознание тех преимуществ для национального престижа, которые таили в себе организация и поддержка миссий на территории новых отдаленных владений. В то же время увеличение доходов предоставляло необходимые ресурсы для расширения работы церкви.

Расширение физических горизонтов Европы сопровождалось новым интеллектуальным пробуждением, стимулировавшимся не только этими исследованиями, но также и новым интересом к классическому обучению, подогретым широким распространением книгопечатания и воплотившимся, в частности, в распространении университетов. Под натиском протестантизма Римская католическая церковь также разделила этот дух возрождения, вдохнувший новую жизнь в старые религиозные ордена и послуживший установлению новых, таких как «Общество Иисуса», основанное в 1534 г. небольшой группой единомышленников в Парижском университете. Основал орден Игнатий Лойола. Новая организация быстро расширялась и вскоре стала самой мощной силой контреформации.

Сын испанского дворянина *Игнатий Лойола* посвятил свою молодость военной карьере, но оставил ее в 1521 г., когда в небольшой стычке с французами ему повредили ядром ногу. Ему было суждено остаться на всю жизнь хромым, а в течение долгого и болезненного рекреационного периода его характер претерпел странные метаморфозы. Рвение, в молодые годы направленное на поиски славы на военном поприще и расположения прекрасного пола, теперь обратилось на религиозные темы. Первой его идеей было вести миссионерскую работу на Святой Земле Израиля, но ему пришлось удовлетвориться лишь паломничеством в Иеруса-

лим: вследствие того, что страна находилась тогда под турецким началом, любая попытка проповедовать веру на Святой Земле была бы просто нереальна. Однако миссионерская работа всегда оставалась одной из основных целей, которые ставили перед собой иезуиты.

В поисках объяснения огромного успеха и быстрого распространения по миру иезуитских проповедников мы должны в первую очередь взглянуться в личность самого Лойолы.



Игнатий Лойола

Парижский университет, один из первых по времени образования в Европе, был учрежден в 1200 г. французским королем Филиппом II. Английский ученый Карсон написал для него устав, утвержденный королем в 1205 г., а во времена Карла V Мудрого университет получил титул «старшей дочери французских королей». Самое название «университет» было впервые применено к парижскому образовательному заведению, так как, по идее Карсона и других основателей школы, в нем наблюдалось всемирное средоточие преподавателей и учащихся. С самого начала

владевший обширными привилегиями университет в Париже особенно прославился в XIV и XV вв., когда он мог вмешиваться в политические события Франции и имел своих представителей в генеральных собраниях. Из четырех факультетов доминирующую роль играл богословский, преобразованный в 1257 г. Робером де Сорбонном в высшее учреждение, с гордостью называемое «непрерывным галльским собором». Сорбонна всегда стояла на страже чистоты католической религии, была верной помощницей Папы в борьбе с ересями, первая начала опровергать Лютера, Кальвина и Цвингли и первая же впоследствии вооружилась против иезуитов. Философская диалектика, преподаваемая в высших учебных заведениях, с давних времен слилась с богословием под общим названием «схоластика» и достигла апогея своего развития в XIII и XIV столетиях, но в первой четверти XVI в. значение схоластики начало падать благодаря нападкам Оккама, Буридана и других ученых. Однако Парижский университет и Сорбонна продолжали по-прежнему привлекать тысячи слушателей, желавших работать под руководством Гомбо, Бьюканана, Говеа, Латомуса, Гийома Бюде, Пьера Данеса, Ласкариса, Жана Салиньяка, Рамуса и других светил науки той эпохи. Правда, все ученые и профессора подчинялись строгим схоластическим правилам ригоризма в своих лекциях, не смея ни на волос уклониться от предначертанных рамок, но тем не менее любознательная молодежь стекалась в Париж со всех сторон: одни жаждали укрепиться в догматах веры, другие же, наоборот, стремились ознакомиться с идеями Лютера, Цвингли, Кальвина и Меланхтона.

Именно в этот центр кипучей умственной деятельности прибыл в январе 1528 г. испанский дворянин Иньиго Лопес, именовавшийся теперь Лойолой в честь замка, где он родился. Оставаясь по-прежнему пламенным ревнителем своеобразно понимаемых христианства и нравственности, Лойола как-то практически поумнел, перестал подвергать себя публичному осмеянию, как это было в Алькале и Саламанке, резкие психопатические выходки прекратились, а шероховатости характера упрямого васконца сгладились. Он стал упорно, настойчиво, но осторожно и умно добиваться своей заветной цели, ясно сформулированной в Венеции: создать духовное братство для борьбы с врагами католической церкви. Рыцарь Святой Девы Марии исчез бесследно, явился проповедник нравственности умственной и телесной, будущий основатель ордена иезуитов. К 1534 г. Игнатий Лойола имел уже семерых учеников и, не желая терять, ре-

шил торжественно закрепостить их, убедившись, что вся эта молодежь религиозна и совестлива. С этой целью по его приглашению все семеро собрались 15 августа 1534 г. в одном из подземелей Монмартра, в котором, по преданию, был замучен в 272 г. первый епископ Парижский святой Дионисий с товарищами Рустиком и Элевферием. В день Успения Богородицы подопечные Лойолы поочередно дали перед алтарем обет целомудрия и вечной бедности, кроме того, обещали по окончании учения поехать миссионерами в Палестину, если же это окажется почему-либо невозможным, обязались явиться в Рим, дать Папе клятву безусловного повиновения и отдаться в его полное распоряжение. Относясь серьезно к принятым на себя обязательствам, Ксавье, Сальмерон и Лайнес — трое из учеников Лойолы — заговорили о необходимости ехать в Испанию для ликвидации своего имущества: им было трудно предрешить заранее, кто из них и когда вернется из Палестины, да и вернется ли вовсе. Но верховный глава нового союза не хотел отпускать их на родину, откуда они могли и не возвратиться, а потому после серьезного обсуждения было решено, что вместо них поедет сам Лойола под руководством Лефевра, которому Лойола доверял больше остальных. Кроме того, все согласились ожидать Лойолу не в Париже, а в Венеции, куда следовало прибыть к 25 января 1537 г., чтобы затем немедленно отправиться морем к берегам Сирии. Покончив со всеми этими делами, Лойола бросил ученье у доминиканцев и, снабженный полномочиями товарищей, 25 января 1535 г. уехал из Парижа на родину.

В конце декабря 1536 г. Лойола поселился в Венеции и ожидал своих последователей. Между тем оставшийся в Париже кружок не терял времени напрасно: к союзу были привлечены еще трое. Когда учившиеся члены маленькой общины окончили курс наук, то все девять согласно уговору отправились в Венецию, избрав кружной путь через Германию, чтобы испытать свои силы в словесной борьбе с лютеранами и другими отправившимися от католической церкви течениями. В это время враги Папы и католицизма держали голову очень высоко, так как протестантские князья силой оружия принудили императора Карла V признать за ними все права гражданства, несмотря на отделение от Рима. Понятно, что в упоении своей победой половина Германии принялась с горячностью судить о религии и догматах, хотя многие дискуссанты были недоучками, если не просто неучами. Нет ничего удивительного в том, что небольшая кучка, во главе которой стоял Лефевр, проходя по Германии, часто имела блестящий ус-

пех в спорах по религиозным вопросам с несколько тяжеловесными в этом смысле немцами, сбивающими с позиции искусственной диалектикой и пламенным красноречием. Слава о духовных ратоборцах достигла императора – от его уполномоченного при Ватиканском дворе, Ортица, стало известно, что студенты-богословы направляются в Италию. Действительно, пройдя Бургундию, Баден, Вюртемберг, Баварию, Зальцбург и Тироль, 8 января 1537 г. ядро и фундамент будущего ордена иезуитов прибыли в Венецию, где почтительно приветствовали своего владыку Игнатия Лойолу.

Эпоха, когда Лойола сошелся с товарищами в Венеции, была замечательна. Мы уже упоминали известный факт, что Мартин Лютер нанес страшный удар власти Папы Римского над христианским миром, наглядно доказав, что можно быть хорошим христианином и не признавать Папу абсолютным владыкой над душой и совестью каждого. С тех пор прошло 20 лет, и заразительный пример Лютера вызвал появление сотни религиозных реформаторов, благодаря которым основание престола римского первосвященника сильно пошатнулось. У наместника Иисуса Христа отняли Англию, Швейцарию, Палатинат, Франконию, Гессен, Бранденбург, Данию и Швецию с Норвегией, и это было еще не все: идеи преобразователей католицизма стали проникать в Пьемонт, Савойю, в долины Альпийских гор, на берега Рейна, во Францию и даже в Польшу. Олеронский епископ Руссель готовил Наварру к отпадению от Рима, пользуясь покровительством королевы Маргариты, которая в своей столице Нерак открыто принимала Кальвина под предлогом примирения его с Римом. В самой Италии дела были плохи, так как даже феррарская герцогиня Рене, кузина Маргариты Наваррской, училась богословию у того же Кальвина: отважные новаторы рассыпались по всему полуострову, постепенно охватывая кольцом Вечный город, и даже появляясь в его церквях. Во всем этом антикатолическом движении народ, еще не приученный к самостоятельности и собственному почину, покорно шел по следам своих правителей, которые задавали тон в борьбе против папского абсолютизма, громко указывая на все грехи римской курии. Положение Папы становилось крайне печальным, он терял под ногами почву и не знал, за что ухватиться для спасения своего престола: все средства, считавшиеся прежде неотразимыми, были перепробованы и оказались бессильными.

На римском престоле в это время находился Павел III из дома Фарнезе. Добродушный и недалекий, он, однако, решился заглянуть в ту пропасть, куда начинало скользить католичество, и с этой целью назначил особую верховную комиссию, которой поручил расследовать ситуацию и доложить ему о причинах упадка веры, а также о мерах, которые, по мнению комиссии, следовало бы принять для исправления совершившегося зла. В комиссию вошли кардиналы Караффа, Контарини, Садолет, Поль, и другие иерархи церкви. Перечисленные лица, образованные и преданные римскому престолу, выполнили возложенную на них щекотливую задачу с величайшей добросовестностью и составили обширную докладную записку, в которой изобразили действительное положение папской столицы. Набросанная ими картина преувеличила своими мрачными красками все, что когда-либо осмеливались говорить лютеране, кальвинисты, англикане, цвинглиане и другие враги католической церкви. Павел III ужаснулся, читая один только список-перечисление двадцати восьми главнейших зол, превращавших Рим в разнуданный лагерь тунеядцев, развратников и преступников. Одно поименование самых необходимых, по мнению комиссии, мероприятий для поддержания престола святого апостола Петра давало ясное понятие о том, что делалось среди близорукого католического духовенства в первой половине XVI столетия. Требовалось следующее: установление сурового контроля над позорным поведением монахов, старательное искоренение предрассудков, поддерживаемых и усиливаемых монастырями, обязательное прекращение симонии, или торговли церковными должностями, освобождение духовенства от обетов безбрачия, так как внебрачное сожительство сделалось вполне обыденным явлением, коренное изменение духа и направления университетского преподавания, подрывавшего в корне авторитет церкви, запрещение торгашеского произвола при продаже индульгенций, назначение священникам и капелланам определенного жалования для искоренения лихо- и мздоимства. Серьезно вникнув в содержание докладной записи, Павел III испугался громадности задуманной реформы и, по обычью многих своих предшественников, отложил дело в долгий ящик, передав исторический документ комиссии на хранение в ватиканский архив, где он и находится до сих пор.

В это-то тревожное для католической церкви время Лойола поселился в Венеции, ожидая товарищей. Вид республиканского

и торгового города напомнил ему минувшие годы, когда он ездил в Иерусалим, и ему очень не хотелось предпринимать поездки в Святую Землю, где самолюбивого ваконца могли опять встретить унижения и оскорблении. В конце концов он отказался от своей идеи. Когда прибыл Лефевр с компаниями, Лойола представил им трех новых сочленов, завербованных его стараниями в самой Венеции. На вопрос товарищай, когда они отправятся в Палестину, он уклончиво объяснил, что теперь зима и переезд может быть крайне тяжелым; лучше всего было подождать до весны. Членам братства было предложено не терять даром времени и принять на себя уход за больными в госпиталях святого Иоанна, святого Павла и в госпитале для неизлечимых больных. Братья безропотно последовали этому приказанию и усердно взялись за дело, причем больше всех на этом поприще прославился Ксавье. Сам же Лойола принял исправлять и наставлять в делах веры венецианцев, некогда его осмеявших.

Такое занятие для светского человека не могло остаться безнаказанным. Встревоженные вторжением какого-то иностранца в их область венецианские священники ополчились против Лойолы и привлекли его к ответу перед духовным судом. Однако глава зарождающейся общины не был уже тем наивным рыцарем Святой Девы, который заставлял судей смеяться над своими выходками, он быстро прикинул свои шансы и тайно вступил в переговоры с архиепископом Театинским Караффой, основавшим орден театинцев. Содержание этих переговоров осталось неизвестным, однако талантливый и образованный Караффа принял сторону ваконского иdalго против венецианских священников и действовал на папского нунция при республике Вералли, который председательствовал в суде. Когда наступил день разбирательств, священники просили запретить Лойоле поучать в их приходах, тем более что он не духовное лицо и отъявленный еретик, уже изгнанный с позором из Франции и Испании. Обвиняемый представил свои объяснения, Караффа официально подтвердил их, и Вералли торжественно произнес оправдательный приговор, Лойола вышел из суда невиновным. Вскоре Караффа, основавший на средства графа Гаэтано Тини орден театинцев, или «настоящих клириков», для исправления приходского духовенства, начал убеждать Лойолу вступить в него со всеми его товарищами, так как их цели казались одинаковыми. Но Лойола сам желал основать орден, в котором был бы полным хозяином, а по-

тому ответил архиепископу решительным отказом. Дружба с прелатом кончилась, но Караффи вскоре вызвали в Рим, сделали кардиналом и назначили в упоминавшуюся выше комиссию, поэтому его размолвка с Лойолой кончилась пока ничем.

Подошла весна, и члены кружка снова заговорили о поездке в Иерусалим. Зная через Караффу, что на море вскоре разгорится серьезная война против мусульман и переезд будет немыслим, Лойола не противоречил, но доказал на общем собрании, что без благословения святейшего отца предприятие невозможно, иначе в Палестине им будут мешать на каждом шагу. С доводами пришлось согласиться, и сообща было постановлено командировать Лефевра и Ксавье в Рим⁴ за благословением всей общине и за разрешением рукоположения в священники светским членам этой общины. Сам Лойола побаивался ехать в Рим, не зная, как отнесется к нему кардинал Караффа. Посланцы прибыли в Вечный город и обратились за содействием к имперскому уполномоченному Ортису, которого Лефевр знал лично. Ортис принял их очень благожелательно и выхлопотал им аудиенцию у Павла III, рассказав ему, вероятно, о подвигах Лефевра с товарищами в Германии. Первосвященник принял Лефевра и Ксавье благосклонно, благословил их на миссионерский труд в Палестине, подарил на дорогу 60 дукатов и разрешил принять рукоположение у любого епископа. Довольные посланцы стали собирать деньги на дорогу (преимущественно среди испанских купцов, живущих в Риме), набрали около 150 дукатов и радостно возвратились в Венецию к Лойоле.

Всеми, кроме Лефевра и Лайнеса, которые были рукоположены еще во Франции, решено было без промедления принять священнический сан. Однако сделавшийся подозрительным Лойола не хотел обращаться к подчиненным Караффе епископам и воспользовался приездом в Венецию арабского епископа из Далмации. Последний немедленно согласился: 24 июня 1537 г. состоялось торжественное рукоположение в священники самого Лойолы, Ксавье, Сальмерона, Бобадильи, Родригеса, ле Жэ, Ко-дюра, Бруэ, Госеса и братьев Эгвия⁵. Тринадцать священников, связанных между собой клятвой в монмартрском подземелье, были готовы ехать в Обетованную Землю проповедовать сарацинам учение Христы, но в это время был формально заключен наступательный союз Папы, венецианского дожа и Карла V, и турецкому султану была объявлена война. Хитрость Лойолы удалась, так как

сообщение с Азией было прекращено и нежелательная для него поездка откладывалась на неопределенное время. Лойола предложил рассеяться по всей Италии для вербовки новых членов, а затем, выбрав удобное время, отправиться в Рим и исполнить вторую часть монмартрского договора, то есть поступить в полное распоряжение Папы. В скором времени последователи Лойолы появились в Виченце, Тревизо, Бассано, Падуе, Вероне и других городах, проповедуя против ересей, волновавших католический мир, против распущенности духовенства, против индифферентизма светских лиц и в то же время вербуя новых членов в свой кружок.

Сам Лойола, в силу своих тайных соображений, избрал местом пребывания Альбанетту, расположенную под стенами аббатства Монте-Кассино в области Терра-ди-Лаворо, принадлежащей к Неаполитанскому королевству. С этих пор бывший товарищ превращается в полновластного владыку и начинает поступать, как подобало генералу будущего всемирного ордена: всеми способами, бывшими в его распоряжении, он старается внушить соратникам, что только он один пользуется благоволением свыше, один обладает даром предвидения и только ему Бог открывает свои тайные намерения. Тщательно скрежиссированными проявлениями своего неземного могущества Лойола действовал на религиозных и суеверных членов и убеждал их, что его предприятие находится под специальным покровительством Иисуса Христа и Святой Девы. Тем не менее внешне Лойола оставался по-прежнему тихим, мягким, ласковым и скромным в костюме и привычках, только в случае крайней необходимости обнаруживал он непреклонную стойкость и пламенное красноречие.

Так «боевая дружина», по определению самого Игнатия Лойолы, провела вторую половину 1537 г. и большую часть 1538 г. Усердно проповедуя против ересей и заблуждений, члены дружины громогласно заявляли: «Мы соединились под знаменем Иисуса Христа, чтобы бороться с ересями и пороками, поэтому мы образуем товарищество Иисуса»⁶. Итальянцы, таким образом, привыкли видеть именно братство Иисуса во главе духовных борцов за чистоту веры.

Через определенное время братья получили аудиенцию у Павла III, который принял их благосклонно, будучи польщен покорностью людей, уже приобретших некоторую известность. Лойола выразил желание создать духовный орден, члены кото-

рого поставили своей задачей обходить весь свет, поражать дурных людей словесным мечом, исправлять возникающее зло, разрушать дьявольские наваждения и стараться всеми силами возвратить католической церкви ее блеск и величие. Папе понравилась эта мысль, и он обещал подумать, так как в принципе он всегда был против учреждения новых духовных орденов, сознавая их бесполезность и даже вред для церкви. Последователи Лойолы поселились в Риме, и вскоре о них с уважением заговорили как о безупречных людях.

Когда во время поста 1539 г. вся «боевая дружина» Лойолы собралась в римском доме иадальго Гарцонио, где начались заседания защитников католической религии, Лойола сказал: «Небо закрыло нам путь в Землю Обетованную с целью отдать нам весь мир. Немного нас сейчас для такого дела, но мы умножаемся и начинаем формировать батальон. Однако никогда отдельные члены не окрепнут в достаточной степени, если между ними не будет общей связи, поэтому нам необходимо создать устав для семьи, собранной здесь во имя Бога, и дать не только жизнь новоучреждаемому обществу, но и вечность. Помолимся же все вместе, а также и каждый отдельно, чтобы воля Господня исполнилась»⁷. На одном из следующих заседаний Лойола подтвердил свои гордые слова: «Мы, рыцари, призваны самим Богом, чтобы духовно покорить весь мир, поэтому вполне необходимо, чтобы наше товарищество образовало боевую дружину, способную просуществовать до конца мира. Сомневаться же в вечности мы не имеем права, потому что она формально обещана нам Господом Богом и Иисусом Христом»⁸. На собрании было единогласно решено побудить Папу дать согласие на учреждение их товарищества, несмотря на то, что Папа, как указывалось, был вообще против духовных орденов. При этом зашла речь о названии. «Если вы мне доверяете, — заявил Лойола, — то мы назовем наше товарищество «Обществом Иисуса». Это название выше других, и оно двукратно внушено мне свыше... Поэтому, дорогие братья, не ищите другого названия»⁹.

Политические затруднения продолжали удерживать Павла III в Ницце, а потому, чтобы зря не терять времени, Лойола составил сжатый проект устава будущего "Общества" и через кардинала Контарини отоспал его в собственные руки Папы. Последний внимательно прошел проект и восхликал, что в нем виден перст Божий. Дело в том, что кроме трех обычных монашес-

ских обетов в проекте был помещен четвертый: «Посвятить свою жизнь постоянному служению Христу и Папе, исполнять военную службу под знаменем креста, служить только Иисусу и римскому первосвященнику как его земному наместнику. Таким образом, только настоящий Папа и его преемники будут повелевать орденом в делах спасения душ и распространения веры, и в какие бы он страны их ни посыпал, они без замедления и без всяких оговорок, насколько только позволяют им силы, обязаны это немедленно исполнять¹⁰. Папа понял, что приобретает могущественного союзника для борьбы с врагами его престола. Не желая, однако, решать столь важное дело единолично, Павел III переслал проект на рассмотрение выдающемуся богослову и канонисту кардиналу Гвидиччиони, сам же считал целесообразным испытать силы нового "Общества" на деле. С этой целью, для борьбы с ересями и религиозными новшествами, Лайнес и Лефевр были посланы с кардиналом Филонарди в Парму, Бобадилья – на остров Искию, ле Жэ – в Брешиа, Кодюр – в Падую, Бруе и Страда – в Сиену, Ксавье и Родригес – в Лиссабон. Во всех названных городах поручения Павла III были исполнены в высшей степени удачно, и на этих даровитых и пока вполне скромных слуг папского престола обратилось общее внимание. Лойола же с Сальмероном и братьями Эгвия оставался в Риме, где продолжал приобретать симпатии жителей и очищать столицу от свободомыслия.

Проект устава между тем пробуксовывал. Кардинал Гвидиччиони, суровый пурист, придерживающийся буквы закона, отказался даже просмотреть присланный Папой проект, опираясь на постановления Латеранского и Лионского соборов, состоявшихся в 1215 г. при Иннокентии III и в 1274 г. при Григории X, которыми прямо воспрещалось учреждение новых орденов. Однако Лойола не унывал, своевременно извещаемый многочисленными друзьями, которых он сумел приобрести повсюду, о том, что делается против него и за него. Какие средства были употреблены, чтобы повлиять на строгого кардинала, не вполне ясно, однако через некоторое время на последнего вдруг снизошло наитие: неожиданно для всех он тщательно прочел проект и нашел его превосходным, два других кардинала, составившие с ним комиссию по воле Папы, немедленно согласились с его авторитетным мнением, и судьба Лойолы и его детища была решена.

Возвратившийся из Ниццы Павел III, которому удалось хотя бы на время примирить Карла V с Франциском I, был очень

доволен согласием кардинальской комиссии. 27 сентября 1540 г. была подписана булла «*Regiminae militandis ecclesiae*», которой учреждалось «Общество Иисуса», или «Орден иезуитов»¹¹. В этой довольно пространной булле сказано между прочим: «Товарищество, или Общество Иисуса состоит из людей, которые во имя Бога желают быть вооруженными под знаменем креста и служить единому Господу и первосвященнику римскому, Его викарию на Земле. Принятые в товарищество должны дать обет целомудрия, бедности, послушания генералу ордена и повиновения правящему церковью Папе. Генерал ордена не ограничен в своей власти, но он обязан составить конституцию или устав "Общества" с согласия большинства сочленов, в управлении же делами товарищества ему предоставляется полная свобода»¹². Одна уже эта выдержка дает возможность предположить, что черновик буллы составлял гибкий и изворотливый Лайнес под диктовку Лойолы, так и не выучившегося излагать свои мысли по-латыни. Кроме того, почти в самом начале буллы сказано, что Лойола вместе с товарищами окончил курс Парижского университета, между тем известно, что университета Лойола не посещал вовсе и даже не окончил курса в доминиканской коллегии.

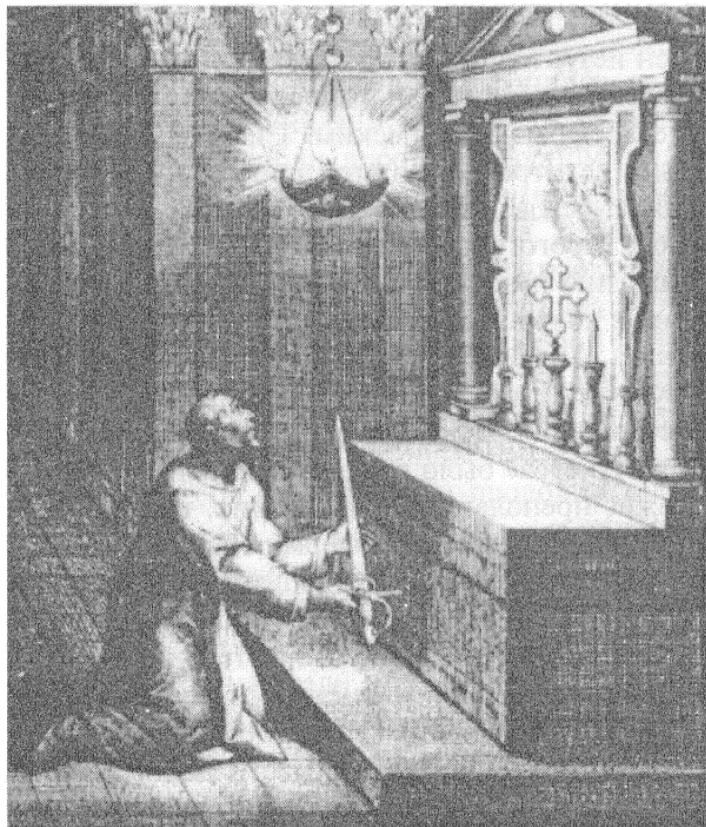
Выполнив все возложенные на них поручения, большинство иезуитов, как мы должны теперь называть сподвижников Лойолы, возвратились в Рим, чтобы принять участие в радости своего владельки, заветная мечта которого наконец осуществилась. Папа спешил пользоваться трудами «боевой дружины», уже овладевшей его полным доверием. Вскоре после обнародования буллы Лефевр был командирован с особым поручением в Испанию, Сальмерон и Бруэ отправились в Ирландию поддержать католиков в борьбе с английским королем Генрихом VII, Бобадилья и ле Же были посланы в Германию бороться с протестантизмом, а Лайнес поехал в Венецию улаживать какие-то недоразумения. Благодаря их повсеместному появлению в Европе скоро заговорили об иезуитах, называя их первое время разными именами: в Венецианской республике – *театинцами*, по сходству первоначальной деятельности с орденом, созданным кардиналом Караграфом, в Терра-ди-Лаворо – *езуинами*, в Романье – священниками *святой Лучии*, так как впервые они стали проповедовать в болонской церкви этой святой, в герцогстве Феррарском – *скофиотти*, от головного убора, в Испании – *инигистами*, в честь настоящей фамилии основателя ордена, только во Франции и в Риме их сразу стали называть иезуитами.

Наступило время избрания генерала ордена иезуитов. По воле Лойолы все его сподвижники вернулись в дом Гарцонио, за исключением Ксавье, уже уезжавшего в Ост-Индию, и Родригеса. С молитвой приступили иезуиты к баллотировке по запискам и, конечно, единогласно избрали Лойолу, который неожиданно начал скромничать, отказываться от высокой чести и уверять, что такая задача ему не по силам. Хитрый иdalъго заставил еще два раза повторить баллотировку и только тогда, видя в единодушии бывших товарищей неисповедимую волю Божью, согласился принять должность генерала. На Страстной неделе, 17 апреля 1541 г., этот выбор был утвержден Павлом III, и иезуитам оставалось только исполнить еще одну формальность.

22 апреля все иезуиты собрались к обедне в церковь святого Павла, расположенную вне городских стен. Обедню служил впервые генерал ордена, который перед раздачей причастия громогласно прочел буллу, учреждающую орден, и затем всенародно произнес обеты, указанные в булле. Перед окончанием обедни Лойола принял перед главным алтарем присягу от своих сочленов, причем последние в знак покорности целовали его руку. С этого дня орден иезуитов стал существовать официально и с первых же дней нарушил данный обет бедности, так как Пьетро Кодае, богатый римский дворянин и офицер папской гвардии, давно сделавшийся покорным слугой Лойолы, пожертвовал ордену все свое значительное имущество и сам поступил в иезуиты¹³. В эту эпоху, на пятидесятом году жизни, Лойола вовсе не был похож на прежнего себя, некогда офицера Лопеса де Рекальде. Общее выражение его лица стало несколько загадочным и странным: по мнению друзей, на нем лежал отпечаток святости, враги же утверждали, что это просто помешанный человек. На самом деле это был тот же упрямый ваконец, задумавший и создавший грозную боевую дружибу для охраны и защиты католицизма, могучий оплот того, что многие называли обскурантизмом и религиозным фарисейством.

Ни одна конституция европейского государства не заставляла так много говорить и писать о себе, как конституция, или устав, ордена иезуитов. Ее подробнейшим образом разбирали, обсуждали каждую фразу и высказывали самые разнообразные суждения о ее достоинствах и недостатках, из этих суждений делались те или иные выводы о личности автора конституции, Игнатии Лойоле: одни считали его мировым гением, создавшим ус-

тав, выше которого ничего не было и не будет ничего в человеческом обществе, другие высказывали убеждение, что этот устав слеплен из кусочков, сочиненных разными людьми и в разные времена, и на долю Лойолы приходится самая ничтожная часть. Причина подобных разногласий кроется в том, что Павел III разрешил существование «Общества», устава которого он не знал, так как этого устава еще не было. Лойола только начал составлять устав в середине 1541 г. при содействии Лайнеса и своего секретаря Паланки, переводившего с кастильского на латинский. Когда была окончена работа неизвестно, но печатный устав был обнародован после смерти Лойолы, по одним сведениям в 1558 г., а по другим – в 1584 г. Таким образом, не имея перед собой кастильского текста, в настоящее время невозможно отделить произведения Лойолы от позднейших вставок и добавлений его преемников в должности генерала ордена.



Игнатий Лойола дает клятву Святому Престолу в Риме

Судя по всему, Лойола схитрил перед Папой, уверяя его, будто он приступил к составлению устава только после утверждения ордена: на самом деле он занялся этим трудом с середины 1537 г. Окончив работу, он не показывал ее, а несколько лет исправлял, проверяя на практике ее положительные и отрицательные стороны. Только таким способом можно объяснить цельность, стройность и живучесть организации, существующей до сих пор.

Видя печальное положение католической церкви, поколебленной почти одновременным отпадением нескольких миллионов людей, когда римские первосвященники становились в тупик, не зная, как помочь беде, Лойола или сам додумался, или понял из докладной записки верховной комиссии кардиналов в 1537 г., где находится корень всего зла. Павел III отступил перед исполинской задачей, естественно вытекающей из смысла докладной записки, — перевоспитать все католическое общество. Но самолюбивый васконец отважно принял эту задачу на себя и начал приводить ее в исполнение так умело и последовательно, что не встретить орден иезуитов стойкого отпора во Франции, северной Германии и России, легко могло бы случиться, что весь христианский мир сделался бы католическим. Система, принятая Лойолой, была весьма нехитрой, но в этой простоте и заключалось ее величие. Придя к убеждению, что воспитание и образование, даваемое пастве без строгого контроля пастыря, ведет к вольнодумству, свободомыслию и неповиновению, он решил, что воспитание и образование должны быть сосредоточены в одних руках, но в руках надежных. А для того, чтобы орден иезуитов и был этими надежными руками, Лойола создал образцовую организацию внутреннего устройства ордена. Таким образом, одной из главных задач «Общества Иисуса» было овладение воспитанием и образованием молодежи, преподаванием в низших, средних и высших учебных заведениях — словом, переформирование умонастроений христианского мира. Поэтому благотворительность во всех видах и разъяснение богословских истин в исповедальне и с церковной кафедры становились для иезуитов второстепенной задачей, которой они особенно и не занимались, в отличие от, например, миссионерства в нехристианских странах. Не доверяя такого дела Папе, находившемуся силой обстоятельств под всеобщим контролем, Лойола создал независимого от него владыку, «черного Папу», который по уставу вполне самостоятельно шел к намеченной цели. Если Папы в определенный момент оказались в зави-

симости от иезуитов (а последние вполне сознательно стремились к всемирному господству, к всемирной «монархии»), то винить в этом одного только Лойолу неразумно. Своеобразная задача потребовала своеобразного решения.

Несколько слов об уставе, определившем внутреннее устройство «Общества», созданного Лойолой. Орден иезуитов распадается на шесть классов: «послушники», «ученики», «светские кандидаты», «духовные кандидаты», «исповедники трех обетов» и «исповедники четырех обетов». Эти классы не представляют замкнутых каст, но переход из одного класса в другой зависит от способностей и степени развития экзаменующегося.

Низший класс – *послушники*, или *новиции*, распадается на три параллельных отделения: светские, духовные и безразличные. Первые готовятся быть учителями, чиновниками, бухгалтерами и т.д., вторые – священниками, миссионерами, монахами, третьи – те, наклонности и дарования которых еще не выяснились. Большой частью это дети или юноши, воспитываемые в духе, желательном ордену; поступить в этот класс извне может всякий, кроме бывшего уже послушником в каком-нибудь духовном ордене. Поступающий в послушники отрекается от своей воли, от своей семьи, от всего, что вообще дорого свободному человеку, он становится почти рабом ордена, который имеет право помыкать им как вздумается. Вступительные три обета, правила повседневной жизни, одежда, пища, жилище – для всех послушников одинаковы, а испытания их полной подготовленности производятся в возрасте от 15 до 18 лет. Приносящие с собой движимое или недвижимое имущество имеют право им пользоваться для своих личных потребностей, но отчуждать его не смеют, так как этим имуществом распоряжаются старшие начальники. Если послушник чувствует себя неспособным продолжать дальше жизнь в установленных рамках, он заявляет об этом одному из начальников, и тот может его уволить из ордена без всяких церемоний.

Второй класс – *ученики*, или *схоластики*, мало чем отличается от первого, только научные занятия происходят в усиленной степени и дисциплина среди них немножко строже. Ученики подготавливаются к произнесению уже данных ими обетов при более торжественной обстановке, однако если принятая ими на себя задача окажется непосильной, то их также могут уволить из ордена. Нет возврата в мир из третьего класса светских кандидатов и параллельного с ним четвертого класса духовных кандидатов. Эти

два класса подвергаются испытаниям во всевозможного рода занятиях не менее десяти лет (учитывая, что испытуемый не может быть моложе полных 30 лет), сообразуясь со способностями каждого отдельного лица. Эти испытания дают право произнести свои обеты при торжественной обстановке в присутствии высшего начальства. Во время испытаний духовные кандидаты могут быть с разрешения властей священниками, принимающими исповедь посторонних, миссионерами, пользующимися большой свободой действий, и начальниками иезуитских коллегий. Святские кандидаты также в случае надобности могут исправлять более или менее ответственные должности по указанию своего ближайшего начальника.

Торжественно произнеся обеты, кандидаты переходят в пятый класс, исповедников трех обетов, уже не подвергаемых испытаниям, а сознательно несущих свою службу на пользу и процветание ордена. В этот класс принимают на 33-м году жизни, когда характер человека вполне установится и на него можно положиться. Исповедник трех обетов трудится в должностях различного рода, согласно данной ему инструкции, но, как еще не вполне подготовленный, часто не располагает знанием мотивов того или другого распоряжения. Для того чтобы быть в курсе всех тайных намерений, планов и соображений распорядителей судьбами ордена, необходимо удостоиться полного доверия со стороны генерала и перейти в последний, шестой, класс – исповедников четырех обетов. Право произнести четвертый обет повинования Папе Римскому предоставляется только лицу, доказавшему свою преданность генералу и ордену, такому лицу, которое не станет повиноваться Папе в ущерб интересам своего ордена и сумеет дипломатично вывернуться в затруднительном положении. Строго говоря, именно иезуиты шестого класса и заслуживают названия настоящих иезуитов: в их руках находится вся судьба ордена, так как только они бесконтрольно распоряжаются низшими классами, из их среды избираются все высшие начальники и они одни знают все тайны ордена. Поэтому понятно, что число исповедников четырех обетов довольно ограничено и в самую блестящую эпоху развития могущества ордена иезуитов их не бывало больше 50 человек. Но достичь такого выдающегося положения можно было только после длинного ряда лет, проведенных в трудах и искусах.

Кроме перечисленных шести классов, составляющих собственно орден, в распоряжении иезуитов были так называемые «привлеченные», или «светские иезуиты». Эти лица, очень многочисленные, не принадлежали ни к одному из классов и без всякой видимой связи с орденом занимали в обществе самые разнообразные положения: среди них были чиновники, священники, военные, профессора, адвокаты, медики, юристы, кокотки, дипломаты, землевладельцы, художники и мастеровые. Большая их часть воспитывалась в иезуитских учебных заведениях и сохранила связи с бывшими своими наставниками и воспитателями, другие были привлечены подкупом или же им обещали различного рода привилегии, не достижимые обыкновенным путем. В большинстве случаев «привлеченные» так или иначе зависят от ордена, который ничем не связан с ними и всегда может от них отречься при промахе или скандалах с их стороны. Между тем польза от «привлеченных» очень велика и вполне закономерна.

Что касается внутреннего управления ордена, то во главе его стоит Генерал, избираемый Верховным советом, или конгрегацией, пожизненно и утверждаемый Папой; впрочем, утверждение обратилось впоследствии в пустую формальность. Все члены ордена повинуются генералу беспрекословно, слепо, не позволяя себе рассуждать, прием и удаление членов полностью зависит от него, он созывает Верховный совет, председательствует в нем и пользуется двумя голосами. Ничто не может совершиться в ордене без ведома и согласия генерала, от которого зависят назначения на все должности, только его «ассистенты» и советник, или «адмонитор», назначаются Верховным советом после его избрания. Если генерал уезжает по важным делам из Рима или почему-либо не может исполнять свои должностные обязанности, его замещает им же избранный генерал-викарий. Перед смертью генерал назначает своего преемника, но если он не успеет этого сделать, то исповедники четырех обетов собираются и немедленно избирают генерала, чтобы орден ни секунды не оставался без главы. Избираемый не имеет даже права отказаться от ответственной должности. По идее Лойолы суммы, отпускаемые на содержание генерала, расходуются Верховным советом, который имеет право в случае расхраты и явно недостойного образа жизни немедленно сместить генерала. Деятельность главы ордена заключается в непрерывном руководстве, контроле за всеми действиями его членов, для чего он поддерживает постоянную переписку, причем каждый иезуит имеет право по делам ордена прямо адресоваться к генералу, единственной заботой

которого должно быть развитие и процветание его всемирной монархии, его государства в государстве. Генерал может обладать научным образованием, но важнее всего для него неустанная деятельность, решимость, знание человеческих слабостей, осторожность и железная сила воли для достижения намеченной цели.

Пять ассистентов генерала составляют его тайный совет – это его министры, они являются представителями провинций ордена, по именам провинций и называются. Должности ассистентов созданы не только для помощи генералу, но и для надзора за ним, поэтому ассистенты могут в случае серьезной необходимости созвать Верховный совет помимо генерала, даже низложить последнего, заручившись письменным согласием своих провинций. Шестой член тайного совета, *адмонитор*, дает генералу секретные советы «в почтительной форме» в случае его промахов и также избирается Верховным советом. Подобная система надзора по отношению к властелину ордена применяется последним ко всем подчиненным ему в ордене лицам, а при содействии всех членов и «привлеченных» – к заслуживающим внимания лицам вне ордена, поэтому генерал постоянно знает все, что делается на свете. Необходимо заметить при этом, что шпионство за поведением генерала не опасно для него в силу его неограниченной власти: весь тайный совет находится прямо в его руках, он может его разогнать, арестовать, наконец, наказать. Генерал в силу папской буллы от 14 марта 1543 г. может самостоятельно изменить статьи устава и сделать из членов тайного совета прямых исполнителей своих распоряжений. Таким правом пользовались преемники Лойолы – генералы Лайнес, Борджа и д'Аквавива.

Вся иезуитская «монархия» для удобства управления разделялась на провинции, которых после смерти Лойолы уже было двенадцать. Во главе каждой провинции находился *провинциалий*, или *губернатор*, заботившийся о процветании *вверенной* ему области и получавший приказания прямо от генерала. Он назначал преподавателей для «послушников» и «учеников», прокуроров, ведавших имущественными делами провинции, священнослужителей, светских префектов, научных префектов, санитарных префектов, исповедников, проповедников, совещательных членов, «регентов», или администраторов коллегий, профессоров и членов совета в коллегиях. Только назначение *вице-провинциалия*, старшин домов «исповедников» и «послушников», ректоров и канцлеров коллегий принадлежало генералу, иногда провинциал

через каждые три года посыпал ему самый полный список всех подчиненных ему лиц с подробным разъяснением характера, способностей, наклонностей, общественных связей и познаний каждого. В помощь *провинциалию* существовал его тайный совет, состоявший из трех ассистентов и одного *адмонитора*. В соответствующих условиях находились старшины, или «настоятели», домов исповедников трех обетов и ректоры коллегий, равноправных в силу папского разрешения всем католическим университетам.

Кроме шпионства тайного, но повсеместного, генерал временам посыпал в провинции «комиссаров» и *визитаторов* для ревизий, исправления нанесенного вреда, приема жалоб и подробного донесения о положении дел. Старшины и ректоры письменно докладывали *провинциалию* каждую неделю о своих делах, провинциалий докладывал генералу ежемесячно, а в январе представлял годичный отчет. Раз в три года созывалась провинциальная конгрегация из «исповедников» для обсуждения местных нужд и потребностей, особый депутат отвозил лично генералу полный журнал записей заседаний и устно докладывал о том, что опасно доверить бумаге.

Общеиезуитский официальный костюм напоминал костюм вассонца: сомбреро или шляпа с полями, старинный черный плащ и под ним черная сутана, в случае же надобности иезуит мог явиться в омофоре епископа, мантии кардинала, мундире офицера, сюртуке частного лица и т.д. О внешности иезуита есть предписание Лойолы: «Голова слегка наклонена вперед, но не свешена вправо или влево, глаза опущены настолько, чтобы не смотреть на собеседника, а искоса следить за ним, хмуриться и морщить нос не следует, вообще сохранять невозмутимость, но при этом внешний вид иметь больше ласковый и довольный, чем печальный, не разевать рта и не поджимать губы, ходить по возможности всегда степенно»¹⁴. Таким и вошел в обыденное сознание образ отца-иезуита. Посмотрим, насколько правильно внешнее впечатление отражало суть деятельности членов «Общества Иисуса».

¹ Excellent Treatise, London, 1946.

² Там же, с. 284.

³ Там же, с. 276.

⁴ Coleridge H. J. The Life and Letters of St. Francis Xavier. London, 1881, с. 273.

⁵ Latourette K. S. A History of Christianity. N.Y., 1953.

- ⁶ Coemans A. *Commentarium in regulas SJ omnibus nostris comunes.* Rome, 1938, c. 286.
- ⁷ Neil Stephen. *A History of Christian Missions.* Harmondsworth, 1964, c.75.
- ⁸ Там же, с. 78.
- ⁹ Там же, с. 97.
- ¹⁰ Moorhouse, G. *The Missionaries.* London, 1973. c. 293.
- ¹¹ Cahour A. M. *Des Jesuites. Par un Jesuite.* Paris, 1844, c. 233.
- ¹² Там же; с. 235.
- ¹³ Bouhours D. *Sentiment des Jesuites touchant le peche philosophique.* Paris, 1690, c. 361.
- ¹⁴ Cahour A. M. *Des Jesuites. Par un Jesuite.* Paris, 1844, c. 254.

Глава III

КИТАЙ В XVI – XVII ВВ. И ПЕРВЫЙ ПЕРИОД ИСТОРИИ МИССИИ (1552 – 1722)

Как уже говорилось, Азия воспринималась европейцами как наиболее совершенная и удивительная часть мира. Такое убеждение было весьма заманчиво для размышлявших о судьбах христианства европейцев с тех самых пор, когда ближайшими берегами Старого Света стало побережье Земли Обетованной. Однако в тех краях, где Азия выходила за пределы достаточно изученных территорий, т.е. на Дальнем Востоке, географ неизбежно становился либо поэтом, либо пророком. В соответствии со старинными сведениями, уцелевшими со времен Римской империи, на восточных рубежах мира жили *серы*, которые «счесывали шелк с деревьев»; именно торговля шелком и положила начало караванной торговле с Западом. Исходя из несложного допуска, что подобное благолепие требовало исповедания единственно правильной религии, появилось мнение о необходимости обратить неизведанные территории в христианство.

Не стоит забывать и о том, что по следам исследователей всегда спешили завоеватели. Достижения первооткрывателей имели далеко идущие последствия для всего христианского мира, который весьма значительно расширился в результате великих географических открытий. Как грибы после дождя, перед изумленным взором европейцев представляли многочисленные народы и разнообразные культуры. Как же шла работа миссий в новых землях? Оценивая ее в целом, уже в 1929 г. Папа Пий XI отметил, что «национализм всегда был бичом миссий; не будет преувеличением назвать его проклятием¹. И хотя некоторые исключения имелись, можно с уверенностью сказать, что доминирующим духом миссий XVII в. был европоцентризм. А европоцентризм как миссионерский метод мог преуспеть лишь, когда для него имелись определенные условия.

Китай XVII в., управлявшийся династией Мин, представлял собой еще более крепкий орешек для христианских миссий, чем Индия. Здесь миссионеры столкнулись не только с высокой

культурой, но и с унифицированным политическим бытием, оставлявшим все, кроме абсолютно замкнутого существования, за стеной изоляционизма. Китай был больше чем государством. Это был целый мир в себе, при том – мир закрытый. Он идентифицировал себя с цивилизацией, за границами которой не существовало ничего, кроме варварства. Китай мог быть терпимым к этому миру варварства лишь на тех условиях, чтобы контактировать с ним как можно меньше. Агрессивная лихорадка экспансиионизма, которая горела в мире Запада, не имела аналогов в позднеминском Китае. Дух высоких приключений, страсть к созданию империи, к власти, престижу, богатству, рвение, проявлявшееся в распространении христианства, усеяли моря испанскими и португальскими кораблями. Европейцы высаживались на всех берегах, метались от завоевания к завоеванию, алчущие знаний и богатства, исполненные азарта и стяжательства. Китаю был неведом этот дух.

Китайская культура была стара и относилась с презрением ко всему, что не принадлежало к прошлому. В этом виделась тень стагнации и маломыслия. Абсолютно признавалось, что китайская цивилизация была сформировавшимся продуктом: она давным-давно нашла окончательные формулировки и ничего нового добавить было нельзя. Огромная философская активность периода Сун (960 – 1279 гг.) пришла к заключениям, которые были восприняты как окончательные.

А если будущее не могло предложить ничего нового, еще меньше проку было бы искать мудрости у варваров. Трудно представить себе европейцев XVII в., ищущих озарения у темнокожих аборигенов Африки. Не менее трудно представить китайцев XVI в., ищущих света на Западе. Ортодоксальность стала при Мин и красногольным камнем, и оселком истины, тогда как проблемным камнем самой ортодоксальности стала верность учению Чу Ши и его интерпретации сунской школы неоконфуцианства.

Иезуиты внесли новые методы в устоявшиеся способы обращения неофитов. Их зачастую обвиняли в том, что они шли на компромисс в вере. Отцы же снова повторяли, что используют методы культурной адаптации, которые сыграли положительную роль в первые века христианской экспансии. Орден, основанный, как было сказано, в 1540 г., был еще молод, а святой Игнатий Лойола не боялся прокладывать новые пути. Одно из первых пра-

вил ордена требовало от его членов изучения языка страны, в которую они ехали. Ныне это требование кажется очевидной необходимостью, и тем не менее этот первый закон культурной адаптации ранее полностью игнорировался: обычной практикой миссионеров в дальних странах были наставления в вере через переводчиков. Переубедить приверженцев подобного подхода было непросто.

Среди первых проповедников на Дальнем Востоке был один из самых первых сподвижников Игнатия Лойолы *Франциск Ксавье* (*Francis Xavier*), позже причисленный к лику святых. Он попытался открыть вере Японию и продолжил свою миссионерскую деятельность на границах южного Китая.

В 1554 г. Кантон был впервые открыт для строго лимитированной торговли. А португальцы, обосновавшись на крохотном островке возле южных берегов Китая, организовали новое сообщество – город Макао, которому предстояло сыграть важную роль в истории контактов Запада и Востока. Оба эти поселения явили собой как бы маленькие трещины, послабления в стене изоляции.

В 1555 г. в Кантоне тщетно попытался проповедовать *Мельхиор Нан* (*Nunes Barreto*). В 1565 г. предводитель макаоских поселенцев *Франиско Перес* представил перед официальным трибуналом в Кантоне с официальным запросом о допуске иезуитов к обоснованию в Китае. С ним обошлись достаточно учтиво, но посоветовали выучить китайский язык и отослали назад в Макао.

В 1568 г. испанский иезуит *Жуан Батиста Рибейра*, позже служивший секретарем у Франческо Борджа, третьего генерала иезуитского ордена, приехал в Макао, но отбыл в Европу ни с чем. Генералу ордена докладывали, что попасть вглубь континента представляется невозможным. Когда в 1565 г. испанцы завоевали Филиппины при помощи августинцев, это было воспринято как приобретение плацдарма для продвижения в Китай, а в 1571 г. губернатором Легаспи была основана Манила. По свидетельству одного из макаосцев, Алфаро, «желание попасть в Китай с солдатами или без таковых равносильно попытке достичь Луны»². Как всем теперь известно, и на Луну можно попасть, это лишь вопрос правильного подхода.

В 1575 г. *Августиниан де Раде* (*Augustinian de Rada*) удалось увезти в Манилу 100 томов китайских книг по различным вопро-

сам. Записав свои опыты и наблюдения, он представил Европе первый близкий к подлинному очерк Китая и его административных институтов.

В 1577 г. в Макао прибыл иезуит *Алессандро Валиньяно* (*Alessandro Valignano*), характеризовавший китайцев как «великих и достойных людей». Он призвал не врваться в их мир инородным телом, а измениться самим в соответствии с основными догматами иезуитских понятий о контактах с инородцами. Метод культурной адаптации основывался на уважении к аборигенной культуре, являя собой подлинную революцию в практике проповедующих орденов. Практический контакт с местным населением мог осуществляться лишь в то время, когда португальским купцам дважды в год разрешалось посещать Кантон – весной и осенью.

Итальянский иезуит *Микеле Руджиери* (*Michele Ruggieri*) прибыл в Макао в 1579 г., и хотя ему пришлось трудно, в ряде случаев ему помогло знание местного этикета. В сентябре 1583 г. Руджиери и тридцатилетний итальянский священник *Маттео Риччи* приехали в южнокитайский город Чжаоцин.

Со временем иезуиты усовершенствовали свою собственную систему образования и основали много школ и колледжей, в которых она использовалась. Их педагогическая деятельность имела не только политическое, как можно предполагать, но и образовательное значение, так как среди их учеников были многие будущие правители, которым предстояло в дальнейшем использовать политическую власть во благо римского католицизма. Так поступил, например, император Священной Римской империи Фердинанд II, правивший с 1619 по 1636 г. Среди прочих достаточно близких к иезуитской учености фигур можно назвать влиятельных мыслителей типа Вольтера и Монтескье, которые были глубоко впечатлены описаниями, присылавшимися иезуитами из Китая. В свою очередь, эти мыслители задавались целью вплести свои собственные идеи о Китае в основное русло европейской мысли.

Хотя в начале своей карьеры Лойола работал среди бедных, больных и несчастных, перед смертью он почитал более важной задачей властвовать над умами соверенов, которые определяли характер духовной жизни народа, данного им в подчинение. Если в ранние годы существования ордена его основатели еще как-то сомневались, соответствует ли принятие должности, например, исповедника принца крови понятиям о религиозном самоуничи-

жении, то позже Лойола приказал своим последователям никогда не отклонять подобные предложения. В 1553 г. он писал провинциальному главе ордена в Лиссабон: «И интересы "Общества" (Иисуса. – Д.Д.), и служба Богу могут только выиграть от этого, потому что члены "Общества" участвуют в поддержании доброго состояния главы, являются залогом этого доброго состояния принца, таким образом, духовная помощь ни в одном случае так хорошо не применяется, как здесь»³. Чем более влиятелен был монарх, тем более важно было добиться его доверия.

Посмотрим, что произошло, когда прививки того нового растения, каким являлся орден иезуитов, появились на китайской почве. Связи между Лойолой и Дальневосточной миссией были весьма крепкими: ведь человеком, которому предстояло предпринять первую серьезную попытку миссии попасть в Китай, был один из основателей ордена – Франциск Ксавье. Он полагал, что

Китай было необходимо обратить в истинную веру прежде страны, столь отличающейся от нее, как Япония. Однако Ксавье достаточно успешно проповедовал в Стране восходящего солнца, а умер в 1552 г. на пороге Китая, предприняв первую из многих неудачных попыток открыть миссионерскую практику на юге Китая, предпринимавшихся в течение третьей четверти XVI в.

Маттео Риччи, будущий герой китайской миссии, родился в Италии 8 октября 1552 г. в городе Мачерата (*Macerata*) недалеко от побережья Адриатического моря в семье фармацевта, который в течение некоторого времени был и губернатором города. Маттео был старшим сыном из тринадцати детей Джованни Баттисты Риччи. Его семья принадлежала к мелкопоместному дворянству, а на гербе фамилии помещался голубой еж (*«riccio»* по-итальянски) на червонном поле. По мере того как будущий миссионер подрастал, он начинал осознавать, что происходит за стенами его родного города. Два вида перемен были в то время актуальны для Европы. Первая происходила из того факта, что церковь, по большей части утерявшая ауру святости, продолжала требовать соответствовавших этой святости привилегий. Мы знаем, что не желавший мириться с подобным положением венецианский Север взбунтовался, и христианство оказалось расколотым. Это потрясение старого мира совпало с другим важным процессом – интервенцией, направленной в глубины обширных новооткрытых

тых земель. Главные колонизаторы, народы Иберийского полуострова, были готовы дать ответ на оба эти вызова.

Достаточно высокопарно и вполне однозначно оценивает биограф Маттео Риччи Винсент Кронин эпоху, когда орден иезуитов заявил о себе как о единственной в своем роде силе, могущей справиться с поставленными задачами: «Цвет Европы и все ресурсы нового гуманизма были мобилизованы "Обществом" иезуитов для интеллектуального и духовного крестового похода. Выдающиеся люди всех национальностей были призваны обновить ряды, предназначенные для обучения и формирования хорошо образованной элиты, готовой заполонить земной шар миссионерами. Трентский Собор и триумфы Франциска Ксавье уже представляли из себя оселок подобного рвения»⁴.

Лидерами в этом начинании были Испания и Португалия в содружестве с Италией, северные провинции которой были оккупированы испанскими войсками. Точно так же, как генуэзец Колумб повел к берегам Америки испанскую экспедицию, итальянские философы и проповедники ныне добавляли славы ордену, основанному испанцем, правда, как мы уже говорили, основанному на их территории. Европейская цивилизация консолидировалась, чтобы «очистить» приобретения, достигнутые величайшими путем военной экспансии.

Если вернуться к молодым годам Маттео Риччи, надо будет отметить, что он учился в своем родном городе Мачерата и был весьма способным, но и впечатлительным мальчиком. В возрасте шестнадцати лет этот молодой человек крепкого сложения, черноволосый и с голубыми глазами закончил курс обучения в иезуитском колледже. В Мачерате имелся свой небольшой университет с юридическим факультетом, но отец Маттео счел, что его сыну пристало учиться в Риме. Он отклонил все разговоры отпрыска о принятии священнического сана. Как старшему сыну Маттео предстояло унаследовать не только честь, принадлежащую семье, но и магистерское кресло города. Наставники убедили мальчика подчиниться отцу, ведь он все же был еще молод, и ему предстояло сделать выбор в пользу ордена более осмысленно.

Путешествие, которое проделал Маттео в Рим – около 200 с лишним километров за два дня, – произвело на него неизгладимое впечатление: ведь из провинциального городка он попал в самый центр христианства, в столицу мира, в Рим Виргилия и Горация, первых христианских мучеников и первых церквей. Из

маленьского провинциального общества он попал ко двору великого понтифика, где собирались представители всех европейских наций и рассматривались вопросы, связанные с духовными достоинствами человечества. У отца Маттео было множество влиятельных друзей в окружении кардиналов, а преподаватели колледжа снабдили его рекомендательными письмами к братьям в Риме, так что Маттео Риччи без труда нашел свое место в космополитическом городе. Поступив в университет на факультет юриспруденции, расположенный в самом центре города, он осознал недостаточность своей подготовки, и то, сколь многие области знаний ему еще предстоит одолеть. Маттео узнал много нового для себя из «*Mirabilia Urbis Romae*», книги-путеводителя, составленной в средние века – в ней указывались римские памятники, расположенные в соответствии с тем местом, которое им отводили Ливий и Тацит, с дополнением многих соответствующих преданий. Вторым любимым чтением Маттео был Флорус, автор II в. н. э., восхвалявший римский народ. Он оживлял на страницах своей книги древнюю славу и позор Римской империи, а внимательный читатель находил в каждом предложении пророчества, которым суждено было сбыться на Востоке.

1. МАТТЕО РИЧЧИ И ПЕРВАЯ ИЕЗУИТСКАЯ МИССИЯ В КИТАЕ

Итак, XVI в. близился к своему завершению, императорская династия Мин перевалила за грань двух третей срока своего существования, и в Китай приехал один из наиболее выдающихся людей своего времени, о молодых годах которого мы рассказали в предыдущей главе. Его звали Маттео Риччи и он был иезуитским священником. Из всех европейцев, которые предпринимали попытки понять китайцев и их цивилизацию, он был, пожалуй, наиболее талантливым, а миссия его – наиболее результативной. Среди всех европейцев, которые путешествовали в Китай, он был единственным, кому китайцы демонстрировали свое уважение как ученому, преуспевшему в их языке и литературе. Для того чтобы достичь такого положения, Маттео Риччи пришлось стать китайцем, по меньшей мере, наполовину.

Уничтожение, которое может показаться подходящим ключевым словом для описания того подхода, которого придерживался отец Рубрук, – не то понятие, которое дало бы ключ к пониманию четко мотивированного, но утонченного Риччи. Он не был набожен, он был интеллектуален. Будучи преданным делу веры, он в большой мере был и политиком. Европеец из европейцев, обуреваемый страстями, но умеющий их контролировать, он осознавал: чтобы прийти к соглашению с китайцами, ему в первую очередь надо было их понять.

Нечто среднее между восхищением и обожанием, или же сочетание того и другого, вот то чувство, которое обычно охватывает исследователя, изучающего историю карьеры Маттео Риччи в Китае и его собственные множественные произведения, написанные там⁵. В течение последнего периода своего пребывания в Пекине, ему выказывали те же знаки уважения, которые китайские ученые и государственные министры проявляли лишь по отношению к соотечественникам, равным им по статусу. Риччи пришлось потратить двадцать семь лет своей жизни на то, чтобы добиться подобного уважения.

Вернемся к молодым годам Маттео. Надо отметить, что помимо врожденной набожности, юный Риччи обладал страстью к знаниям и учебе. Довольно-таки скоро он осознал точное направление своих усилий в жизни – он собирался поехать в Китай. Вероятнее всего, в колледже ему были известны письма Франциска

Ксавье с Востока, в которых последний писал: «Напротив Японии лежит Китай, огромная империя, располагающая огромной территорией, которая, по свидетельствам португальских купцов, превосходит все христианские государства в своей практике справедливости и равенства. Китайцы, которых я видел... и с которыми я познакомился, имеют белый цвет кожи... смышлены и стремятся к знаниям. По уму они превосходят даже японцев... Ничто не дает мне возможности предположить, что там есть христиане»⁶. Для Риччи подобные слова читались как прямое приглашение.

Риччи в первый и последний раз отплыл из Европы (из Лиссабона). В его рукописях с трудом можно обнаружить свидетельства того, что ему было жаль покидать Европу и хотя бы намек о ностальгии. На протяжении всего дальнейшего жизненного пути он никогда не поверял бумаге своих чувств на этот счет. Вместе с Риччи плыл в Китай его друг и соратник иезуит Микеле Руджиери (*Michele Ruggieri*), еще 12 миссионеров и разношерстная компания в составе около пятисот авантюристов, торговцев и военных. Лихорадка меркантилизма, вектор которой был направлен на Восток, находилась на таком пике, а конкуренция за назначение в португальские торговые пункты, основанные в Индии, Малакке и где бы то ни было еще, была столь высока, что нечасто отправлявшиеся корабли заполнялись людьми, которые были готовы на любые нечеловеческие условия жизни ради привилегии поехать на Восток. О трудностях пути свидетельствует следующий факт: во время плавания вокруг Африки от болезней умерло столько пассажиров, что когда корабль огибал мыс Доброй Надежды и достиг Мозамбика, у капитана было уже достаточно места для того, чтобы взять на борт не только свежую воду и еду, но и изрядное количество рабов-негров для продажи на рынках в индийских владениях.

В Гоа Риччи со спутниками высадился, и молодой идеалист испытал первый шок, встретившись лицом к лицу с настоящим Востоком. Для юного Риччи с его неукротимым желанием положить начало обращению Востока в лоно истинной веры Гоа был моментом отрезвления. Подобно большинству европейских колоний, приобретенных как до того, так и после, португальские владения в Индии были завоеваны огнем и мечом. Идея о том, что борьба с иноверцами должна носить вооруженный характер, в то время явно превалировала. По-видимому, одни только иезуиты (а именно Валиньяно (*Valignano*), который побывал в Гоа на год

раньше Риччи) выдвинули доктрину обращения в христианство мирными средствами. Этот основополагающий тезис Красной нитью проходил через работу иезуитов на Востоке.

Риччи не сразу дождался вызова в Китай. Лишь весной 1582 г., после года, проведенного за углубленным изучением теологии, преподавания на латыни и греческом не только в Гоа, но и в Кохине (другом португальском поселении в Индии), рукоположения в священники, болезни и долгого ожидания Валиньяно послал за ним. Риччи сел на борт корабля, направлявшегося в Макао – отдаленную португальскую колонию, где вблизи южного побережья Китая находилась миссия. Риччи было 30 лет, и он стоял на пороге главного дела своей жизни.

Пользуясь муссонными ветрами, португальские корабли раз в год отплывали из Гоа в сторону Малакки, в Макао и далее, в Японию, где уже существовала процветающая иезуитская миссия. Во все эти пункты назначения корабли привозили почту, персонал (священнослужителей и гражданских лиц), деньги, запасы. Уже давно остались позади времена начала династии Мин, когда китайские корабли осуществляли морские перевозки в южно-китайских морях, и португальские судна на Востоке были во многом ответственны за доставку китайских товаров в Японию, Юго-Восточную Азию и по всему региону. Эти плавания были во всех отношениях выгодными для португальцев, потому что они оказались единственными посредниками в подобной торговле и не замедлили воспользоваться своей монополией.

Все еще слабый от очередной лихорадки Риччи высадился в Макао в начале августа 1582 г. Его встретил старый друг Микеле Руджиери, который прибыл туда на некоторое время раньше. Там же он вновь повстречал человека, который несколько лет назад принимал его в Романский колледж на другом конце земли, – это был Alessandro Vалиньяно (*Alessandro Valignano*). Практика вскоре показала, что та деятельность, которой Риччи пришлось отныне заниматься, сильно отличалась от обычной миссионерской работы, о которой он уже кое-что знал.

Во времена Риччи и Валиньяно в Макао жило около десяти тысяч поселенцев, и одну тысячу из них составляли европейцы. Хотя сам Риччи говорит об этом мало, создается впечатление, что Макао составлял благоприятную конкуренцию Гоа. Здесь он на-

конец-то оказался у порога огромной многонациональной китайской империи.

Достаточно скоро миссионер обнаружил, что Макао представлял собой не дверь, а, скорее, тюрьму, в которую китайцы с изрядной осторожностью допускали тех немногих «варваров», которые могли быть каким-либо образом полезны, а с другой стороны, достаточно упорны в своем стремлении попасть в Небесную Империю. Весьма характерен эпизод, приведенный в труде священника и историка Семедо (*Semedo*), который рассказывает историю о том, как Валиньяно однажды выглянул из окна иезуитского колледжа в Макао и направил свой взгляд в сторону континентального Китая, возвышенности которого виднелись на горизонте. Валиньяно показалось, что перспективы обращения этой земли в истинную веру были настолько мрачны, что он «возвзвал громким голосом и вложил в эти слова самые сокровенные чувства своего сердца, обращаясь к Китаю: "О, Камень, Камень, когда ты откроешься, Камень?"»⁷

Маттео Риччи тоже задавался этим вопросом. В отличие от шоковой тактики Ксавье и нескольких партий, посланных доминиканцами и францисканцами, которые незадолго до него пытались проникнуть в Китай (по большей части с Филиппин), идеи Валиньяно об обращении китайцев были гораздо более деликатными. Он писал: «Единственный возможный способ проникновения будет полностью отличен от того, который был до сих пор принят для миссий /на Востоке/»⁸. То, что он предложил взамен, и было чем-то вроде «культурной аккомодации». Воплощая эту идею, Риччи сделал свой величайший вклад в отношения между Западом и Китаем, в дело их познания друг друга. Шанс Маттео Риччи наступил, когда осуществилась первая попытка иезуитов проникнуть в страну.

Незадолго до прибытия Риччи вверх по реке, в Кантон, был послан Микеле Руджиери вместе с торговцами. Его целью был подкуп китайских чиновников, с тем чтобы выманить у них разрешение на его пребывание на территории Китая. Руджиери не делал попыток наставлять в вере, однако он на всякий случай все же был выслан китайцами обратно, когда достиг города под названием Чжаоцин, на некотором удалении к западу от Кантона. Именно это путешествие летом 1583 г. принесло удивительные плоды в форме письма от губернатора Чжаоцина. Прослышиав о математических талантах Руджиери, он пригласил его вернуться.

Губернатор даже намекал на то, что миссионеру может быть выделено некоторое количество земли для строительства дома. И письмо само по себе, и его содержание настолько нетипичны и не похожи на стандартный китайский документ того времени и с учетом того положения, которое автор занимал в китайском бюрократическом аппарате, что интересно было бы понять, как оно вообще могло быть написано. Можно лишь предположить, что интерес к знаниям, которые несли иезуиты, пересилил более трезвые рассуждения губернатора в духе времени и заставил его забыть или проигнорировать императорский указ, запрещающий въезд иностранцев в страну, изданный во времена ранней Мин.

Макаоские иезуиты были в затруднении. У них не было денег для финансирования Руджиери и Риччи, которому предстояло сопровождать Руджиери и стать опорой в дальнейшей долговременной работе миссии в Китае. Положение спас португальский купец в Макао, который пожертвовал необходимые деньги. Таким образом, в начале сентября 1583 г. Маттео Риччи с другом отправились вверх по реке в Китай, к Кантону. Перед отплытием из Макао священники обрили головы и подбородки, надев грubby одежду буддийских монахов. Примерно через неделю после отъезда из Макао Риччи и Руджиери прибыли в Чжаоцин и были представлены губернатору. Это было их первым настоящим контактом с официальным Китаем, проявившим себя на удивление лояльно по сравнению с более поздней практикой. Одетые в грubby монашеские рясы иезуиты распостерлись на полу перед губернатором, таким образом добившись разрешения на аудиенцию с ним. Невольно вспоминается отказ Ивана Петлина в 1618 г. (спустя 8 лет после смерти Риччи) исполнять «коутую» перед императором Ваньли, что вкупе с отсутствием даров привело к провалу его миссии. Понятия русского посла и итальянского миссионера о целях и средствах, безусловно, резко отличались.

На тот момент иезуиты довольно-таки слабо владели китайским языком, тем более что они пытались овладеть южным кантонским диалектом, тогда как официальным языком общения с администрацией в Китае был северный столичный вариант китайского языка, часто называемый некитайцами «мандаринским». Риччи и Руджиери передали губернатору письменное прошение, что было единственным способом вступить с ним в официальные отношения, несмотря на то, что он сам пригласил их приехать. В прошении говорилось: «Мы принадлежим к орде-

ну людей церкви, которые поклоняются Царю Небесному как единому истинному Богу. Мы прибыли из самых отдаленных земель Запада и нам потребовалось три года для того, чтобы достичь Китайского царства, к которому нас влекли его известность и слава его имени...»⁹ Они просили разрешения построить дом и церковь для молитв и жить там на протяжении всей оставшейся жизни, обещая не нарушать законов. В петиции ни слова не было сказано ни об обращении китайцев в христианство, ни о Христе или Деве Марии. Когда в Макао составлялся проект прошения, Риччи был против подобных умолчаний, однако Руджиери объяснил коллеге, что по состоянию дел в Китае, когда все иностранцы автоматически считались варварами, любое предложение о пропаганде иностранного культа могло быть воспринято как совершенно недопустимое и оскорбительное для Китая.

Губернатор Чжаоцина достаточно лояльно отнесся к двум иностранным священникам и предложил им воспользоваться участком земли, расположенным рядом с пагодой, которая строилась на общественные пожертвования недалеко от города. Иезуиты не могли удовлетвориться положением, в соответствии с которым они жили подобно буддийским монахам, так как существовал риск быть спутанными либо с буддистами, либо с даосами, о которых они в то время, впрочем, не слышали. Тем не менее они приняли предложение и начали строить здание, в котором с помещались помещение миссии и часовня.

Их внешний облик вкупе со странными предметами, которые при них находились, и интриговали, и вызывали сомнения у населения. Среди диковинок вызывали наибольший интерес большая стеклянная призма и изображения Христа и Девы Марии в реалистической западной манере, непривычной для китайского глаза. Однако должностные лица, ответственные за строительство пагоды, с гневом отвергли возможность строительства здания миссии невдалеке от нее, не говоря уже о самом факте присутствия рядом чужеземцев. Система расчета *фэншуй*, когда для строительства зданий или нахождения места для захоронения необходимо было учесть «ветры и воды», восставала против столь кощунственного мероприятия. Однако комиссия не могла открыто противостоять губернатору.

Тем временем губернатор от наместника всей провинции получил для иезуитов разрешение жить в Чжаоцине. Фигура губернатора являлась ключевой в этом вопросе, потому что своими

действиями он нарушил запрет иностранцам на жизнь во внутреннем Китае. Однако он нашел лазейку, разрешив им «прописку» при условии, что они будут сами себя содержать, носить китайскую одежду и жениться на китаянках, если вообще намеревались это делать. Он вполне пророчески заявил, что во всем, кроме физического вида, они станут людьми Срединного государства, подданными императора. Хотя Риччи и Руджиери колебались, почти ничего не зная о китайских законах, они все же приняли условия. Губернатор был доволен. Вероятно, он увидел некую практическую пользу для повышения своего общественного статуса в использовании этих знатоков математики и других странных предметов. Получилось так, что губернатор недооценил реакцию своих же соотечественников.

Комиссия по строительству пагоды своими бесконечными нападками добилась того, что Риччи признал поражение и согласился перенести строительство миссии в место, находившееся вне территории пагоды. В качестве отступного он получил строительные материалы. Здание миссии было отстроено с поразительной быстротой. Посмотреть на этот интересный образец чужеземного строительства, равно как и на стеклянную призму, собирались большие толпы народа. Однако идея повесить над алтарем изображение Девы Марии оказалась явным промахом, потому что китайцы с ходу посчитали, что приезжие поклоняются женскому божеству. Богоматерь была заменена на изображение Христа, тщательно подписанное Риччи *тяньчжу* — Властитель Небесный, которое было встречено с гораздо большим одобрением¹⁰. Уже это переименование показывает то, что начиналась постепенная подгонка христианских догм под китайские реалии. Процесс культурной адаптации «пошел».

Одним из наиболее важных предприятий, осуществленных Риччи в Чжаоцине, было создание *карты мира*. Вот, что он сам свидетельствовал об этом событии: «Отцы вывесили в своем зале карту целого мира. /.../ Когда китайцы поняли, что это было, все наиболее серьезно настроенные, зрители захотели увидеть ее напечатанной с китайскими обозначениями, так чтобы лучше понимать ее содержание, так как никогда раньше не видели и не представляли подобной вещи. Поэтому Отец (Риччи говорит о себе в третьем лице. – Д. Д.), который немного разбирался в математике, будучи в Риме учеником Клавия (*Clavius*), взялся за выполнение этой задачи с помощью одного ученого, своего друга, и

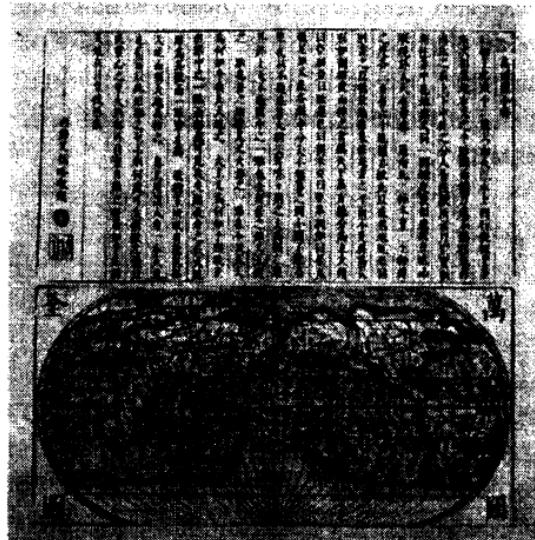
достаточно быстро они сделали карту мира большую, чем любая другая в доме. \...\ Это была лучшая и наиболее полезная работа, которую только можно было осуществить в то время, чтобы завоевать доверие китайцев к предметам веры. До тех пор китайцы напечатали много карт мира с заголовками типа «Описание всего мира», где Китай со своими пятнадцатью провинциями занимал мир полностью; по краю изображалось небольшое море, где были разбросаны несколько островков, на которых были написаны названия всех государств, о которых когда-либо слышали; все эти государства, сложенные вместе, не равнялись по размеру одной из китайских провинций. \...\ Когда они увидели, что мир так велик (на карте Риччи. – Д. Д.) и Китай находится в его углу... наиболее невежественные стали насмехаться над таким изображением, но более умные, увидев упорядоченное устройство линий долгот и широт... не могли противиться чувству, что вся карта верна... Она была напечатана вновь и вновь, и весь Китай был наводнен копиями»¹¹.



Маттео Риччи перед картой мира – современный рисунок

Печатные копии карты показывают, что Китай, с приблизительным сохранением его истинных пропорций в мировом масштабе, занимает все же центр выбранной Риччи проекции, демонстрируя проявленный Маттео Риччи такт. Хотя автор прав, говоря о том прозрении, которым стала карта для подготовлен-

ного глаза, однако китайцы располагали и другими картами гораздо более точного характера. Китайская картография не была столь примитивной, как о ней думал Риччи. Помимо тактичности, выразившейся в помещении Китая в центре карты, основной вклад Риччи в корпус знаний китайцев в этой области заключался в демонстрации шарообразности Земли. И все же Китай на карте Риччи занимал достаточно скромную часть поверхности суши, так что остальные страны оказались гораздо больше, чем китайцы думали до того. Когда позже в Чжаоцине Риччи сделал для китайцев несколько глобусов, эти позиции стали для них еще более ясны, и местные образованные *шэньши*, казалось, были готовы принять данные объяснения.



Карта мира, выполненная миссионерами

Как бы то ни было ни Риччи, ни его последователи в Китае никогда не отдавали должного настоящим достижениям китайской науки. Этому не стоит удивляться, так как и сами китайцы забыли многие свои открытия и успехи в научных областях. Именно по этой причине, а также потому, что эра китайских заморских плаваний была уже давно в прошлом, современные Риччи карты располагали страну в том месте, в котором ей надлежало находиться – в центре обитаемого мира. Такое положение дел соответствовало концепции исключительности, которая гласила,

что Китай является единственной цивилизованной страной в мире – Срединным государством по названию и фактическому положению. Детализированные карты и сопровождавшиеся описаниями навигационные указания, которые были результатом, например, длительных плаваний китайского адмирала Чжэн Хэ¹² за два столетия до приезда Риччи, были с готовностью забыты, да и только просвещенные люди в свое время разбирались в них настолько хорошо, насколько они того заслуживали.

Несколько лет спустя Риччи показали в Нанкине обсерваторию, где он был поражен великолепием содержавшихся там инструментов, так как они оказались точнее любых подобных инструментов в Европе. Приборы были сделаны во время правления монгольской династии Юань. Китайцы забыли, как ими пользоваться, забыли настолько безоговорочно, что, когда инструменты были привезены в Нанкин из другого места, они не смогли отрегулировать настройку под широту нового местоположения. Лишь в середине XX столетия европейцы смогли должным образом оценить выдающуюся историю китайской науки, поэтому неудивительно, что во времена Риччи было практически невозможно воздать ей должное¹³.

На протяжении своего пребывания в Чжаоцине Риччи постепенно приобрел среди китайских ученых репутацию выдающегося человека. При всей правильности этого вывода, основания для такого заключения были преувеличены. Позже Риччи написал об этом своему другу: «Однажды я был с одним ученым на вечеринке и заставил их написать огромное количество букв (китайских иероглифов. – Д. Д.). Прочтя их один раз, я продекламировал их собравшимся от начала до конца по памяти. Все они были столь ошеломлены, что пошел слух, что я могу запомнить книгу наизусть, прочитав ее один раз и поэтому у меня нет необходимости читать ее заново». Что же касается его владения математикой, не было никого «равного мне в целом свете, так об этом говорили. Конечно, если бы Китай составлял целый мир, я, без сомнения, мог бы назвать себя величайшим математиком и ученым... Поразительно, сколь мало они знают, так как заняты они исключительно морализаторством и красотой стиля, которым они... пишут об этом... Они думают обо мне как о столпе учености и считают, что ничего подобного мне никогда не покидало наших берегов. Все это заставляет меня смеяться...»¹⁴.

Безусловно, Риччи не только смеялся, но и понимал, что именно ученость, столь готовно признанная китайцами, является его козырной картой. И он использовал ее с настойчивостью и достаточной гибкостью, чтобы провести христианскую пропаганду прилегающими тропами прикладной науки. Подобная тактика находилась в полном согласии с планом дальновидного Валиньяно, и Риччи применял ее на протяжении последующих двадцати лет.

Описанная стратегия была ключом к иезуитскому подходу к Востоку и очень хорошо принародивалась к китайским условиям. Демонстрируя и расширяя чудеса и достижения западной науки и технологии, они надеялись добиться того, чтобы хотя бы этот раздел знаний о Западе завоевал доверие и уважение правящих классов. В научной оболочке они пытались пронести зерна христианской религии, которую оценили бы как составную часть всей западной учености. Там, где костры доминиканцев и шпаги португальцев привели лишь к тому, что их стали презирать и высыпалить, оружием Риччи должны были стать наука и казуистика иезуитов.

В наши дни заманчиво и, безусловно, оправданно смотреть с некоторым скептицизмом на те методы, которые иезуиты использовали для своего долговременного предприятия. Сами по себе эти методы отнюдь не были постыдными, хотя, как и следовало ожидать, выглядят несколько скользкими. Однако цель перед христианством того времени стояла достойнейшая. Эта цель ныне, безусловно, потеряла свою остроту. Мало кто сейчас стал бы всерьез говорить о том, что христианство смогло бы снивелировать национальные особенности китайского толкования религии с помощью христианских догм. Иезуиты, однако, именно так и думали. Так же полагали и представители многих других сект и религиозных направлений, которые вошли в Китай по их следам. Идейные и духовные уступки, на которые они шли более или менее серьезно, чтобы сделать различные формы христианства, приносимые ими в Китай, приемлемыми, варьировались от хитрости до серьезного самообмана. Маттео Риччи, первый вступивший на этот путь в Китае, был хитер, но крайне скрупулезен в оценках.

Миссия в Чжаоцине развивалась весьма скромно. Риччи писал в письме другу: «Касательно вопроса, заданного тобой в надежде услышать новости о широком обращении людей в Китае, могу сказать тебе, что и я, и все, кто здесь есть, ни о чем больше и не мечтаем деню и нощю; для этой цели мы одеты и выбриты по китайской моде, мы не говорим, не пьем, не живем в нашем доме

никак иначе, кроме как в китайском стиле. \...\ То время, в которое мы живем в Китае – это не время урожая»¹⁵.

В Чжаоцине было обращено в христианство мало людей, потому что иезуитам приходилось тратить слишком много усилий на обеспечение внешней стороны своей деятельности. Постепенно Риччи и Руджиери узнавали некоторые черты китайской жизни. Однако большую часть времени они чувствовали себя крайне незащищенными. Ведь у них не было никаких гарантий того, что место в южном Китае занято ими прочно и что, несмотря на все то восхищение, которое вызывали их новшества (среди которых стеклянная призма и изображения Христа и Божьей Матери, с точки зрения китайцев, были равнозначными диковинками), они сами были для местного населения чем-то вроде экспонатов. А тем временем из Макао прибыли и другие чудеса с Запада. «Многие были привлечены большими часами, сделанными для губернатора по его просьбе, но позже возвращенными им миссии, когда он обнаружил, что никто не в состоянии их для него отрегулировать \...\, другие – различными математическими инструментами. /.../ Книги также заставили их всех благоговеть перед разнообразными переплетами с большим количеством золота и прочей орнаментировки; помимо этого в книгах по географии и архитектуре можно было увидеть много стран и провинций всей Земли, прекрасные и процветающие города Европы и других стран, огромные здания, дворцы, театры, мосты и церкви. Позже прибыли музыкальные инструменты \которым предстояло сдаться одним из основных мотивов интереса к христианам в Китае\, которые пришли к им по вкусу... По этому поводу \Риччи\ начал говорить о нашей святой вере. Впоследствии дом целый день был полон серьезных людей, а улица – оставшимся от них мусором, берег же реки перед нашим домом был полон лодок, принадлежавших мандаринам»¹⁶.

Однако деньги у миссионеров кончались. Руджиери вернулся в Макао, чтобы собрать финансы, а Риччи продолжал изучать китайский язык, используя грамматики и словари, с величайшей тщательностью составленные им самим и его компаньоном. Очень скоро он сделал значительный прогресс. Прочитав некоторые фундаментальные классические произведения китайской литературы, он приобрел базовое понимание китайской культуры и вполне ясный взгляд на нее. Тогда Риччи начал поиски пути приложения христианских верований к той культуре, о

которой он узнал. Ему нужно было выяснить, насколько основы китайских церемоний и верований совместимы с христианством. Сколько многим ему придется поступиться, пытаясь обратить китайца? Ответы на эти вопросы еще предстояло найти, и Риччи не мог знать, что все, что происходило в будущем с иезуитской миссией в Китае, обращалось вокруг этих вопросов и того, какие ответы на них предлагались.

Большим достижением во время пребывания миссии в Чжаоцине стало то, что Риччи сделался *persona grata* в домах тамошней чиновной интеллигенции. Это было тем более потрясающе, что сознание большинства ее представителей было традиционно закрыто для серьезного отношения ко всему «варварскому» и некитайскому, в особенности, учитывая, что иезуиты в ту пору были еще одеты в одежду буддийских бонз, чьи познания не очень высоко ставились в среде ученых. Эти новые друзья никогда не выказывали ни малейшей склонности к тому, чтобы соотнести основы своей конфуцианской философии к элементам христианской догмы, как надеялся Риччи. Даже изобретение Риччи терминов для Бога и других базовых постулатов христианства виделись им скорее демонстрацией вывода Риччи о том, что христианство должно адаптироваться к конфуцианству, а никак не наоборот. Наверное, в глубине души Риччи задавал себе вопрос о том, кто кого обращает в свою веру.

Китайский ученый-шэньши в типичном костюме

В Чжаоцине вскоре возникли затруднения менее эзотерического характера. Какое бы большое уважение Риччи ни завоевал среди немногих местных образованных людей, во время продолжительного отсутствия Руджиери отношение обыкновенных горожан обернулось враждебностью к иностранцам. Люди в провинции Гуандун были, пожалуй, наиболее враждебно настроены к



иностранцам. Причина этому была одна – на протяжении веков, еще до приезда Риччи, их берега и корабли были постоянным объектом атак всяческих пиратов. Пиратские рейды, опустошившие прибрежные деревни, были обычным явлением. Джонкам, стоявшим у берегов, грозила постоянная опасность от португальцев в не меньшей степени, чем от местных пиратов, грузы захватывались и увозились на пиратские судна, а команды кораблей вырезали. Более того, с появлением португальцев в Макао и обретением ими торговых привилегий китайский транспортный флот резко снизил большой объем торговли. У иностранцев разного происхождения была одинаково плохая репутация. Поэтому люди в Чжаоцине совершенно безосновательно (но по понятным причинам) начали предполагать, что миссия была построенным под фальшивым прикрытием форпостом для вторжения португальцев, а Руджиери как раз и должен был призвать их и привести в город. Молодежь стала забираться по ночам на близлежащую пагоду и обстреливать миссию камнями. Одного из таких молодых людей слуга миссии, индиец, поймал и привел вовнутрь, но по указанию Риччи его быстро выпустили. Однако инцидент попытались раздуть, да и сам молодой человек решил изобразить из себя героя, противостоящего «ян гуйцы» – «заморским дьяволам», и бегал по городу, агитируя соотечественников за то, чтобы иезуитов изгнали из города.

Случай был доведен даже до сведения губернатора, причем обвинители запаслись ложными свидетелями и были готовы отстаивать свои нападки. Однако ситуацию спас тот самый слуга-индиец, который служил в то время переводчиком для Риччи. В хорошо рассчитанный момент он распустил длинные рукава своего одеяния, и на пол высыпались камни из числа тех, что были брошены в здание миссии. Демонстрация возымела нужное действие, ложные свидетели были изгнаны, Риччи оправдан. Губернатор предоставил миссии документ, в котором заявлялось, что отцы пользуются разрешением самого наместника мирно располагаться в городе, и этот документ был вывешен на дверь, чтобы каждый мог с ним ознакомиться.

Губернатор поступил справедливо, но его вердикт не пользовался популярностью. Ксенофобия китайцев, самый начальный эпизод из истории которой мы наблюдали, оказалась в конечном счете совершенно оправданной. Риччи, конечно, мог бы доказать, что у него не было никаких дурных намерений, однако сама его

задача обратить китайцев в христианство содержала в себе угрозу установленному традиционному образу китайской жизни, такой, какой она была и в Чжаоцине, и во всей стране.

Риччи был один и не располагал необходимой властью, а китайцев было много. Стечние обстоятельств в результате привело к тому, что его выжили из города. Вице-губернатор провинции был замещен другим; возможно, именно из-за того, что он прежде занимался как раз проблемой пиратов, новый губернатор был гораздо менее благосклонно настроен к иезуитам. Риччи обвинили в том, что он владеет секретом превращения киновари в серебро и отказывается раскрыть этот секрет властям. Именно серебро являлось валютой в Китае, и обвинение в этом грехе вызывало глубокое негодование. Тогда, воспользовавшись разливом размывшей берега реки, горожане вторглись в миссию, славящуюся на необходимость сбора деревянного стройматериала для починки набережной. Оказавшись внутри, они практически разрушили здание. Губернатор, почувствовав нарастающую волну недовольства его терпимостью, дистанцировался и стал холоднее. Риччи и Алмейда (*Almeida*, священник, который присоединился к нему после отъезда Руджиери) были в конце концов высланы из Чжаоцина. Иезуитам предложили шестьдесят золотых монет в счет компенсации за имущество, однако они отказались от денег. Предусмотрительный, как всегда, Риччи лишь запасся документом, удостоверявшим, что его выслали не за совершение какого-либо преступления. Он, к сожалению, не знал, что подобные бумаги становятся совершенно бесполезными, когда их надо предъявить для удостоверения своих прав какому-то другому чиновнику на новом месте.

Таким образом, через семь лет после того, как Риччи приехал в Чжаоцин, он покинул его и с неохотой отплыл под военной охраной вниз по течению реки в Кантон. Миссионер, несомненно, был страшно подавлен таким развитием событий и мог расценить его как поражение. Вице-губернатор снова послал за ним, опять предлагая деньги. Риччи опять отказался. Его немедленно вернули с реки, где он ныне обитал на лодке, назад в Чжаоцин, потому что отказ от предложения вице-губернатора был наказуемым преступлением, и Риччи вполне мог начинать опасаться за свою голову. По каким-то своим причинам вице-губернатор не хотел забирать землю, на которой стояла миссия, не заплатив, так как имел на нее виды. Когда он встретился с иезуитом, состоялся

нелицеприятный разговор. Риччи хладнокровно изложил свою версию событий и в конце концов убедил сановника послать его куда-либо еще для основания новой миссии. После этого он принял золото и получил в придачу книжный том, в котором описывался успех сановника в подавлении пиратов на острове Хайнань. Маттео Риччи был доставлен в Шаочжоу, город, который находился более чем в двухстах километрах вверх по течению реки Жемчужной (Чжуцзян) от Кантона.

Менее талантливый человек, чем Риччи, кто-либо менее убежденный в духовных абсолютах христианства, менее мужественный уехал бы назад в Макао побежденным. Итальянскому священнику было горько видеть, что семь лет невероятно упорного труда в Чжаоцине были потрачены впустую. Опять начинать все совершенно заново в незнакомом, вероятнее всего враждебно настроенном окружении, строить заново даже сам фундамент успеха – от этой задачи было еще очень далеко до спасения душ для христианского Бога. Но Маттео Риччи был великим человеком. Он снова взялся за дело вместе с болезненным Алмейдой и еще раз начал все с нуля.

Было бы самоуверенно пытаться детально описать все события, произшедшие на длительном пути иезуитов до Пекина, в одной из первых работ на русском языке, посвященных Отцам в Китае. Естественно, что столица Небесной Империи была конечной целью всех, кто ехал в те годы в Китай с близкими иезуитами целями. По меньшей мере, один ученый – иезуит Паскуале М. д'Элиа потратил всю свою жизнь на освещение этого предмета¹⁷, а многие другие сделали неоценимый вклад в расширение подробной документальной стороны вопроса.

Риччи и Алмейда медленно поднимались вверх по течению к городу *Шаочжоу*, пряча свои некитайские лица в одежде китайских бонз. В Шаочжоу – городе, по размеру в два раза превосходящем Чжаоцин, власти поселили их в пагоде, принадлежавшей местному храму. Место оказалось вполне подходящим. Риччи сразу же начал убирать «идолов» и заменять их христианскими изображениями. В результате многосложных переговоров иезуиты приобрели участок земли рядом с пагодой и, большей частью, собственными руками построили дом и церковь – на этот раз в китайском стиле, чтобы избегнуть обвинений в строительстве еще одной португальской крепости. Строительство было закончено

но в течение года. На последующие шесть лет этому зданию предстояло стать их домом и местом изнурительных трудов. Несмотря на природные красоты нового места, климатические условия оказались гораздо тяжелее, чем в Чжаоцине – среди отцов-иезуитов свирепствовала малярия. Риччи благополучно ее перенес, а Алмейда не смог, несмотря на использование лучших лекарств китайской фармакологии и молитвы Риччи. Приближающийся к сорокалетию Риччи снова остался один. Руджиери не было суждено вернуться в Китай: он был послан в Рим с просьбой о присылке ко двору китайского императора папского представителя, но из этой идеи ничего не вышло.

Ко времени, когда Риччи покинул миссию в Шаочжоу в 1595 г., она приобрела всего лишь семьдесят пять обращенных. Даже приплюсовав сюда тех пятнадцать, которые были обращены в Чжаоцине, и чье отчаянное состояние он имел возможность наблюдать сам во время повторного визита, на счету проповедников было пока менее ста обращенных за 12 лет трудов в Китае.

Однако для перспектив работы в Шаочжоу были важны не только успехи отправления таких прямых иезуитских обязанностей, как приобщение к христианской вере новых прихожан. После того как к миссии в 1593 г. присоединился еще один итальянец, отец Каттанео, у Риччи появилось время на обучение. Его китайский язык стал лучше, и он знал уже около пяти тысяч иероглифов, что было вполне достаточно для того, чтобы бегло читать. Погружаясь в китайскую литературу, он обнаружил в "канонических книгах много сюжетов, которые прекрасно сочетались с предметами веры, таких как единство Бога, бессмертие души, слава благословенных"¹⁸. Это открытие было для Риччи откровением. Он полагал, что отныне у его работы имелся достоверный и надежный китайский базис, который можно было использовать в дискуссиях с образованными людьми на тему о христианской вере. Каковыми бы ни были их верования, все образованные китайцы с самого детства были воспитаны в духе глубочайшего уважения к классике, точно так же, как образование в Европе XIX в. базировалось на греческих и римских авторах. В Китае традиция была сильнее, чем в Европе, частично потому, что китайская классика была написана теми же иероглифами, что и вся остальная литература, а не на иностранных языках, а частично из-за того, что эти сочинения являлись основой государства, общества и личностной ориентации в стране почти в течение

2000 лет. Китайская конфуцианская традиции была и силой, и слабостью Китая; она поддерживала и усмиряла общество, и правительство, одновременно имея тенденцию склонять умы к отказу от эволюции в этих сферах.

Надо отдать должное Маттео Риччи. Именно он был первым европейцем, переведшим китайские классические тексты, и он был первым человеком с Запада, который в совершенстве овладел китайским языком. И не просто овладел, но стал ученым-шэньши, равным которому были лишь сами китайские книжники. Это достижение редко повторялось кем-либо из европейцев, и ни разу никто не превзошел его в учености. А ведь Риччи приходилось составлять свои собственные словари, чтобы в одиночку одолевать труднейший омонимичный иероглифический язык, в котором значение слога зависит еще и от тона, а в случае с древними авторами – от индивидуальных особенностей употребления иероглифа тем или иным книжником. Перевод пяти классических книг конфуцианского канона даже сейчас кажется делом, которого хватило бы на целую жизнь, для Риччи же это было лишь побочным занятием.

Китайский мудрец Кун Фу-цзы был неизвестен на Западе до тех пор, пока Риччи не перевел его работы и не дал ему имя, которое стало известно всем – Конфуциус. Тем временем он пытался восполнить пробел, который оставляло конфуцианство в трансцендентальной сфере, с помощью христианских идей. В рационалистическом и гуманистическом наследии самого Конфуция и приписываемых ему трудах не остается места мистицизму, который легко можно найти у других древних учителей, таких как Будда или Мухаммед. Его взгляд на жизнь, на людей, на то, как надо распоряжаться делами – это взгляд разумного человека, способного к компромиссам. Придерживаясь древних китайских воззрений, он был убежден в том, что законы Неба и все то, что не связано с этим миром, невозможно охватить человеческим разумом и лучше этим вообще не заниматься. Его доктрина, которой предстояло владеть воображением и симпатиями китайцев на протяжении 25 столетий, доктрина, которая служила основой китайского общества и государственной структуры, была основана на любви и уважении к окружающим и на подчинении законным образом установленным властям. В сочетании с этим глубоко укоренившимся уважением к древнему прецеденту, с отказом от силы ради прелести разумного диалога в контексте древних примеров конфуцианство представля-

лось Риччи прекрасной идеологией-партнером, которую можно было дополнить идеями о Всевышнем.

Мысль о Божественном присутствии в душе каждого человека полностью отсутствовала в конфуцианской схеме, и именно эту лакуну Риччи собирался восполнить тенетами христианской веры. Логически рассуждая, он имел все основания для таких выводов, но на практике ему пришлось обнаружить, что убедить каждого конкретного китайца в правоте его постулатов, и особенно в необходимости их практического осуществления, было гораздо сложнее.

Работая в Шаочжоу, Риччи встретил человека по имени Чу Тайсу, который происходил из богатой семьи, но промотал свое состояние и занимался поисками китайской аналогии философского камня, который мог бы превращать киноварь в серебро, столь необходимое ему вещество. Репутация, которой располагали иезуиты как знатоки всяческих наук, послужила встрече Чу Тайсу и Маттео Риччи. Достаточно скоро Риччи направил интересы и блестящие способности молодого человека от бесполезных фантазий к математике, геометрии и астрономии, которые он изучил в Риме. Оставив свои увлечения алхимией и астрологией, Чу Тайсу с головой ушел в западную науку.

Как и все остальные люди, китайцы делятся на людей, более предрасположенных либо к точным, либо к гуманитарным наукам, однако в традиционном китайском обществе уважение и успехи в карьере можно было приобрести лишь посредством преуспеяния на традиционном научно-литературном поприще. Чу Тайсу был практически первым, кто стал писать изящные трактаты на китайском языке, излагая в них те знания, которыми овладевал. По всем параметрам его работа могла бы представлять собой отправную точку того коридора, в котором соприкоснулись бы европейское знание и китайская мысль. Это не произошло по вине не Чу Тайсу, а Риччи. Ведь несмотря на то, что он был блестящим ученым, в основном он все же был священником. Пришло время, когда Чу Тайсу, который уже многое услышал о христианстве, перестал заниматься наукой и начал задавать вопросы о вере. Лишь спустя несколько лет Риччи удалось разрешить сложный вопрос о женитьбе Чу Тайсу на его наложнице невысокого происхождения, и после этого Чу был крещен.

После крещения произошел инцидент, который доставил Риччи и самому Чу Тайсу большое удовольствие, тогда как исто-

риков китайской науки это до сих пор повергает в ужас. Дело в том, что ученый-китаец Чу Тайсу прислал в дом иезуитов свою большую коллекцию редких книг по геомантии (искусству предсказания будущего посредством трактовки движений Земли, ее шумов, содроганий, разделений, поглощений, испарений и т.д.) и прочим схожим предметам, дополнив их гравировальными формами, по которым их печатали, чтобы все это было сожжено. Нидэм полагает, что таким образом были потеряны редчайшие материалы, в том числе те, что относились к изобретению китайского компаса¹⁹. Схожий инцидент произошел в Пекине, когда выдающийся ученый Ли Инши, имевший прекрасную библиотеку, по словам самого Риччи, потратил три дня на то, «чтобы очистить ее от книг по предметам, запрещенным нашими католическими законами»²⁰. Иезуиты не просто боролись с предрассудками с позиций рацionalизма, они не только не верили геомантии как науке, они считали ее дьявольским ритуалом, – так полагает Нидэм²¹.

Тем временем мысли Риччи все время вращались вокруг идеи о том, как достичь Пекина, и в частности императора, олицетворявшего главную власть в стране. Он прекрасно понимал, что только обосновавшись в столице христианство сможет расчитывать на достижение какого бы то ни было успеха в остальной стране. Случай вскоре представился, когда сановник высокого ранга, входивший в провинциальную военную комиссию, был по делам службы призван из дома, находившегося невдалеке от Шаочжоу, в Пекин. Риччи доехал с ним до Нанкина, но там его опекун расстался с иезуитом, потому что даже этот энтузиаст боялся представлять иностранца в Пекине. Причины, которые вынудили его поступить так, были те же самые, из-за которых Риччи вскоре изгнали из Нанкина – война между Японией и Кореей, платившей дань Китаю, в которую вторглись японские войска. Южная столица – Нанкин прежде являлся столицей династии Мин и по-прежнему сохранял привилегии таковой, даже несмотря на то, что центр власти давно уже был перемещен императором Юнлэ в Пекин. Ни один человек в Нанкине не захотел санкционировать пребывание в нем иностранца, и Риччи уехал в Наньчан, находившийся более чем в 200 км к югу от южной столицы. К тому времени – стояло лето 1585 г., – Риччи находился в Китае уже двенадцать лет. Однако даже из этого отступления со своих позиций иезуиты сделали некоторые правильные выводы. Путешествуя на север, Риччи и Каттанео (*Cattaneo*, священник,

который заменил Алмейду) оставили манеры буддийских священников и, отрастив волосы и бороды, оделись в соответствии с обычаями китайских ученых. Эта перемена не только до неузнаваемости изменила их внешность, но и равным образом кардинально повлияла на их социальный статус. В китайском сознании они более не ассоциировались с малообразованной средой бонз, вызывавших плохо скрываемое презрение китайского ученого класса. Риччи внезапно обнаружил, что с ним держат себя как с равным. Ему больше не приходилось падать на колени в присутствии великих мира сего и простираясь ниц перед официальными лицами.



Китайские чиновники эпохи Мин

В новом длинном одеянии фиолетового шелка с обширными рукавами, обрамленном у шеи голубым, в высокой черной шапке, несколько напоминавшей митру христианского епископа, Риччи внезапно стал совсем новым человеком. То был наряд представителя китайского образованного сословия, выдававший отсутствие необходимости заниматься каким-либо прикладным трудом. Во многом одежда действительно напоминала облачения высших иерархов Римской церкви.

Вместе с одеждой были введены в обращение и визитные книги, на которых были выписаны иероглифы имени Риччи – Ли Мадоу. Когда иезуиту надо было нанести визит, книга вручалась его слугой привратнику, после чего его принимал и приветствовал хозяин. Риччи описывает в книге сложный ритуал нанесения визита, непростое искусство быть вежливым гостем, равно как и учтивым хозяином. Ему до конца своих дней пришлось выполнять эти ритуалы, но окончательным суждением был следующий приговор: «Это пустыня ложного аристократизма».

Иезуиты по-прежнему находились далеко от Пекина. Однако постепенно имя Ли Мадоу, его поразительные интеллектуальные

способности, его откровенность и честность начинали получать признание и известность среди многих влиятельных людей. Однако китайцы все же еще не принимали его до конца. Имманентно присущий китайцам изоляционизм, инстинктивная вера в обладание единственno достойной культурой, безоговорочное неверие в позитивность любого иностранного влияния – все эти подсознательные и сознательные соображения о том, что вместе с иноземцами может быть поколеблена незыблемость традиционных привычек и институтов, без конца вставали на пути иезуитов.

Риччи же продолжал свою деятельность, обращая в христианство всех, кого мог, заводя друзей и пытаясь оказывать на людей влияние. В Наньчане он сумел создать «кружок» среди крупных ученых и представителей крупной знати, которые были зачастую не только дилетантами, но и бездельниками. Однажды вечером он произнес наизусть целую книгу китайских стихов, прочитанную им один лишь раз. Для того, чтобы убедить присутствующих в том, что он действительно специально не заучивал текстов, он повторил свой старый мнемонический трюк, использовавшийся им еще в Чжаоцине, когда просил собравшихся составить список из несвязанных между собой по смыслу иероглифов (на этот раз их было 500), после чего повторил список по памяти после первого прочтения. Не до конца удовлетворенная аудитория просила большего, и Риччи воспроизвел тот же самый список в обратном порядке.

Поразительная способность Риччи к запоминанию сослужила ему огромную службу, убеждая его знакомых в том, что этот «заморский дьявол» в состоянии на равных общаться с ними на темы, овладение которыми требовало как раз умения запоминать тысячи иероглифов, позволявших ориентироваться в древних китайских текстах. Описанный эпизод произошел незадолго до того, как была организована поездка в Пекин, куда Риччи и отправился по Великому каналу осенью 1598 г. Однако сколь много он ни знал о том, как делаются дела в Китае, он не мог пробиться сквозь препоны бюрократии, пронизавшей всю структуру власти Минской династии, близившейся к своему концу. По пути в Пекин он чуть было не потерял свободу, а когда наконец достиг столицы, все попытки получить аудиенцию у императора Ваньли были заблокированы ревнивыми и подозрительными легионами сановников. После короткого безуспешного пребывания убежденный в

том, что не может никуда попасть, он отказался от дальнейших попыток и вернулся на юг, в Нанкин.

На этот раз ему удалось остаться в Нанкине. Там, в городе, где по-прежнему находилось множество образованных людей-книжников, он основал еще одну миссию, которая со временем успешно развилась. Было обращено в христианство множество людей. И что было более важно для его будущего дела – в круг иезуитов было привлечено большое количество влиятельных людей города, которые заинтересовались не только философскими, но и духовными иссказиями христианства, которое Риччи никогда не прекращал пропагандировать в различных (размытых и гибких) формах. Большинство неофитов из среды высшего класса были пойманы на крючок науки, которой их заинтересовывал проповедник, и вполне безболезненно переходили после к более отвлеченным материям христианской мысли. Одно из наиболее знаменитых произведений Риччи на китайском языке называется «О дружбе», и оно было написано именно в это время в форме диалога между самим миссионером и китайским ученым. Трактат стал почти классическим и много раз переиздавался самими китайцами. «О дружбе» стал первой оригинальной книгой, написанной на китайском языке европейцем, которую издали в Китае для продажи.

Перспектива дальнейшего развития ордена в Китае казалась достаточно светлой для братьев, которых время от времени присылали из Макао, чтобы присоединиться к Риччи в Нанкине. Однако через все то, что было написано Риччи в тот период, проглядывает его неудовлетворенность, так как он более чем когда-либо был уверен, что ответ на вопрос о судьбах христианства в Китае лежит только в Пекине. Неудача его первой попытки достичь столицы только лишь обострила его желание и волю вернуться туда для того, чтобы выполнить главную цель его работы.

После смерти японского сёгуна Хидэёси в 1598 г. разрушительная война между Китаем и Японией в Корее прекратилась. Но Китаю не удалось выиграть ее ни в одном из мыслимых смыслов. Несмотря на сотни тысяч солдат, принимавших участие в боевых действиях, на миллионы затраченных лянов серебра, китайская армия по своей организации не могла сравниться с японской, и лишь кончина сёгуна Хидэёси спасла положение. Китай вынес из войны опустошенную казну, а Корея – раны, от которых она так полностью и не оправилась. Настала пора евнухов вос-

пользоваться ситуацией. Тысячи евнухов, погрязших в коррупции и несанкционированных вымогательствах, облеченные распоряжениями императора и без оных, кинулись в провинции Китая, выжимая деньги под любым мыслимым предлогом, который могли изобрести. Лишь малая часть полученного дохода попадала в пекинскую казну. Теперь власть в Китае лишь в ограниченной степени находилась в руках императора и только иногда в руках основных министров государства. Евнухи заправляли всем. Император Ваньли, который вступил на трон тридцатью шестью годами раньше описываемых событий в возрасте девяти лет, был воспитан и обучен исключительно евнухами. Он так и оставался под их влиянием, а в последние 20 лет своего правления отказался даже от попыток имитировать управление государством через традиционные официальные каналы, позволяя евнухам и любимым наложницам управлять всеми делами страны.

Риччи был в общих чертах знаком с этой ситуацией, но он, конечно же, не мог провидеть, насколько Минская династия была близка к своему концу. Во время своего второго путешествия в Пекин ему пришлось познать истинный смысл и объем влияния евнухов в стране.

К первому году XVII в. он собрал все рекомендации, какие мог добыть, и совершенно необходимые подарки, представлявшие собой европейские предметы, незнакомые китайцам, и организовал максимально безопасную транспортировку груза из Нанкина в Пекин. 18 мая 1600 г. Риччи выехал по уже знакомому ему пути на север – по Великому каналу из Нанкина в Пекин, запасшись полным комплектом всего необходимого для организации нового форпоста миссии в северной столице. Отец Риччи очень красочно описывает и Янцзы, и Хуанхэ, и Великий канал, построенный между этими величайшими водными артериями страны. Он отмечает, что европеец счел бы морской путь более кратким и безопасным, но что боязнь пиратов настолько глубоко укоренилась в сознании китайцев, что они полагают такое путешествие весьма рискованным. «... Помимо крупных городов, вдоль берегов расположено столь много поселений, деревень и домов, что можно было бы назвать весь этот путь населенным. Нигде... нет недостатка в провизии типа риса, пшеницы, мяса, рыбы, фруктов, овощей и вина... Посредством канала они... перевозят огромные количества дерева для императорских построек, бревна, колонны... особенно после того, как дворец был сожжен... ка-

ждый год южные провинции обеспечивают императора всем тем, в чем он нуждается... для того, чтобы хорошо жить в неплодородной провинции, /где находится/ Пекин»²². Риччи красочно описывает, как доставляются продукты летом, когда долгая транспортировка их по каналу могла бы испортить даже менее нежные продукты, чем те, которые шли к императорскому столу. В книге мы находим указание на хранение еды во льду для сохранения продуктов. «Не зря говорится, что в Пекине ничего не растет, но там всего хватает»²³.



Маттео Риччи. Со старинной гравюры

По Великому каналу Риччи доплыл до Линьцина, города на границе провинций Шаньдун и Хэбэй. И в этом городе он попал в тюрьму. Не в первый и не в последний раз Риччи стал разменной картой в сложной игре евнухов, использовавших диковинного европейца и то, что он возил с собой, в своих корыстных целях. В результате сложных интриг Риччи оказался практически узником влиятельнейшего евнуха Ма Тана, чья отвратительная репутация была достаточно известна иезуитам. Не обошлось без изысканных китайских издевательств, когда Ма Тан распростерся перед изображением Девы Марии, обещая ей, что он найдет для нее подобающее место в пекинском императорском дворце. Развлекая своих узников театральными и цирковыми

представлениями (актеры, канатоходцы, жонглеры и «прочие паразиты», по определению Риччи, входили в свиту Ма Тана), Ма Тан вынашивал замыслы о том, как бы получше выманиТЬ у Риччи те некитайские богатства, которыми располагал последний. Одновременно вся компания передвигалась на север, в Тяньцзин. В начале августа они достигли порта невдалеке от устья Бэйхэ, находившегося где-то в 170 км от Пекина, и там же, исполнив официальную процедуру принятия дани от представителей подданных народов, Ма Тан в конце концов забрал дары, предназначавшиеся императору, перевез их к себе домой и уехал на юг, оставив иезуитов в тяньцзинском заточении практически уже безо всяких надежд.

2. МАТТЕО РИЧЧИ В ПЕКИНЕ

В течение долгих месяцев миссионеры не имели никаких сведений о своей дальнейшей судьбе. Риччи так никогда и не узнал, что именно произошло, однако совершенно неожиданно от того же евнуха Ма Тана пришел приказ препроводить иезуитов в столицу. Вероятно, при дворе в Пекине кто-то узнал о европейцах и, в особенности, об их дарах, пропадавших в туне вдали от августейших глаз, и Ма Тан *post factum* попытался извлечь выгоду из того, что в его руках находились и люди, о которых шла речь, и информация. Евнух был разъярен, но приказ исходил от персон более влиятельных, чем он, и поэтому ему ничего не оставалось, кроме как вернуть подарки владельцам.

Риччи снова собрал свой багаж, особенно тщательно спрятав в нем фрагменты «настоящего креста», и делегация отправилась в путь уже с сопровождением, положенным для послов, везущих "дань". Таким образом, 28 января 1601 г., на 49-м году жизни и на 18-м году своего пребывания в Китае, Маттео Риччи снова приехал в Пекин, на этот раз для того, чтобы остаться в нем на те девять лет, что ему еще предстояло прожить. Уже немолодой священник видел перед собой воплощение своей самой главной мечты – приближение ко двору императора, бывшего монархом, по его оценкам, 150 миллионов китайцев²⁴.

Как гласила теория и практика, которой придерживались иезуиты, для уловления душ нации следовало в первую очередь обратить в христианство их правителя. Как бы изможден и болен ни был Маттео Риччи (а со времен Шаочжоу его преследовали приступы малярии), у него хватало сил на то, чтобы обдуманно организовать свой приезд туда, куда вели его долг и рвение миссионера.

Здесь можно было бы заметить, что Маттео Риччи был редким, если не исключительным человеком в истории взаимоотношений Запада и Востока, своеобразным идеальным ренессансным, «цельным» человеком. С этой точки зрения его не стоит сравнивать даже с Рубруком или с Монтекорвино, потому что он никогда не был игрушкой в руках более могущественных сил, заинтересованных в Китае или Востоке вообще. Он всегда оказывался хозяином ситуации не только потому, что являлся первоходцем и сам определял способы и пути достижения целей, но и потому, что его ум и вера были неколебимы. Въезжая в Пекин,

он нес с собой семена всего того полезного и в то же время опасного, что могла дать Европа другим странам.

В течение трех дней после прибытия Маттео Риччи подарки для Ваньли были переданы в Запретный город через евнухов, которые покровительствовали миссии, что не лишало ее присмотра со стороны старинного знакомца Ма Тана. Во дворце раздался выстрел из пушки, информирующий весь Пекин о том, что императору была поднесена очередная дань. После этого вокруг миссии надолго воцарилось молчание, наполненное подозрениями, слухами и неясным ожиданием. Риччи даже и не знал, что в "Минши"²⁵ появилась запись о том, что «во втором месяце /1601 г./ евнух Ма Тан из Тяньцзина прислал ко двору Ли Мадоу – человека из Западного Океана, который имел некоторые редкие дары для императора. Император послал доклад евнуха в Палату Церемоний, которая ответила: "Страны Западного Океана не имеют с нами отношений и не признают наших законов. Образы и картины /с изображением/ Императора Небес и Девы, которые Ли Мадоу предлагает в качестве дани, не представляют большой ценности. Он подносит сверток, в котором, по его утверждению, находятся кости бессмертных, как будто, когда они возносятся на небо, бессмертные не берут с собой своих костей. В похожем случае Хань Юй²⁵ сказал, что не подобает держать подобные нововведения во дворце из опасения, что они принесут несчастье. Мы советуем, таким образом, чтобы дары не принимались, и ему не было разрешено оставаться в столице. Он должен быть выслан назад в свою собственную страну"»²⁶.

Риччи ждал в течение недели, сомневаясь в способности Ваньли оценить его подарки. Половина из них носила строго религиозный характер: там был требник в шитом золотом переплете, крест, украшенный драгоценными камнями и содержащий моши святых, четыре Евангелия. Остальное было подобрано с расчетом на то, чтобы заинтересовать новизной – большие часы, приводимые в действие гилями, маленькие заводные золотые часы, две хрустальные призмы, которые пользовались таким большим успехом везде, где бы их ни показывали, клавикорды, двое песочных часов, рог носорога, которому приписывали целебные свойства, и европейская ткань. Через некоторое время Риччи внезапно был призван во дворец. Приказ пришел от самого Ваньли. Большие часы перестали отбивать время; для того чтобы они вновь заработали, потребовалось вмешательство дарителя. После

всех тех лет, которые были потрачены на то, чтобы приблизиться к трону, Риччи оказался на пороге своей цели только лишь для того, чтобы завести часы. Во многом этот начальный эпизод оказался симптоматичным для судеб иезуитов в Пекине, где им еще долгие годы предстояло служить «по научно-технической части», а не в идейной сфере, как они того чаяли. В любом случае, Маттео Риччи сумел извлечь максимум выгод из представившегося ему случая.



Император Ванли династии Мин

Эскортируемые отрядом евнухов Риччи и Пантойя (*Pantoja*, священник, который присоединился к нему ранее) были внесены в ворота Запретного города – Гугуна, первыми открыв тот узкий коридор, по которому в течение двух веков суждено было осуществлять связь между Западом и Востоком в столице Срединного государства. Они были первыми европейцами, проникшими внутрь дворца в Минское время.

Забота о часах была передана во дворце придворным математикам, попечению которых на целых три дня и вверили Риччи для того, чтобы он восстановил целостность часов. За этот срок Риччи не только пришлось изобрести китайские наименования для каждой части часов, но и, разобрав их, собрать снова. Конечно же, он объяснил, что через определенные промежутки времени часы необходимо заводить. На протяжении трехдневного пребывания во дворце Ванли буквально забросал Маттео Риччи вопросами обо всем, что его интересовало в незнакомой стране, из которой был родом итальянский иезуит. Вопросы передавались через слуг и касались многих сторон жизни: традиций, плодородия земли, одежды, архитектуры, драгоценных камней, брака и церемоний свадьбы и похорон. Когда же по истечении трех дней Ванли послал за своими часами, евнухи впали в панику, клянясь, что могут потерять головы, если не будут способны поддерживать часы в должном состоянии.

Оказалось, что Ваньли был в восторге от того, что часы снова заходили и продолжали мелодично отбивать время. Тридцативосьмилетний император был, в сущности, узником во дворце, ведя праздное и развратное существование, наполненное постоянным и навязчивым страхом перед покушениями на его жизнь. Этот страх даже периодически мешал ему встречаться с государственными министрами. Увидев Пекин и его сердце — Гугун своими глазами, Риччи гораздо лучше представлял теперь грандиозность и трудно осуществимость задачи, которую поставил перед собой. Он понял, что реальность тогдашнего Китая едва ли благоприятствовала его целям.

Успех, который приобрели большие часы, однако, был столь велик, что Ваньли поместил меньшие в своих личных апартаментах и велел приставить к ним двух евнухов, чтобы они ежедневно за ними присматривали. Он заинтересовался личностями дарителей, но, конечно, не настолько, чтобы встретиться с ними лично. Вместо этого он приказал написать их портреты, что и было сделано. По словам самого Риччи, на этих портретах в полный рост ничто, кроме более «высоких» носов, густых бород и более широкого разреза глаз, не выдавало того, что модели были не китайцами, а немонголоидами, — в общем, иезуиты вышли не слишком похожими на себя. Посмотрев на свитки, Ваньли решил, что на них изображены сарацины (он рассудил так, увидев густые бороды), и был разубежден, лишь когда ему поведали, что иезуиты могут есть свинину.

Следующим пунктом соприкосновения стала музыка. Риччи и Пантойя заняли дом невдалеке от ворот дворца и вскоре после переезда в него приняли визит четверых дворцовых евнухов, которые выполняли функции королевских музыкантов. Их послали обучиться игре на клавикордах, так как предполагалось, что этим искусством можно овладеть за несколько дней. Пантойя учился игре именно в расчете на подобную возможность, и иезуиты вскоре посетили императорскую музыкальную школу. Евнухи, приставленные к ним, неоднократно порывались делать *коутую* и самим учителям, и клавикордам, что не могло не поразить миссионеров. Однако уроки не прошли даром, потому что на обеды к миссионерам начали приходить высокопоставленные сановники и евнухи, и постепенно они стали известны всему двору, и даже завязали дружбу с некоторыми придворными. Ученики, чрезвычайно ответственно подошедшие к овладению непростым инст-

рументом, просили, чтобы им написали к музыке слова для облегчения задачи, что Риччи и сделал, написав «Песни для клавикордов», в которых воплотил некоторые этические понятия, проиллюстрировав их цитатами из христианских авторов. Несмотря на несколько скучное звучание, эти стихи получили достаточную популярность среди образованных людей в Пекине и были напечатаны в виде нотной записи, снабженной словами, воспроизведенными как латиницей, так и китайскими иероглифами.

Тем временем Риччи пытался выйти из деликатной ситуации, в которую попал из-за вмешательства в его судьбу Ма Тана; агенты последнего продолжали приглядывать за ним повсюду. Однако, преследуя Риччи в Тяньцзине, Ма Тан перестарался: когда стало очевидным, что иезуиты добились расположения даже таких высоких сановников, как руководитель Высшего совета при императоре (он пришел к миссионерам по собственному желанию), Ма Тан начал подкупать людей, чтобы они не проговорились о происшедшем в Тяньцзине. Ситуация развивалась драматически, потому что в любом случае миссионеров поддерживали евнухи (пусть и не связанные с Ма Таном), а это вызвало недовольство Палаты Церемоний, официально ответственной за прием иностранных посольств. Эти две силы начали бороться между собой. Риччи и его компании были перемещены в Хайдунгуань, скромно обставленные помещения («дворец»), где всех послов, приехавших с данью, содержали под охраной и практически под домашним арестом до тех пор, пока их не отсылали назад в свои пределы. В этом холодном караван-сарае они могли бы застрять весьма надолго, пока чиновники делили между собой влияние на иностранцев.

И снова личность самого иезуита спасла положение. Императору было направлено несколько докладов, и постепенно положение Риччи в Пекине установилось. Император никогда не давал однозначного согласия, но он и ни разу не сказал «нет» в отношении пребывания иезуитов в Пекине. На этом шатком, но вполне рабочем основании миссионеры вернулись в свой дом и принялись осуществлять поставленные задачи.

Но прежде чем иезуиты в конце концов распрощались с Хайдунгуанем, их вызвали на аудиенцию во дворец. Этот момент часто драматизируют, изображая Риччи исполняющим положенные коуто перед пустым троном²⁷, так как Ваньли уже в течение многих лет не посещал подобные церемонии, которые давно пре-

вратились в пустую формальность, сохранявшуюся как традиция. Риччи так никогда и не видел императора Ваньли и довольно скоро отказался от неосуществимой задачи обратить его в христианство. Однако многочисленные мелкие свидетельства говорят о том, что император не желал высылки миссионеров из Пекина. В первую очередь это подтвердилось в случае с часами и клавикордами, но позже появились и другие причины. Вероятно, Ваньли доставляло определенное удовольствие держать в столице одного иностранца, своего рода заморское чудо, говорившего и писавшего на китайском языке, как китаец.

Отныне миссия получала определенное содержание (как денежное, так и продовольственное) из императорских фондов. Таков был результат дружбы с влиятельными лицами – одного из первых правил иезуитской стратегии вообще. И именно этих влиятельных лиц Риччи теперь полагал завоевывать для веры. На протяжении оставшихся лет ему сопутствовала удача. Одно время репутация иезуитской миссии была столь высока, что их дом был постоянным объектом посещений высоких правительственныех сановников и широко известных ученых. Дела миссии складывались таким образом, что большинство обращенных происходили либо из великих мира сего, либо, напротив, из массы самых беднейших.

По разным причинам ни те, ни другие при принятии христианства не так уж и много теряли, отказываясь от определенных привычек, диктовавшихся им китайским образом жизни. Если говорить о конфуцианских ученых, христианство являлось для них своего рода интеллектуальной системой проверки на прочность знакомых конфуцианских максим; бедные же китайцы получали то же самое утешение и надежду на воздаяния в загробной жизни, которые привлекли к христианству его самых первых обращенных. Что же касается среднего класса, то аудитория, симпатизировавшая христианству в нем, была наименьшей. Эти люди были большими конформистами по определению и, в отличие от беднейших слоев, им было, что терять, в случае если иезуиты впали бы в немилость. Вне зависимости от того, много или мало людей было уловлено сетями проповедников новой для Китая веры, нельзя не признать: то, что хоть кто-то обратил свой взор в сторону новой религиозной практики, было целиком и полностью заслугой Риччи как личности, заслугой его таланта проповедника и исповедуемого им метода культурной аккомодации.

Риччи удавалось сохранять ровные рабочие и дружественные отношения со всеми – как с дворцовыми евнухами, к которым он был вправе приходить в любой момент по желанию, так и с резко оппозиционными им официальными лицами. Трудно представить, чтобы кто-либо другой, лишенный присущих ему талантов терпимости и умения использовать людей (при изначально добром к ним отношении), мог бы поддерживать подобный баланс.

Ничто так ярко не демонстрирует блестящие дарования Риччи, как его взгляды на освященные временем традиции поклонения предкам и почитания Конфуция. По его мнению, ни первая традиция, ни вторая не были проявлениями идолопоклонничества. По словам самого Риччи, его взгляд основывался на изучении классических текстов, в которых он не нашел ни следа идолопоклонничества и суеверий. Обе традиции были лишь формами почитания основ общества, не больше. По этой причине обе традиции, по его мнению, не вступали в противоречие с христианством.

Однако, занимая эту позицию и опираясь на классические сочинения, он недооценивал традиционные комментарии к тем же самым книгам, которые имели почти столь же высокий статус и авторитет в китайском сознании. Другие иезуиты – и при его жизни и после – не преминули указать на этот момент, и этот предмет стал основой знаменитого «спорта о ритуале», которому в результате было суждено уничтожить всю работу иезуитов в Китае. В текстах комментариев к канонам отношение к церемониям поклонения предкам можно сравнить с настоящим культом. Вопрос так и не удалось снять, хотя сам Риччи считал эти церемонии простым проявлением уважения, но не суеверием. Он также полагал, что по мере углубления обращенного в христианскую догму подобные традиции станут носить все более светский характер. Влияние его личности и последовавшее назначение его главой Китайской миссии (ныне выделенной из общей Восточной миссии) помогли принять его точку зрения, пока он был жив. Риччи полагал, что можно было «интерпретировать некоторые двусмысленные тексты в нашу пользу». Время показало: вне зависимости от того, прав или нет был Маттео Риччи, на практике христианство могло завоевать последователей в Китае, только приняв его точку зрения.

Девять последних лет жизни Риччи в Пекине были весьма успешными для него и для миссии. Этот человек с «кудрявой бо-

родой, голубыми глазами и голосом, подобным колоколу», как отзыается о нем китайский источник²⁸, был в столице популярной личностью. Для миссии был куплен еще один дом, рядом – построена церковь, в христианство были обращены некоторые принцы крови (лишенные реальной власти, но родовитые) и их семьи, известные ученые присоединились к пастве, бедняки толпились у дверей сотнями, было крещено огромное количество брошенных новорожденных девочек, были переведены многие западные книги (например, «Элементы» Евклида, книги по математике, астрономии, гидравлике, части Библии), были написаны и напечатаны оригинальные сочинения на религиозные и этические темы. Тем временем те миссии, которые Риччи успел основать во время своего долгого продвижения в столицу, также процветали, несмотря на периодические гонения. В Шаочжоу, Нанкине и других местах было теперь гораздо проще работать, потому что влиятельные друзья Риччи в Пекине сами имели влиятельных друзей в этих городах.

3. «МАТЕМАТИКИ КОРОЛЯ»

Со своим всегдашим даром находить правильные пути Риччи задолго до того, как приехать в Пекин, понял, что одним из способов получить влияние в Китае было умение исправить китайский лунный календарь, который в течение столетий находился в запущенном состоянии. Правила, по которым производились необходимые вычисления, были давно уже утеряны, проводились чисто эмпирические замеры, которые приводили к серьезным ошибкам. Ввиду того что почти каждое важное событие в Китае приурочивалось к календарным вехам (и поэтому календарь был своего рода политическим инструментом), летосчисление было весьма серьезной и проблематичной сферой. В своем письме в Рим в 1605 г. Риччи жаловался: «У меня нет ни одной книги по астрологии (он имел в виду астрономию – точное разграничение терминов еще не было произведено в то время. – Д. Д.), но с помощью определенных умозаключений и португальских альманахов я иногда предсказываю затмения более точно, чем они. По этой причине, когда я говорю им, что у меня нет книг и... не хочу начинать исправлять их правила, мало кто верит мне. И соответственно я говорю, что если бы математики, о которых я рассказывал, приехали сюда, мы могли бы с готовностью перевести наши таблицы на китайский язык и исправить их год. Это укрепило бы нашу репутацию, шире открыло бы ворота в Китай и дало бы нам возможность жить более защищенно и свободно»²⁹. В том же письме он продолжает: «Я бы хотел еще раз попросить Ваше Преосвященство о том, о чем просил уже в течение нескольких лет, но безрезультатно... Одним из самых полезных людей, которые могли бы приехать из Рима к этому двору /в Пекин/, был бы отец... который был бы хорошим астрологом...»³⁰

В своем втором и последнем письме из Пекина в Рим Риччи снова просил о том же. Прошли годы после его смерти, когда эта просьба все же была выполнена, и соответствующим образом подготовленных священников прислали в Пекин. Когда это произошло, иезуиты завладели одним из наиболее перспективных способов укрепления своего влияния в Китае – в точности по предсказанию Маттео Риччи. В весьма драматических обстоятельствах члены "Общества Иисуса" в Пекине продемонстрировали превосходство европейской астрономической науки перед тогдашней китайской. Но именно Риччи первым увидел перспек-

тивность развития этой отрасли и направил просьбу о присылке западных астрономов, которые по прибытии в Китай сделали один из наиболее весомых вкладов в китайскую науку и жизнь.

Вклад Риччи в знания о Китае был более существенным. Во втором издании книги Хаклюйта «Основные плавания, морские путешествия, маршруты и открытия английской нации», опубликованной в 1599 г., раздел, рассказывавший о Китае, вплотную следует за материалом, уже опубликованным Алессандро Валиньяно, который в свою очередь опирался на доклады Риччи. И хотя доводы Риччи в старом споре об идентификации «Катая» Марко Поло и Китая не появились в печати вплоть до его смерти, именно они в результате положили конец этим сомнениям. Его описание путешествия брата Бенто Гоэса, который умер на дальних западных рубежах Китая в финале многосложного пути из Агры в Индии, раз и навсегда доказало то, что Риччи сам для себя уже решил: «Катай» Марко Поло был, в сущности, тем самым Китаем, который знал он.

Но, возможно, наибольшее влияние на знания европейцев о Китае оказала публикация в 1615 г. дневников Риччи, переведенных на латынь и опубликованных Триго. Эта книга вскоре появилась на французском, немецком, испанском и итальянском языках, а отрывки из нее были использованы в *«Purchas His Pilgrims»*, опубликованной в 1625 г. по-английский. К великому сожалению, огромное количество точной и полезной информации из дневников Маттео Риччи недостаточно хорошо было введено в оборот теми, кто в ближайшее после него время пытался устанавливать или поддерживать отношения с Китаем. Единственными, кто смог извлечь практическую пользу из написанного Риччи, за столетие, последовавшее после его смерти, были сами иезуиты. Остальной западный мир оставался по-прежнему верен Катаю Марко Поло. По счастью, для западных наблюдателей Китай являлся мало изменяющейся цивилизацией, где базовые радикальные изменения были редки, и поэтому свидетельства очевидцев со временем устаревали минимально.

Риччи больше интересовался людьми, чем вещами, хотя в его дневниках можно найти массу прекрасных описаний самых различных предметов и тем – от китайского лака до строительства. Личности и возможности их обращения в христианство поглощали его воображение значительно сильнее, чем помпезность минского

Пекина, а философия Китая и его собственная попытка вплести в нее христианскую религию занимала его мысли гораздо больше, чем красоты и особенности китайского пейзажа. Будучи целеустремленным человеком, Риччи, тем не менее, не был «упертым». Губернатор одной провинции как-то сказал о нем: «Риччи так долго был в Китае, что он уже больше не иностранец, а китаец»³¹. Это было почти полной правдой. Риччи был первым и во многих смыслах лучшим из всех тех, кто последовал за ним; он был преданным Китаю (или, скорее, своей собственной концепции – какими должны были быть китайцы) человеком, который уже наполовину стал неевропейцем и нашел свой второй дом на Востоке.

В своем последнем, датированном февралем 1609 г., письме в Рим Риччи снова подчеркнул важность присылки в Китай людей «не только хороших, но также талантливых, так как мы имеем дело с людьми как умными, так и учеными»³². Те, кого обратил в христианство Маттео Риччи, и были в основном именно такими людьми.

Ближайшим другом итальянского иезуита среди китайцев был Сюй Гуанчжи, блестящий ученый, которого отец Каттанео (*Cattaneo*) окрестил в Нанкине Павлом. В 1601 г. Павел Сюй приехал в Пекин сдавать императорские экзамены, которые проводились в столице каждый третий год. Будущая элита китайской бюрократической машины выбиралась из числа тех, кто успешно сдавал эти экзамены. Сюй вышел седьмым из этого испытания, но ввиду некоей чисто технической ошибки не попал в число избранных. Из-за этого он был вынужден ждать еще три года до следующей экзаменационной сессии в 1604 г., когда снова приехал в Пекин, заново сдал экзамены и был официально утвержден. Воодушевленный Риччи, Сюй выдержал после еще более суровый экзамен, который помог ему занять место в императорской Академии. Отныне он мог претендовать на такие ключевые посты в высших эшелонах государственной машины, как пост официального историка, составителя императорских указов или же, что было намного важнее для Риччи, – на пост учителя императорских сыновей. Сюй был человеком выдающегося интеллекта и живого ума. Он стал советником и своего рода защитником иезуитской миссии. Через его посредничество Риччи познакомился с сотнями чиновников из всего Китая, которые приезжали в Пекин. Эти знакомства давали ему возможность облегчить жизнь миссиям, основанным в китайских провинциях. Павел Сюй как-то сказал о Риччи: «У нас сейчас есть благородный господин

(цюньцзы), высокоученый и великий, который принес нам моральный завет для совершенства...»³³ Вдвоем Риччи и Сюй перевели на китайский язык «Элементы» Евклида. Из всех знакомых Риччи только лишь Сюй и еще один обращенный, Ли Шицзао, смогли овладеть предметом.



*Маттео Риччи со своим китайским другом и крестником
Павлом Сюй*

Однако счастливое сотрудничество Риччи с Павлом Сюем было прервано в 1607 г., когда умер отец последнего, и сын был вынужден по традиции отойти от общественной жизни и уехать в провинцию, чтобы провести там три года, справляя траур по усопшему родителю. К счастью для Риччи, который располагал влиятельными друзьями, в то же самое время к пекинской миссии присоединился отец Сабатино де Урсис (*Sabatino de Ursis*), заменивший

Пантойю, с которым Риччи было довольно-таки трудно ладить. Новый священник приехал с юга Италии, и впервые за многие годы у руководителя миссии появился европейский товарищ, подавивший ему тепло и человечность настоящей дружбы, некто, с кем он мог бы поговорить по-итальянски. Их дружба скоро упрочилась и поддерживала Риччи в последние годы его жизни.

Надо отметить и еще одного человека, выдающегося мыслителя Ли Шицзао, окрещенного Львом (*Leo*), который как раз и смог разобраться в Евклиде. Он сдал свои экзамены в 1598 г. в возрасте 33 лет, заняв восьмую позицию в списке, и был назначен в Министерство общественных работ в Пекине. Риччи познакомился с ним вскоре после его приезда в столицу, и их дружба с тех пор никогда не ослабевала. В течение девяти лет Риччи боролся за обращение Ли в христианство, но безуспешно – не потому, что тот не принимал христианской доктрины, а из-за того, что не мог отказаться от своих наложниц. Ли был географом и некогда опубликовал карту мира, на которой был изображен один лишь Китай. Карты итальянского друга открыли ему глаза на географическую реальность, и именно Ли Шицзао был тем, ради кого Риччи сделал грандиозную настенную проекцию карты под два метра высотой и о шести панелях, отображавшую глобальный образ Земли. Он также перевел одну из книг Клавия и первый ввел в культурный оборот в Китае книгу английского автора Джона Холирудза – «Трактат о сферах» (*John Holyroods. «Tractatus de Sphaera»*), к которому Риччи написал стихотворение. Стихотворение было озаглавлено «Трактат о созвездиях», и в нем двадцати восьми созвездиям китайского неба давались четкие характеристики в форме легко запоминающегося рифмованного произведения. Незадолго до смерти Риччи Ли Шицзао все же отказался от своих наложниц и был наконец крещен.

К зиме 1609 г. Маттео Риччи, прежде всего состарившийся и совершенно седой, почувствовал, что его силы иссякают. Но несмотря на то, что он чувствовал упадок своих сил, он продолжал расходовать их с той же щедростью и упорством, как делал это с самого первого момента, когда вступил на землю Китая. Триго пишет, что однажды, 3 мая 1610 г., «когда отец Риччи вернулся в дом миссии весьма утомленным после бесед с посетителями при дворе, он прилег на кровать, чтобы отдохнуть. Сначала отцы подумали, что у него случился приступ мигрени, которой он

был подвержен... Когда его спросили об этом, он сказал, что это было что-то совсем другое и поведал им, что он смертельно устал до полного изнеможения, но казался настолько мало озабоченным этим, что когда один из них спросил его, как он себя чувствует, он сказал: "Как раз сейчас я пребывал в сомнении насчет того, какую из двух вещей я бы предпочел – принять свое вечное вознаграждение, которое недалеко, или же продолжать рутину ежедневных забот в этой христианской миссии"³⁴.

Лев Ли прислал своего личного врача, а отцы созвали консилиум из шести лучших медиков Пекина. Их предписания уже не могли помочь умирающему Риччи: «Единственным, кто был удовлетворен *ею\медициной* был сам пациент, который чувствовал, что приближается к концу своих трудов. Из-за этого он казался особенно счастливым, и его почти радостное состояние облегчало горе и отцов, и обращенных. На шестой день своей болезни он полностью исповедовался, и отец, который принимал исповедь, был столь впечатлен его благостным настроем, что сказал, будто за всю свою жизнь не испытывал большего духовного удовлетворения, чем то, которое исходило от мягкости и невинности души отца Маттео»³⁵.

Вскоре после этого, когда коллеги и ученики приблизились к нему за благословением, «он собрал всю свою силу и без чьей-либо помощи встал с постели и преклонил колени на полу». Двумя днями позже он попросил всех собраться по экстренному поводу. Его практически последними словами, адресованными сбравшимся отцам, были: «Я оставляю вас на пороге открытой двери, которая ведет к великому вознаграждению, но его можно достичь, лишь приложив большие труды и избежав многих опасностей». Ближе к вечеру 11 марта, сидя в кровати, он закрыл глаза, «как будто заснув... Отец Маттео Риччи умер»³⁶.

Гроб для тела Маттео Риччи был предоставлен Львом Ли, участок земли был пожертвован самим императором Ваньли в ответ на доклад, поданный Львом Ли. Павел Сюй принимал участие в похоронах. Стела над могилой гласила: «Человеку, который приобрел известность за справедливость и написал прекрасные книги. Ли Мадоу, человеку с Великого Запада. Воззвиг Хуан Чиши, губернатор столичного города Пекина»³⁷.

Так, возвеличенный самими китайцами Маттео Риччи был положен на покой на христианском кладбище за городскими стенами. Он был одним из благороднейших людей Пекина, подлин-

ным гражданином этого богатейшего и, может быть, одного из прекраснейших городов мира в XVII в. Ни одного из его последователей в Китае нельзя поставить рядом с ним ни по отпущенными им способностям, ни по тому благоговейному отношению к стране пребывания, которое демонстрировал Риччи.

В 1610 г., когда отец Маттео Риччи умер, император Ваньли по-прежнему занимал Трон дракона – если не фактически, то хотя бы номинально. Не имеющий никакой существенной власти человек продолжал «издавать» указы, которые подписывали его именем, претендуя на то, что они могут регулировать дела практически распадающегося государства. Ни пекинская администрация, ни сам император уже, в сущности, ничего не решали. Никому из наследников Ваньли так и не удалось вновь взять в свои руки эту власть. История снова подтверждала старую истину о династии, теряющей Небесный мандат на правление.

Когда российский посол Иван Петлин и его компаньоны вернулись в Тобольск практически ни с чем, иезуиты, пользуясь политическим наследством Риччи, все еще работали в Пекине. Теперь их возглавлял Лонгобарди, назначенный преемником Риччи. Это был достаточно мужественный и весьма умный человек с несколько, впрочем, узким взглядом на вещи. Его отношение к проблеме китайских ритуалов при жизни Маттео Риччи совпадало с мнением последнего, однако позднее он пришел к противоположному мнению, что христиане не должны идти на компромиссы с конфуцианцами даже в вопросе о соблюдении ритуалов, связанных с почитанием предков. Подобное изменение позиции сильно затрудняло обращение новых китайцев в христианство, о чём миссионер более позднего времени Хюк (*Huc*) сказал с чувством: «Есть в характере этого народа меланхолия, по поверхности которой христианская правда может только скользить!»³⁸

Лонгобарди был уже немолод и в 1654 г. умер в Пекине в возрасте 98 лет. Истинным последователем и преемником Риччи стал знаменитый *Адам Шалль фон Белл* (*Adam Schall von Bell*, 1591–1666), прибывший в Пекин в 1622 г.

За те 34 года, что прошли между смертью Риччи и падением династии Мин, на головы иезуитов и людей, обращенных ими, пали преследования, продолжавшиеся около 12 лет. К 1620 г. влияние и сила иезуитских миссий в различных частях Китая сильно возросли. Самые любимые ученики Риччи Павел Сюй и

Лео Ли покинули Пекин, и каждый основал миссию в своем родном городе. Они увеличили влияние иезуитов на местном, а затем и на централизованном уровне, и изменили в их пользу отношение к миссии со стороны властей. В своей работе «История Христианских миссий в Китае» Кеннет Латуретт³⁹ оценивает количество христиан, обращенных в Китае после падения Мин, в 150 тыс. человек. Однако пока не представляется возможным проверить эти цифры: эта оценка с одинаковым успехом может относиться к количеству христиан, обращенных в Китае со времени основания миссии, как рассматривает ее епископ Стивен Нил⁴⁰. Отчасти впечатление, которое эти цифры произвели на власти, отчасти некоторые злоупотребления отцов-иезуитов, а отчасти и постоянное недоверие китайцев к иностранцам и вызвали преследования ордена.

Приведем небольшой пример. В 1615 г. в Нанкине работали отцы Семедо (*Semedo*) и Ваньони (*Vagnoni*). В том же году прославленный конфуцианский ученый по имени Шэнь Цзуй был назначен на пост представителя Палаты ритуалов в этом же городе. Этот человек невзлюбил христиан, потому что почувствовал себя униженным их аргументацией в вопросах религии. Он представил дважды доклад, в котором говорил, что проповеди Семедо в Нанкине шли вразрез с китайской традицией, даже с китайской концепцией Неба, что, по сути, было абсолютно верно. В результате в августе 1616 г. Семедо и Ваньони были брошены в тюрьму, где Ваньони избили. В течение года они оставались в застенке, пока Шэнь Цзуй не получил указ о высылке всех иезуитов из Китая.

«Они посадили нас в узкие деревянные клетки, — пишет Семедо, — приковали за шею и сковали запястья, наша одежда и волосы были растрепаны, чтобы показать, что мы иностранцы и варвары. Запертые, подобно зверям, 30 апреля 1617 г. мы были поставлены перед судом; клетки были запечатаны императорской печатью. Перед нами несли три большие таблички с указом, в котором китайцев предупреждали, чтобы они не вступали с нами ни в какие отношения»⁴¹. В течение 30-дневного путешествия в Макао они таким образом содержались в клетках, которые провозили так, чтобы толпа могла их видеть. Тем временем нанкинская миссия была уничтожена, а в Пекине Лонгобарди и другие буквально ушли в подполье.

Однако триумф Шэнь Цзуя был недолог: в том же 1617 г. он впал в немилость. Иезуиты снова проникли в страну лишь для того,

чтобы четырьмя годами позже, в 1621 г., столкнуться с тем, что их гонитель снова возвысился. Они снова ушли в бега, а большое количество нанкинских христиан было подвергнуто пыткам.

История постоянных гонений на иезуитов в эти годы является хроникой противоречивых свидетельств. Лишь ближе к 1622 г. клокотание антихристианских чувств начало стихать. Преследования иезуитов в начале XVII в., казалось, были вызваны сочетанием факторов, во многом порожденных идеей о том, что китайский образ жизни подвергался угрозе нарушения со стороны иностранцев. То, чему пытались учить отцы – их религия – казалось вызовом, брошенным конфуцианской ортодоксальности, которая правила сотни лет.

В течение этих десяти лет случались и другие прецеденты, подливавшие масла в огонь ксенофобии. Вскоре после смерти Риччи макаоские португальцы начали при помощи иезуитов возводить крепости для защиты от голландцев, потому что к тому времени мощь португальцев на Востоке начинала сходить на нет, тогда как голландская, напротив, – набирала силу. Новый форт и напугал, и расстроил китайцев. Они полагали, что он представляет некую угрозу для Китая. По мере роста фортификационного сооружения ситуация накалялась.

Голландцы уже попали в поле внимания китайцев, когда в 1602 г. и в 1604 г. их попытки торговать в Кантоне были пресечены португальцами. Но в 1607 г., по свидетельству династийной истории "Минши", голландцы ясно продемонстрировали свои намерения: «В Одиннадцатом месяце Сюй Сюцзу, вице-губернатор Фузяни, доложил двору, что хунмао (рыжебородые) убили нескольких китайских купцов и захватили их суда, и что после они высадились, по-видимому, пытаясь обосноваться на суше».⁴² Название хунмао – рыжеволосые применялось к голландцам, а позже – и к англичанам, а так как рыжие волосы являются отличительным знаком дьяволов в буддийском аду, термин «иностранные дьяволы» так же, как уже существовавший «заморские дьяволы», широко вошел в употребление. Голландцев постепенно вытеснили, но их агрессивность осталась в памяти.

Для китайцев ситуация оставалась далеко не ясной, так как они не могли четко различать иностранцев и не понимали, что португальцы не меньше их самих хотели бы избавиться от голландского присутствия на юге Китая. Голландцы угрожали португальской монополии в выгодной торговле с Китаем и составля-

ли протестантскую угрозу в проповеди христианства для иезуитов, что и объясняет предоставление иезуитами помощи португальцам Макао при строительстве крепости. В описанном случае высокий китайский сановник посетил Макао и воочию убедился, что бастоны возводились для того, чтобы всего лишь отражать атаки с моря. Китайцы временно успокоились.

В течение этих лет положение иезуитов в распадающемся Китае изменялось от плохого к худшему. Некоторые люди в высшем эшелоне хорошо представляли, что объединение маньчжурских племен к северу от Великой Китайской стены представляло значительную угрозу, что ведомые ханом Нурхаци племена рано или поздно вступили бы в Китай. Смерть Ваньли, правление его наследника, которое длилось один месяц, появление следующего императора – Тяньчжи ничего не изменили в ситуации; разброд, царивший в государственном управлении и администрации, остановить было уже нельзя.

В 1620 г. Павел Сюй сумел пригласить некоторых португальских заводчиков-производителей пушек, чтобы вооружить китайские армии современным оружием и оказать отпор маньчжурам, но общественное мнение в Китае по-прежнему противодействовало всему, что делалось иностранцами, и производители были высланы. В 1622 г. голландцы атаковали Макао, были отбиты и осели на Формозе, тогда еще не являвшейся частью китайской империи. В том же году серьезные нападения маньчжур на севере совпали с восстанием на юге страны. С этого времени и до падения Мин в Китае бушевала гражданская война.

В то время как последние Минские правители сменяли друг друга в Запретном Городе, в Пекине, в Европе тоже многое менялось. Карл I некрепко сидел на своем троне в Англии, и его роднила с монархами-современниками династии Мин нехватка денежных средств. В 1610 г. в Италии увидела свет книга Галилея «Посланник звезд», в которой была развита гелиоцентрическая система в противовес геоцентрической, столь популярной и в Европе, и в Китае в то время. Наиболее продвинутые мыслители из среды иезуитов с интересом изучали и саму работу Галилея, и его методы доказательства, несмотря на то, что в 1616 г. Римская церковь осудила теорию как еретическую. Книга, однако, уже успела стать предметом оживленных дискуссий среди пекинских иезуитов.

И здесь мы не можем не упомянуть о втором важнейшем аспекте работы иезуитов в самом центре Срединной империи – об их выдающейся деятельности пропагандистов европейских научных достижений. Вероятно, сама неустойчивость вековой китайской системы естественно-научных познаний в описываемое время и помогла иезуитам воспользоваться брешами в стене для того, чтобы привить там первые ростки западной науки.

Мы помним, что еще до приезда в Пекин Маттео Риччи многажды просил римское начальство прислать в Китай астрономов. И ныне, после возвращения Триго из Италии в 1619 г., ко двору прибыли два высокообразованных священника – *Адам Шалль фон Белл* (*Adam Schall von Bell*) и Иоанн Шрэк (*Joan Schreck*), или *Терентиус* (*Terrentius*), как его чаще называли. Они прибыли в Пекин в 1622 г. Всего лишь четыре года спустя Шалль опубликовал здесь первое описание телескопа Галилея на китайском языке.



Адам Шалль в своем кабинете

Характерен тщательный подбор аргументов, с помощью которых ученые и легко адаптирующиеся иезуиты не пропустили возможности ввести в китайскую жизнь нечто новое. Так, среди

преимуществ, описанных Шаллем, был тот факт, что «сейчас с телескопом нет больше ни маленьких, ни удаленных объектов. \...\ И небо, и земля становятся частью нашего поля видимости. На горах или в море... любой сможет увидеть раньше других вторжение разбойников или пиратов. \...\ Это действительно инструмент, который на удивление обостряет зрение, и это – удовольствие для ученого»⁴³.

Телескоп стал наиболее перспективным научным орудием иезуитов в Пекине. Иллюстрации в тексте Шалля рисовали телескоп, а также некоторые «божественные откровения», которые он мог с его помощью обнаружить – созвездия, знакомые китайцам с древности, но ныне впервые видимые на драматическом приближении и в подробностях: В последней главе книги были описаны оптические компоненты телескопа, что, естественно, было не вполне понятно большинству китайцев того времени.

Однако год спустя китайский ученый-христианин Филипп Ван Чэнь использовал выкладки Шалля в собственной книге, названной «Иллюстрированные объяснения инструментов и механики Дальнего Запада». В книге он подчеркнул практическое значение использования телескопа: «Если бы неожиданно разразилось вооруженное восстание, днем ли, или ночью... любой мог бы посмотреть... на место расположения врага, на лагерь, на людей, на лошадей, на то, как вооружена армия... готова она или нет, а также удобно ли она расположена для того, чтобы разрядить в ее сторону пушку»⁴⁴. Предводители маньчжурских войск, собиравшихся за Великой Китайской стеной, ничего не знали ни о телескопе, ни о его возможном использовании против нападавших. Довольно мало времени оставалось до того момента, когда они прорвутся на территорию внутреннего Китая и обоснуются в Пекине.

Терентиус ненамного отставал от Шалля. В 1628 г. он напечатал на китайском языке трактат о движении звезд и планет, в котором без обиняков повесил на старую астрономию ярлык «фантазии». Он наглядно показал, как с помощью телескопа возможно увидеть недостатки этих древних заблуждений, утверждал, что Венера и Меркурий являются телами, обращающимися вокруг Солнца, которое в свою очередь вовсе не покоятся в твердых кристаллических слоях, образующих небо (по прежним убеждениям европейцев, а не китайцев). Имея возможность взглянуться через линзы телескопа в отдаленные небесные тела и воочию убедиться в их округлости, некоторые китайцы смогли убедиться в

правдивости карт Маттео Риччи, базировавшихся на императиве шарообразности Земли. Более того, китайцы уже с гораздо большим доверием приняли к сведению тот глобус с абрисом суши и океанов, который был в 1623 г. выполнен в Ханчжоу Лонгобарди и Диасом с использованием китайской эмали.

«Момент истины» наступил, когда в Пекине ожидалось солнечное затмение. Оно должно было произойти 21 июня 1629 г. Как обычно, ответственные за небесные предсказания при дворе астрономы из соответствующей Палаты получили официальное указание предоставить свои расчеты. (Истинное объяснение затмений, а именно тот факт, что одно небесное тело закрывается другим, находящимся между ним и Землей, было обнаружено китайцами в I в. н. э., и все же к феномену по-прежнему относились как к дурному знамению). Китайцы и мусульмане – эксперты Палаты предсказали, что затмение произойдет в 10 час. 30 мин. и продлится два часа. Иезуиты вычислили, что оно должно начаться на час позже, в 11 час. 30 мин. и продлиться не более двух минут. Затмение произошло в точно предсказанное иезуитами время.

Двумя днями позже высшие сановники государства представили императору доклад, превозносивший выдающихся западных астрономов и высоко оценивавший работу иезуитов. Двумя месяцами позже Палата Церемоний, главой которой к тому времени стал Павел Сюй, представила трону доклад о возможных исправлениях и изменениях в лунном календаре, который страдал существенными неточностями в течение уже 360 лет. Наконец 1 сентября появился императорский указ, вверявший проведение реформы календаря иезуитам. Спустя две недели Павел Сюй в сотрудничестве с Терентиусом изложил долгосрочную программу по переводу западной научной литературы по математике, оптике, гидравлике и даже музыке для сооружения десятков современных инструментов для нужд астрономии и изменения счисления времени. И конечно же, они высказывались за постройку телескопов. Интеллектуальные круги Пекина были охвачены живым энтузиазмом. Применение западной астрономии начало открывать доселе закрытые двери восприятий. Писалось все больше похвальных отзывов-евлогий в адрес западной науки и мастерства иезуитов. В Китае появились даже некоторые совершенно не конфуцианские трактаты.

Однако история Востока и Запада переплеталась не совсем так, как порой можно и хотелось бы предвидеть. Папа Павел V осу-

дил проведение китайской миссии мессы на китайском языке, а не на латыни. К 1632 г. Галилео Галилей, изобретатель того самого телескопа, который получил огромную популярность в Китае и в конечном счете служил подспорьем пропаганде христианства в Пекине, находился под следствием в Риме, почти готовый отречься от своих открытий в пользу католической ортодоксальности. Далеко на Востоке, в Пекине, отец Семедо, которому предстояло сделаться историографом иезуитов в Китае, добавил интересную запись к своим переводам знаменитого «Нестореанского Камня». Внезапно были обнаружены свидетельства существования множества христиан в Небесной империи в древние времена. Надпись делала очевидным тот факт, что к стародавним христианам относились с большим уважением. Дело проповеди христианства снова несколько продвинулось. Павел Сюй, сановник-христианин, был назначен руководителем Палаты Церемоний – Либу.

Однако были и иные факторы, которые толкали развитие сюжета в другом направлении. По иронии судьбы, за несколько месяцев до того, как император стал обладателем своего личного телескопа (в 1636 г.), от владения которым он испытывал глубочайшее удовольствие, в определенных кругах зародилось резко негативное отношение к тем географическим принципам, которым обучал своих слушателей Маттео Риччи при помощи знаменитых карт. Как раз в тот самый момент, когда китайцы были достаточно подготовлены, чтобы принять те постулаты Маттео Риччи, которые можно было подтвердить использованием телескопа, его вклад в знания китайцев о западной науке подпал под огонь местных критиков:

«В последнее время Маттео Риччи использовал некоторые ложные учения глупых людей, а ученые единодушно верили ему. \...\ Карта мира, которую он сделал, содержит элементы легендарного и таинственного и является попыткой обмануть людей в вещах, в которых они лично не могут удостовериться. Это в действительности похоже на прием художника, который изображает привидения на своих картинах. \...\ Возьмите, например, положение Китая на карте. Он размещает его не в центре, а слегка на запад. \...\ Это далеко от правды, потому что Китай должен располагаться в центре мира, что можно доказать одним тем фактом, что мы можем видеть Северную Звезду, стоящую в зените Небес в полночь. \...\ Те, кто верят ему, говорят, что люди его страны много путешествуют в дальние страны, но описанная ошибка,

конечно же, не могла быть сделана человеком, много путешествовавшим»⁴⁵.

Корни и этого и других подобных наскоков были двойственного происхождения: во-первых, критиков Риччи возмутила попытка расположить Срединное государство не на центральном месте среди других стран в мире; во-вторых, обвинители с упорством придерживались стаинных предрассудков, которые сами китайские астрономы могли бы, по размышлении, назвать ложными. Однако единственно серьезными учеными в Китае считались ученые-книжники в области философии и морали, и если некоторые из них иногда интересовались точными науками, в огромном своем большинстве они не доверяли ни ей, ни ее свидетельствам. Закоснелый традиционализм снова начинал поднимать голову перед угрозой наступления каких-то иностранцев и их чуждых идей. Не только христианство «скользило по поверхности» китайской жизни, как сказал аббат Хюк⁴⁶, но и европейская наука не могла рассчитывать на то, чтобы проникнуть вглубь этой жизни, хотя бы интеллектуальной ее составляющей.

И словно для того, чтобы поддержать китайских традиционалистов, Римская церковь в Италии уже прокляла те добавления к теории Коперника, которые сделал Галилей. Вторым действием Римской церкви в это время (в 1633 г.) была булла, открывшая Китай для проповеди миссионерами всех орденов. Одним росчерком пера Святейшего Папы иезуиты лишились своей монополии на исключительное влияние в Китае, хотя и добились его сами, без какой-либо помощи. Вполне естественно, что являясь первоходцами, понесшими на своем сложном пути много потерь, они были недовольны буллой. Поэтому, когда в Китай прибыли доминиканцы, иезуиты внешне приняли их достаточно любезно, однако за их спиной делали многочисленные попытки выбить почву из-под ног представителей этого ордена. Так среди европейцев установилась практика ведения закулисных игр друг против друга, впервые за всю историю их активного присутствия в Китае.

Однако как бы революционно ни выглядели для китайцев выкладки по астрономии, демонстрировавшиеся иезуитами, сколь бы блестящим ни было проведенное ими реформирование китайского лунного календаря, существует подозрение, что иезуиты намеренно не полностью обнародовали те знания о гелиоцентрической схеме устройства мира, которыми обладали, посвящая китайцев в то, что было вчерашним днем европейской

астрономии; по иронии судьбы это происходило именно тогда, когда Коперник и Галилей произвели прорыв в науку будущего. Иезуиты удовлетворялись тем, что учили китайцев, будто только другие планеты вращались вокруг Солнца, будучи его спутниками, но не Земля. А ведь китайские идеи по большому счету были гораздо ближе к системе Галилея, чем эти заимствованные из устаревшей европейской традиции идеи католической ортодоксальности. Было бы только справедливо по отношению к иезуитам сказать, что их знания и интеллект все же были скованы жесткими границами христианской догмы.

Ситуация в Китае к тому времени ухудшилась. В 1629 г. маньчжуры прорвались за Великую Китайскую стену (это был год затмения, так что китайцы были подготовлены к худшему). Павел Сюй, который стал главой Палаты Церемоний в следующем году, способствовал тому, чтобы пригласить португальских солдат для обороны Пекина с севера. На этот отряд возлагались большие надежды, хотя он не был большим (около 400 человек), однако вооруженным ружьями и пушкой, по своим качествам намного превосходящими китайское оружие. Тем не менее отряд не достиг места проведения боевых действий. Купцы в Кантоне опасались, что их торговля с португальцами, ныне твердо установившаяся в Макао, могла пострадать, если бы экспедиция закончилась успехом и иностранцам предоставили привилегию торговать в других местах на побережье. Поэтому они подкупили всех, кто мог иметь какое-то влияние на решение этого вопроса при дворе, и успешно развернули широкую кампанию среди местных официальных лиц: португальский отряд не продвинул севернее Янцзы. Экспедиционный отряд был возвращен в Кантон, где купцы сами выплатили солдатам жалование и благополучно вернули их в Макао. Это была практически первая попытка использования наемников со времен династии Тан. Описанные португальские силы были, по сути, авангардом многих других наемников, которым предстояло действовать на территории Китая на протяжении смутных времен следующей династии.

Тремя годами позже закат династии Мин был уже не за горами. Восстание под предводительством Ли Цзычэна контролировало большую часть южного Китая и набирало все новую силу. Великая династия была близка к падению.

4. РАННЕЕ ИЕЗУИТСКОЕ ВЛИЯНИЕ НА КИТАЙ

Итак, первый относительно широкомасштабный культурный контакт между Китаем и Европой состоялся ближе к концу XVI в., когда иезуитские миссионеры в кильватере португальцев достигли Китая по морю. Двойная функция, которую они выполнили, хорошо известна: они не только распространяли западные научные идеи в Китае, включая элементы математики, астрономии, географии, гидравлики, календарь и производство пушек, но также представили китайские (в особенности конфуцианские) идеи в Европе. Для иезуитов оказалось более простой задачей повлиять на китайскую науку, чем на религию. Отдавая себе в этом отчет, они использовали свои научные знания как средство войти в доверие и приблизиться к китайским ученым. Хотя небольшое количество их китайских последователей-христиан и принимало участие в переводе и составлении религиозных и научных книг, большинство местных ученых, взращенных в своей этноцентристической культурной традиции, не были всерьез затронуты новыми зернами западной мысли.

Великий пионер-иезуит Маттео Риччи попытался утвердить католицизм в китайском сознании. В целом он воспринял конфуцианство в его наиболее древней форме и отверг развитие этой системы после Хань и Тан, особенно противясь нововведениям неоконфуцианства периода Сун. Он допускал правомочность существования термина *Шанди*, отображавшего название высшего божества конфуцианской классики, но не *Тайцзи* – Великий Предел неоконфуцианцев.

Космологические идеи Римской католической церкви и неоконфуцианства разнились в нескольких важных пунктах: неоконфуцианцы не признавали Создателя, или всемогущего Бога во вселенной, вместо этого они верили, что прирост существа происходит посредством *ли*, или «натурального закона». Они признали существование *синь* (сознания или сердца), которое неким образом перекликается с душой в христианстве, но они не верили, что это сознание вкладывается в человека Богом. Они полагали, что каждое человеческое существо имеет право и свободу достичь наилучшей степени своего развития, быть свободным от греха и преступления и отправиться на Небеса без помощи Бога. В то время как католики, и неоконфуцианцы пытались понять зако-

ны вселенной, осознать правду, пестовать добродетель и учить людей быть добрыми, наличие общих целей не спасало их от входления в конфликты друг с другом и соперничества.

Те китайские ученые, которые приняли и христианство, и западную науку, подобно Сюй Куанчи (1562 – 1633), считали, что западная наука преодолевала недостатки конфуцианства и замещала буддизм, и что конфуцианство и христианство могли развиваться в Китае вполне независимо друг от друга. Их готовность принять то, что предлагал Риччи, базировалась в первую очередь на рациональной оценке иезуитской философии. Один из позднеминских писателей говорит: «*Тяньчжу го* \Страна Господина Небес, т.е. католическое государство, вероятно Италия. – Д. Д.\ лежит дальше на запад от буддийского государства \Индии. – Д. Д.\. Ее народ понимает литературу и так же учен и культурен, как и китайцы. Существует некто Ли Мадоу \Маттео Риччи. – Д. Д.\, который прибыл из поименованного государства и спустя четыре года достиг границ Китая, путешествуя через Индию. Их религия поклоняется *Тяньчжу* \Господину Небес – католический термин для Бога в переводе на китайский – Д. Д.\ так же, как конфуцианцы поклоняются Кунцзы, а буддисты – Будде. Среди их книг есть одна, называемая "*Тяньчжу ши "и"* \«Истинное значение христианства», которая объясняет истину в сравнении с конфуцианством, но резко критикует теорию *сюй-у* \недеяния\ и пустоту буддизма и даосизма... Я весьма восхищен их идеями: они близки к конфуцианству, но более строги в деле убеждения общества и не напоминают при этом буддистов, которые всегда любят использовать затмленные, неточные слова, чтобы дурачить и пугать население... Он очень вежлив, когда говорит с людьми, и если пытаться с ним спорить, его аргументы неисчерпаемы. Таким образом, в зарубежных странах также есть настоящие благородные господа»⁴⁷.

Позже огнестрельное оружие и прикладная наука проложили иезуитам дорогу в Пекин, как до того это произошло с даймё в Японии. Задолго до того, как Риччи окончательно был поставлен на содержание в Пекине в 1601 г., европейское оружие было представлено в южном Китае. Но его недостаточно широко оценили вплоть до того момента, когда Япония вторглась в Корею в 1592 г. Японцы, воспользовавшиеся выгодами столь раннего импорта португальского огнестрельного оружия после 1542 г., выиграли ряд сражений в Корее, а китайцы признали необходимость

улучшения своего оружия. В 1622 г. минский император, которому уже угрожала новая маньчжурская сила из-за Великой Китайской стены, направил посла в Макао, попросив помочи иезуитов в литье пушек. На следующий год европейцы были призваны в столицу с той же самой целью. Чу Шису (Томас Чу, 1590–1651) в 1628 г. представил трону доклад с просьбой разрешить ему изучать западное искусство литья пушек и другого оружия. Он объявил, что в 1619 г. императорским указом Сюй Куанцзяо было приказано разыскать европейское оружие, и что он добыл четыре пушки. Ли Шицзао (ум. в 1630 г.) привез еще 23 из Кантона в 1621 г. Таким образом, Мины стремились получить европейские пушки для защиты против маньчжур точно так же, как маньчжурское правительство двумя столетиями позже будет заинтересовано в западных пушках и военной помощи «Непобедимой армии» в Шанхае для подавления Тайпинского восстания. Сановники двора в лице Фердинанда Вербиста и его коллег попытались призвать португальскую артиллерию и три-четыре сотни людей из Макао для отражения маньчжурского вторжения. Однако лишь командающий, Гонсалес Тедейра (*Gonzales Tedeira*), и несколько других продолжили путь в Пекин⁴⁸.

Позже, в последние годы правления династии Мин, не только иезуиты, но и другие иностранцы из Макао приезжали в Пекин как для того, чтобы делать оружие, так и для того, чтобы служить в китайских войсках. В 1639 г. Франсискус Самбиасо (*Franciscus Sambiasi*) преподнес императору много подарков, включая часы, бинокли, карты, орган, зеркало и попугая. Он представил трону доклад, обращающий внимание на необходимость располагать хорошим календарем, разрабатывать различные руды, развивать межгосударственную торговлю и покупать западное оружие. В сущности, в этом докладе содержалась программа модернизации Китая, однако династия Мин была плотно занята боевыми действиями против маньчжур, и из всех перечисленных рекомендаций император заинтересовался только календарем и оружием⁴⁹.

В то время как об обращении в римско-католическую веру таких китайских сановников, как Сюй Куанчжи и Ли Шицзао достаточно хорошо известно, тем не менее здесь остается ряд вопросов. Во-первых, какой именно аспект христианства был так тепло принят определенными учеными и членами императорской семьи, что некоторые из них были обращены в эту веру к 1640 г.? Во-

вторых, означало ли их крещение принятие основных христианских догматов или эти обращенные были побеждены лишь рационализмом, в отличие от просто веры, так как они полагали христианство менее удаленным от мирских забот, чем буддизм и даосизм?

Оппозиция иезуитам и другим западным миссионерам была мотивирована частично подозрениями, носящими характер ксенофобии, что все иностранцы – шпионы, частично этическими соображениями, которые подсказывали, что христианские религиозные отправления не соответствовали китайским церемониям, таким как: почитание Неба, предков и Конфуция, а частично – из-за профессиональной ревности, основанной на допущении, что если католицизм станет превалирующим учением в Китае, отвержение доктрин конфуцианцев, буддистов и даосов нарушит позиции их приверженцев. И неприятности начались вскоре после смерти Риччи.

Китайская буддийская верхушка всегда проявляла себя открытой оппозицией католицизму. Тем временем большинство китайских ученых также оставались в догматической оппозиции к западной религии. Не являясь поклонниками религии, они не были в восторге и от западной науки. Начиная с 1659 г., ученый Ян Куансянь (1597 – 1669) написал целый ряд эссе, осуждающих христианскую религию и критикующих календарь, составленный Адамом Шаллем фон Белл. В 1664 г. он обвинил Шалля в ошибках в астрономических расчетах и бросил миссионерам и «миллиону их последователей», разбросанных по земле, обвинение в составлении заговора против государства и одурачивании людей лживыми идеями⁵⁰.

Споры о календаре в особенности вызвали оппозицию традиционистов. В определенном смысле они представляли собой первый симптом нестабильности в китайском научном мире, вызванной влиянием европейцев, подобно тому, как Опиумная война 1840 – 1842 гг. была первым военным столкновением с западными державами в политической истории Китая Нового времени. Консерваторы возражали против применения западных научных приборов, говоря, что часы дороги, но бесполезны, что пушки не уничтожают противника, а в первую очередь сжигают самого бомбардира, и что Китай на карте мира Маттео Риччи не находится в самом центре и недостаточно велик. Они также возражали против западного изобразительного искусства, так как видели в нем недостаток мощных ударов кисти⁵¹.

Ввиду того что подобные возражения не были действенными, ученые-консерваторы приняли другую тактику, цитируя не совсем к месту конфуцианскую классику, чтобы отторгнуть нововведения западного знания. Ян Куансянь говорил, что календарь легендарных императоров Яо и Шуня должен быть использован вне зависимости от того, что его предсказания не всегда бывают точными. Цзюань Юань (1764 – 1849), представитель антizападной научной школы XIX в., говорил, что нельзя поверить в то, что Земля вертится и тот, кто верит в это, восстает против конфуцианских канонов⁵². Критики западной науки пытались ложно трактовать научные открытия европейцев, приводили пространные и неконкретные цитаты из конфуцианской классики и заявляли, что западная наука берет свои истоки в китайской. Таким образом, было заявлено, что западные календари были взяты из главы «Яотянь» в «Лишу», базовые идеи западных взглядов на Землю в ее астрономическом статусе исходили из комментария к 10 главе Цзэнцзы⁵³, а формула для вычисления длины окружности была найдена и освоена Цзы Чунчжи (425 – 500)⁵⁴. В отношении алгебры заявлялось, что тут был позаимствован метод Ли Е времен династии Юань, тогда как другие элементы западной математики были извлечены из древнего математического трактата «Чжоуби суаньцин»⁵⁵.

Тот факт, что Минская династия смогла оставаться у власти так долго, несмотря на то, что большинство императоров, занимавших трон Дракона, едва ли были подходящими кандидатами на эту роль, можно считать знаком устойчивости китайских политических институтов. Даже в годы упадка последней великой истинно китайской династии Срединное государство оставалось в глазах европейских приезжих наиболее впечатляющей страной из существовавших. Маттео Риччи как первый иезуит, который осел в Китае, отсыпал в Европу хвалебные доклады о стране несмотря на то, что ему пришлось приложить титанические усилия, чтобы добиться хотя бы какого-нибудь успеха в своей апостольской деятельности. Он прибыл в Китай в 1583 г., но до начала XVII в. ему не было дано разрешения обосноваться в Пекине. Ошибочно поначалу скопировав облик буддийского монаха, он быстро осознал, что не сможет добиться серьезного отношения к себе, пока не станет для китайских ученых партнером по диалогу в рамках конфуцианской традиции, ведь для них это было оселком универ-

ального смысла. Погрузившись в китайскую философию, Риччи начал отсыпать в Европу исполненные энтузиазма доклады, где Китай рисовался страной, управлявшейся философами (хотя иногда он намекал на истинное состояние правительства, которое ему удалось наблюдать те десять лет, что он провел в Пекине, которые отнюдь не были самым выдающимся периодом в истории Китая). Иногда в его докладах сложно найти оговорки о власти евнухов при дворе и об их политическом влиянии. Но даже Риччи обратил в христианство довольно мало китайцев. И сам основатель миссии, и его последователи в Срединной империи имели небольшое влияние на состояние дел в Китае, если сравнивать его с тем влиянием, которое они оказали на европейскую интеллектуальную историю. Их доклады, посыпавшиеся в Европу, оказали глубочайшее влияние на такие важнейшие фигуры в истории мысли, как Лейбниц и Вольтер.

5. АДАМ ШАЛЛЬ И ДРУГИЕ

Несмотря на падение династии Мин и воцарение в Пекине династии Цин, иезуиты продолжали служить во дворце, теперь уже новым императорам. Многие священники в провинциях погибли в процессе волнений, связанных с завоеванием маньчжурями Юга. Иезуиты в Пекине, предводительствуемые Адамом Шаллем, напоминали современных дипломатов в государстве, переживающем переворот. Однако в XVII столетии они даже не могли проконсультироваться со своим «правительством» – Папой, потому что письма доходили в Европу, как минимум, за год, если доходили вообще. Поэтому иезуитам пришлось признать маньчжур *de facto*. Сделать это было непросто, потому что защиты, помимо того, что они могли сказать о себе, у них не было никакой. Некоторые склонились перед маньчжурами и стали служить новой власти, другие же последовали за Минами в изгнание в провинцию Гуанси, где находился брат покойного императора принц Гуй с двумя вдовствующими императрицами, своей женой и сыном-наследником.

Этому лишенному власти двору служили некоторые иезуиты, например немец Андрэ Ксавьер Коффлер (*Andrew Xavier Koffler*). Он заслужил свою славу тем, что единственный из всех придворных иезуитов смог обратить в христианство императрицу, двух вдовствующих императриц, а также наследника. К тому времени, однако, когда его задача была выполнена, королевская семья уже ничем не правила. Окрестив одну из вдовствующих императриц Еленой, Коффлер упросил ее обратиться за поддержкой к Папе. И зимой 1650 г. она послала письмо, оригинал которого хранится в Ватикане⁵⁶. Сопровождаемые Коффлером царственные китайские беженцы перемещались из города в город. Будучи изгнаны из Кантона, когда он был захвачен, они ненадолго вернулись туда в 1648 г., когда город был возвращен Минам с помощью португальского оружия китайским генералом-христианином. Однако в 1651 г. Кантон был окончательно взят маньчжурами, и последний минский император бежал в Юннань, а позже – в Бирму. Но даже в этих экстремальных обстоятельствах он не поддался пропаганде Коффлера и не перешел в христианство. Обращение женщин значило достаточно мало, потому что христианство было чем-то типа моды в высших кругах Пекина в течение долгих лет. Оно снискало к себе гораздо большее уважение, чем

буддизм, из-за того, что *чего* священники были лучше образованы и культурны.

Пекинские же иезуиты тем временем стояли перед задачей вхождения в фавор к новым правителям, продолжая исполнять то, что казалось им их истинным предназначением в Китае – представлять западную науку и культуру, не смешивая их с религией. Придворные игры, в которых они были вынуждены принимать участие, могли бы показаться не соответствующими их способностям, но лишь подобным способом иезуиты могли поддержать свою позицию.

Адам Шаль, которого последний минский император убедил основать производство для литья пушек португальского образца, был в двусмысленном положении в отношении новой династии. Однако ему каким-то образом удалось сохранить свой дом, книги и астрономические инструменты нетронутыми даже в той неразберихе, которая царила в столице. Достаточно мужественным поступком было составление им доклада юному императору Шуньчжи, где он указывал, что работой его жизни как иезуитского астронома была реформа запутанного китайского календаря, без помощи которого даже маньчжуры не смогут регулировать дела сельскохозяйственного Китая, и более того, указав в нем, что в случае его изгнания и лишения дома и книг, будет нарушено распространение истинной религии⁵⁷. Маньчжуры просмотрели второй пункт и сконцентрировались на первом. Шаль был под защитой, ему даже был предоставлен указ, вывешенный на двери дома. Он продолжил работу над реформой календаря.

Шуньчжи было шесть лет, когда маньчжуры взяли Пекин. До 1650 г., когда Шуньчжи исполнилось 12 лет, регентствовал дядя императора.

17 июля 1656 г., через несколько месяцев после того, как Байков приехал в Пекин, компания солидных голландских купцов была препровождена в город и доставлена в тот же самый Чжукэсы, из которого Риччи так предусмотрительно смог исчезнуть многие годы назад. Посланные голландским губернатором Батавии купцы, подобно Пиресу, пережили обычную многомесячную задержку в Кантоне, пока администрация не решила, что делать с первым «посольством» от народа, который совершенно справедливо заслужил все те унижительные прозвища, которыми награждали его представителей на юге китайцы. Предводительствуемое двумя купцами – Петером де Гойером (*Peter de*

Goyer) и Якобом де Кейзером (*Jacob de Keyzer*) – посольство состояло из купцов, их прислуги, хирурга, двух переводчиков, трубача и барабанщика. Последние двое, конечно же, оказались совершенно жалким сопровождением, мыслившимся как нечто, долженствующее создать видимость свиты, когда миссия достигла пекинского двора.

Во главе посольства стоял Джон Ньюхоф (*John Nieuhof*), не очень точный хроникер, но прекрасный рисовальщик, по эскизам которого в Англии были опубликованы первые гравюры, изображающие Пекин. По результатам поездки в 1693 г. была издана книга «Посольство от нидерландской Восточно-Индийской Компании к Великому татарскому хану»⁵⁸.

Как и в случае с посольством Байкова, на следующий день после прибытия голландцев сановники лиbu пришли за списком подарков. Купцы были закиданы целым рядом вопросов о голландцах и причинах их прибытия. Торговцы ответствовали, что причиной их поездки было желание «установить прямую связь с императором и получить доступ к свободной торговле для голландцев на всем пространстве его владений»⁵⁹. То же самое они уже говорили в Кантоне, после чего были отправлены в Пекин, таким образом надеясь, что разрешение будет дано уже без особых задержек. Особенностью миссий как Ньюхофа, так и всех последующих голландских посольств была ошибка, заключавшаяся в предположении о том, что китайцы должны хотеть торговать. Это предположение базировалось на недостаточном знании китайского даннического взгляда на мир.

Со своей стороны китайцы хотели узнать о голландцах столь много, сколь было возможно. Правда, им потребовалось некоторое время для того, чтобы поверить в то, что у голландцев была своя территория на суше, а они вовсе не являлись некими кочевниками моря, каковыми представлялись им раньше. Вскоре голландцы были призваны для того, чтобы представить свои подарки императорскому совету.

«Главный начальник сидел в дальнем конце зала на широкой скамье, сложив ноги как портной, справа от него... сидели два татарских князя, а слева от него – Адам Скалигер (*Scaliger*) \Шалль. – Д. Д.\, иезуит, уроженец Кельна в Германии, который жил в большой чести при дворе в Пекине около 30 лет. Он был очень благообразным стариком с длинной бородой, постриженный и одетый по татарской моде»⁶⁰.

Обговаривая подарки, купцы описывали каждый, а Шалль переводил. «И когда появлялось что-нибудь интересное, он издавал глубокий вздох»⁶¹. Иезуит на тот момент жил в Китае уже 34 года. Китайцы дали Шаллю задание переводить все, что было связано с голландским посольством, и составить доклад по всему их пребыванию, что он и сделал, но, по Ньюхофу, он «обманно добавил по собственному почину, что страна, которой тогда владели голландцы, была ранее под властью Испании и по-прежнему принадлежала им по праву»⁶². Исторически это было правдой, так как Голландия действительно одно время принадлежала завоевавшей ее Испании, однако этот отрывок был изъят из доклада, так как император мог бы быть оскорблен фактом принятия посольства от страны, которая не располагала собственной территорией.

Ньюоф живо описывает трапезу высокопоставленных маньчжур, от которой воздержались как голландцы, так и Шалль, ибо она состояла из полусырой свинины. Маньчжуры еще совсем недавно обосновались в Китае и не успели воспринять большей части его культуры. Шалль проинформировал голландцев, что российское посольство опередило их на четыре месяца, и ушел, поразив их великолепием своего паланкина и слуг.



Портрет Адама Шалля, выполненный европейским художником

Голландцы серьезно опасались, что 3500 лянов серебра, переданные ими администрации в Кантоне за то, что их интересы

будут представлены при пекинском дворе, ушли в руки самих местных чиновников, и что иезуиты вместе с Шаллем были подкуплены португальцами для того, чтобы чинить препятствия голландцам. Это логично, но не очень достоверно, так как иезуиты, противостоявшие голландцам на религиозной, а возможно, еще и на национальной почве, не нуждались здесь в подкупе.

Голландцы получили аудиенцию и отвесили все положенные *коутоу*. Они были очень довольны сведениями о том, что миссия Байкова уезжает в Россию с пустыми руками. Дабы заручиться хотя бы письменным свидетельством того, что он побывал в Пекине, Байков испросил соответствующего письма у представителей голландского посольства, чтобы хотя бы этим смягчить впечатление Алексея Михайловича Романова о фактическом провале посольства. Ньюхоф очень красочно описывает восстановленный после смены династий дворец, церемонии, которыми сопровождалось введение миссии во внутренний двор, и многие другие реалии.

Тем временем на высоком уровне развивалась типично иезуитская интрига. Пока Байков отказывался вести переговоры с кем-либо иным, кроме как с самим императором, и еще более снижал шансы на успех своего посольства отказом выполнить *коутоу*, а исполненные надежд голландцы соглашались выполнить все китайские формальности, четверо иезуитов в Пекине делали все возможное для того, чтобы коммерческое предприятие голландцев провалилось. Закрывая глаза на принадлежность русских к православию, иезуиты решили войти с ними в контакт на предмет оказания отпора голландцам. Причина такого выбора проста: русские не представляли угрозы ни католицизму, ни португальской торговле, потому что прибыли с северо-востока, и притом по суше. Голландцы были более опасными соперниками. Возрастающая морская мощь Голландии в Южных морях, голландский протестантизм, история голландской вооруженной интервенции на территорию португальского Макао поднимались в глазах иезуитов в разряд угрозы для них самих и для католической веры. Сам Шалль поначалу, казалось, вовсе и не хотел использовать свое влияние против голландцев, но португальские отцы Буглио и Магалхэнс продемонстрировали отчаянное рвение в этом деле, осложненном национальными и религиозными соображениями.



Адам Шалль перед императором Шуньчжи

В своем письме Магалхэнс говорит: «Четверо нас, братьев "Общества Иисуса"... решили не оставлять никакого средства неиспользованным, чтобы разрушить намерения этих голландцев, и со всем усердием... нисправергнуть их предприятия...»⁶³ Они решили, что невозможно предотвратить появление голландцев при дворе без широкого подкупа, потому что сановники в Кантоне в свою очередь дали деньги высокопоставленным чинам и открыли голландцам двери ко двору. Однако иезуиты ухитрились ограничить те свободы, которые получили голландцы. Магалхэнс продолжает, что они с отцом Буглио сделали все, что было в их силах, для того чтобы победить голландцев. Помог им в этом отец Жан Валеа (*Valleat*), французский иезуит в Пекине, который помог Шаллю восстановить интересы иезуитов и стоявших за ними сил у императора. Валеа преуспел в своем деле. Существует письмо Шалля, в котором он описывает, как тот вмешался в события в самом начале, предупреждая Шуньчжи, что, если эти люди когда-нибудь получат доступ к коммерции в любом месте, они «немедленно воздвигнут там крепость и будут производить пушки, в чем они большие специалисты»⁶⁴. Услышав описание голландского характера, Шуньчжи спросил, таким же ли нравом обладают москови-

ты? «Я ответил, что совершенно напротив, они очень верные и справедливые люди», несмотря на неверные религиозные воззрения, «управляемые могущественным князем, посольство которого не имело никакой иной цели, помимо поздравления императора со счастливым завоеванием своей империи и восшествием на престол...»⁶⁵. Буглио и Магалхэнс тем временем не смогли подкупить главу либу и обратились к его подчиненному, который, впрочем, тоже отказал им.

Как бы ни старались иезуиты, однако они ничего не смогли добиться для российского посольства, и бескомпромиссный Байков сотоварищами был отправлен назад с теми же самыми подарками, которые он привез. Голландцы же были приняты более милостиво и губернатору Батавии было послано письмо и подарки. В послании говорилось, что император разрешал торговать на его территории один раз в восемь лет, в миссию не должно входить более ста человек, а ко двору в Пекине приезжать более двадцати⁶⁶.

Иезуиты могли себя поздравить, но не удивительно, что через 10 лет, в 1668 г., голландцы в Москве успешно вмешались в дела таким образом, что помешали попыткам иезуитов получить разрешение путешествовать через Россию в Китай.

Китайцы впервые увидели первые важные образцы действий европейских держав на их территории через их представителей, борющихся за обретение влияния в Китае. Из этих трех сил – иезуитов, представлявших папство, католицизм и в тот момент более всего Португалию, голландцев, представлявших угрозу с моря и русских, представлявших расширяющуюся державу, начинавшую прощаться со средневековьем – одни иезуиты оказались в силах удержаться на той вершине, которую они завоевали своими долгими трудами.

Европа тоже пока не вынесла ничего важного из этих событий. Книга Ньюхофа на голландском, латыни и английском языках появилась в печати еще до конца XVII в. Она среди некоторых других послужила возникновению увлечения *шинуазери*, которое столь же далеко было от истинного Китая, сколь Европа была для Срединной Империи⁶⁷. Запад в своих восприятиях был не менее отравлен изоляционизмом, чем Китай.

И европейцы, и китайцы надолго остались при своих представлениях друг о друге. Если отрешиться от периода, когда европейская философия с воодушевлением упражнялась в толковании

конфуцианства, что произошло в период французского просвещения, то ни западные, ни китайские идеи практически не менялись еще в течение трех сотен лет.

- ¹ Brou A. *Les Jesuites de la legende*. 2 vols. Paris, 1907, Vol. 1. c. 294.
- ² Boxer C. R. *Fidalgos in the Far East 1550 – 1650*. London, 1951, c. 321.
- ³ Brou A. *Les Jesuites de la legende*. 2 vols. Paris, 1907. Vol.2, c. 114.
- ⁴ Cronin Vincent. *The Wise Man from the West*. London, 1959, c.17–18.
- ⁵ Нам придется часто цитировать Matteo Ricchi. Нижеследующее замечание будет носить достаточно общий характер для всей главы, посвященной его трудам. Главные труды о жизни и произведениях M. Риччи написаны д'Элиа и Вентури (d'Elia Pasquale M. (ed.). *Fonti Ricciane: Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579 – 1615)*. 3 vols. Rome, 1942–1949; Venturi, P. T. *Opere storiche del P. Matteo Ricci*. 2 vols. Macerata, 1911.
- ⁶ Coleridge H. J. *The Life and Letters of St. Francis Xavier*. London, 1881, c. 264.
- ⁷ Цит. по: Kenneth. S. Latourette. *A History of Christian Missions in China*. New York & London, 1929, c. 345.
- ⁸ Цит. по: Dunne George H. *Generation of Giants*. U. of Notre Dame Press, 1962, c. 115.
- ⁹ Cronin Vincent. *The Wise Man from the West*. London, 1959, c. 174.
- ¹⁰ «Властитель Небесный», по-китайски *тиньчжсу*, — термин, использующийся в китайских канонах. Риччи допустил использование термина *шанди* (Верховный Правитель) для обозначения Бога. Позднее использование этих терминов попало под огонь жестокой критики в период так называемой «дискуссии о ритуале» в XVII и XVIII вв. на основании того, что в китайской религиозной практике эти термины просто не ассоциировались с христианским Богом в отличие от китайских понятий.
- ¹¹ Наиболее известная карта мира была составлена Риччи в 1602 г. Вклад Риччи в китайскую картографию часто преувеличивают, тем не менее те китайские названия, которые он дал многим географическим пунктам, стали в Китае официальными. Более того, его изображение обеих Америк было первым из появившихся в Китае. На рисунке ввспроизведена одна из оригинальных копий карты, сделанная в Китае и находящаяся сейчас в Королевском географическом обществе в Лондоне (Cameron, 192-193). Эта составленная Риччи в 1602 г. карта, без сомнения, подобна более ранней карте, сделанной им в Чжаоцине. Хотя Китай изображен все же ближе к центру проекции, он не подавляет остальной обитаемой ойкумены (с.158).

- ¹² Бокщанин А. А. Китай и страны Южных морей в XIV – XVI вв. М., 1968.
- ¹³ Книга Needham Josef. *Science and Civilisation in China*. 4 vols. Cambridge, 1954–1962 является одним из лучших исследований по этому предмету. Прошло более ста лет после Риччи, когда иезуиты осознали, насколько полезными могут для них быть записи, сделанные китайцами в прошлом по самым разным предметам и насколько они точны в некоторых аспектах.
- ¹⁴ Ricci Matteo. *Fonti Ricciane*. Roma, 1942 – 1949, c. 265.
- ¹⁵ Ricci Matteo. *Fonti Ricciane*. Roma, 1942 – 1949, c. 341.
- ¹⁶ Peterson Willard J. *Why Did They Become Christians?* Yang T'ing-yun, Li Chih-tsao, and Hsu Kuang-ch'i. – В кн.: Ronan and Oh. *East Meets West*, c. 128.
- ¹⁷ Fonti Ricciane. *Documenti originali concernenti Manneo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579 – 1615)*. /d'Elia Pasquale M. (ed.)/ 3 vols. Libreria dello Stato, Roma, 1942-1949.
- ¹⁸ Venturi P. T. *Opere storiche del P. Matteo Ricci*. 2 vols. Macerata, 1911. Vol. 1, c. 354.
- ¹⁹ Needham, Josef. *Science and Civilisation in China*. 4 vols. Cambridge, 1954–1962, c. 208.
- ²⁰ Trigault Nicola. *China in the 16th Century*... c. 321.
- ²¹ Needham, Josef. *Science and Civilisation in China*. 4 vols. Cambridge, 1954–1962, c. 213.
- ²² Trigault Nicola. *China in the 16th Century*... c. 251.
- ²³ Trigault Nicola. *China in the 16th Century*... c. 274.
- ²⁴ Оценки численности населения Китая всегда неоднозначны, но эта кажется достаточно достоверной. Общая численность населения Европы в 1860 г. была около 187 миллионов и, вероятно, намного меньше 100 миллионов во времена Риччи. Этим объясняется частое для него удивление большими цифрами, с которыми он встречался в Китае.
- ²⁵ Хань Юй – ученый и противник буддизма Танского периода, который консультировал императора по поводу пальца Будды, предлагающегося в качестве святыни.
- ²⁶ Цит. по: Fitzgerald C. P. *China: A Short Cultural History*. London, 1961, c. 208.
- ²⁷ Cameron Nigel. *Barbarians and Mandarins*. N.-Y.-Tokyo, 1970, c. 181.
- ²⁸ Бяо Хуасин. Ли Мадоу дүй Чжунго кэсюэ ды гунсянь (Вклад Маттео Риччи в китайскую науку). Бэйпин, 1935, c. 241.
- ²⁹ Trigault Nicola. *China in the 16th Century*... c. 347.
- ³⁰ Trigault Nicola. *China in the 16th Century*... c. 386.

- ³³ Une Rencontre de l'Occident et de la Chine: Matteo Ricci. Paris, 1983, c. 182.
- ³⁴ Heyndrickx Jerome. /ed. Philippe Couplet, S.J. (1623 – 1693)/. The Man Who Brought China to Europe. Nettetal, 1990, c. 275.
- ³⁵ Heyndrickx Jerome. The Man Who Brought China to Europe. Nettetal, 1990, c. 263.
- ³⁶ Heyndrickx Jerome. The Man Who Brought China to Europe. Nettetal, 1990, c. 263
- ³⁷ Heyndrickx Jerome. The Man Who Brought China to Europe. Nettetal, 1990, c. 267.
- ³⁸ Цит. по: Cameron Nigel. Barbarians and Mandarins. N-Y-Tokyo, 1970, c. 197.
- ³⁹ Latourette Kenneth S. A History of Christian Missions in China. New York, 1960, c. 325.
- ⁴⁰ Neill Stephen. A History of Christian Missions. Harmondsworth, 1964, c. 216.
- ⁴¹ Pfister Lois. Notices biographiques et bibliographiques sur les jesuites de l'ancienne mission de Chine, 1552 – 1773. 2 vols. Shanghai, 1932, c.259.
- ⁴² Минши (История /династии/ Мин). Идалия чжуань (Описание Италии). Пекин, 1739. Цз. 623.
- ⁴³ Цит. по: d'Elia Pasquale M. Galileo in China. Harvard, 1960. В этой небольшой книге автор описал процесс представления западной астрономии в Китае.
- ⁴⁴ Цит. по: d'Elia Pasquale M. Galileo in China. Harvard, 1960, c. 75.
- ⁴⁵ Цитата из Вэй Чуня приведена Kenneth Ch'en в: Journal of the American Oriental Society, 1939, Vol. LIX, c. 97.
- ⁴⁶ Цит. по: N. Cameron. Barbarians and Mandarins. New York-Tokyo, 1970, c. 208.
- ⁴⁷ Фан Хао. Чжунси цзяо тунши. (История международных отношений между Китаем и Западом с древности до XVII в.). В 4 тт. Тайбэй, 1974. Т.4, с. 247-275.
- ⁴⁸ Фан Хао. Чжунси цзяо тунши. (История международных отношений между Китаем и Западом с древности до XVII в.). В 4 тт. Тайбэй, 1974. Т. 4, с. 275.
- ⁴⁹ Цзян Вэнъхань. Минцинцзянь цзай хуа дэ тяньчжуцзяо есухайши. (Католические миссионеры-иезуиты в Китае в период династий Мин и Цин). Пекин, 1987, с. 271.
- ⁵⁰ Цинь Цзян. Чжунго цзунцзяо юй цзидуцзяо (Китайские религии и христианство). Гонконг, 1989, с. 290.
- ⁵¹ Лю Лу. Кансиди юй Сифан чуаньцзяоши (Император Канси и миссионеры с Запада). Пекин, 1981, с. 121.

- ⁵⁰ Цинь Цзян. Чжунго цзунцзяо юй цзидуцзяо (Китайские религии и христианство). Гонконг, 1989, с. 290.
- ⁵¹ Лю Лу. Кансиidi юй Сифан чуаньцзяоши (Император Канси и миссионеры с Запада). Пекин, 1981, с. 121.
- ⁵² Лю Сяньтин. Чуанъян цзаци (Записки о связях с Западом). /Б.м./, /б.г./, л. 142.
- ⁵³ Ли Шэнь, Хэ Гаоци. Ли Мадоу юй Чжунго (Маттео Риччи и Китай). – Шицзи лиши, 1985, № 3, с. 28.
- ⁵⁴ Канси юй Лома гуаньси вэньшу иньинь бэнь (Сборник документов о сношениях Канси с послами Рима). Пекин, 1932, с. 271.
- ⁵⁵ Канси юй Лома гуаньси вэньшу иньинь бэнь. Пекин, 1932, с. 134,
- ⁵⁶ Ronan Charles E. and Oh Bonnie B. C. East Meets West: The Jesuits in China. (1582 – 1773). Chicago, 1988, с. 259.
- ⁵⁷ Attwater R. Adam Schall: a Jesuit at the Court of China 1592 – 1666. /trans. from French – S.J. Chapman/. London, 1963, с. 396.
- ⁵⁸ Nieuhof John. An Embassy from the Netherlands East India Company of the United Provinces. /trans. by J. Ogilby/. London, 1673.
- ⁵⁹ Nieuhof John. An Embassy from the Netherlands... London, 1673, с. 96.
- ⁶⁰ Nieuhof John. An Embassy from the Netherlands... London, 1673, с. 245.
- ⁶¹ Цит. по: Baddeley John F. Russia, Mongolia, China: Being some record of the relations between them from the beginning of the seventeenth century to the death of Tsaar Alexei Mikhailovich, A.D. 1602 – 1676. 2 Vols. London, 1919.
- ⁶² Nieuhof John. An Embassy from the Netherlands... London, 1673, с. 304.
- ⁶³ Цит. по: Baddeley J. John F. Russia, Mongolia, China: Being some record of the relations between them from the beginning of the seventeenth century to the death of Tsaar Alexei Mikhailovich, A.D. 1602 – 1676. 2 Vols. London, 1919, с. 384.
- ⁶⁴ Там же, с. 358.
- ⁶⁵ Там же, с. 358.
- ⁶⁶ Roberts F. M. Western Travellers to China. Shanghai, 1932, с. 356.
- ⁶⁷ Honour Hugh. Chinoiserie: The Vision of Cathay. London, 1961, с. 381.

Глава IV

ИЕЗУИТЫ ПРИ МАНЬЧЖУРАХ И ОТНОШЕНИЕ ЦИНСКОГО ДВОРА К ЕВРОПЕЙЦАМ

Хронология основных западных посольств в Пекин (указаны даты прибытия и отбытия)

| | | |
|-----------------------|---|--|
| Португалия | <i>Пирес (Pires)</i> | Конец 1520 – начало 1521 г. |
| Россия | <i>Петлин и Мундов</i> | 1618 г. |
| Россия | <i>Байков</i> | 3 марта – сентябрь 1656 г. |
| Нидерланды | <i>Де Гойер (De Goyer) и де Кейзер (De Keyzer) (посольство Ньюхова (Nieuhof))</i> | 17 июля – 16 октября 1656 г. |
| Нидерланды | <i>Питер ван Хорн (Pieter van Hoorn)</i> | 20 июня – 5 августа 1667 г. |
| Португалия | ? | Посольство конца 1667 г. |
| Россия | <i>Милованов</i> | 1670 г. |
| Россия | <i>Спафарий</i> | 15 мая – 1 сентября 1675 г. Между Россией и Китаем в 1692 г. подписан Нерчин- ский договор, в подготовке которого принимал участие иезуит Жербийон (<i>Gerbillion</i>). 5 ноября 1692 г.–19 февраля 1693 г. |
| Россия | <i>Избрант Идес</i> | 18 ноября 1692 г.–19 февраля 1693 г.–19 февраля 1693 г. |
| Папское посольство | <i>Кардинал Турнон (Tournon)</i> | Получил аудиенцию 31 де- кабря 1705 г. |
| Россия | <i>Измайлов (в сопрово- ждении Джона Белла (John Bell), врача по- сольства)</i> | 18 ноября 1720 г. – 2 марта 1721 г. |

| | | |
|--------------------|--|--|
| Папское посольство | <i>Кардинал Меццабарба (Mezzabarba)</i> | 15 декабря 1720 г. – 24 марта 1721 г. |
| Португалия | <i>Пачеко (Pacheco)</i> | 1 мая – 8 июня 1753 г. |
| Велико-британия | <i>Лорд Макартней (Lord Macartney)</i> | 21 августа – 7 октября 1793 г. |
| Нидерланды | <i>Ван Браам и Титсинг (Van Braam, Titsingh)</i> | 9 января – 15 февраля 1795 г. |
| Велико-британия | <i>Лорд Амхерст (Lord Amherst)</i> | 28 – 29 августа 1816 г. Между Великобританией и Китаем 29 августа 1842 г. подписан первый «неравноправный» Нанкинский договор. |

Китайская монархия при маньчжурах продолжала оставаться могучим и централизованным организмом. Предполагалось, что император будет выполнять свои многотрудные административные обязанности день за днем, дабы не только править, но и управлять. Предполагалось, что любые государственные дела должны были проходить через него. Сын Неба на вершине китайской социальной пирамиды должен был исполнять больше, чем простые человеческие функции, управляя чиновниками, распределяя финансы и военные силы, занимаясь общественными работами и отправляя обряды.

Два результата вытекали из подобного восприятия монархии. Первый состоял в том, что в Пекине должен был поддерживаться устоявшийся и консервативный административный механизм, для того чтобы выполнять различные императорские функции. Второй заключался в том, что сам император должен был делать максимум возможного, чтобы справляться со своими ежедневными обязанностями и разбираться с династийными проблемами, не распространяя свою активность вне императорского двора. Непросто было императору воспринять влияния, приходившие из-за границы, хотя его реакция на них должна была стать образцом руководства, если китайское государство вообще собиралось хоть как-то реагировать. Поэтому действия императора и окружавшего его двора, помогавшего ему в исполнении обя-

занностей, имело первостепенную важность в отношениях Китая с Западом. И иезуиты совершенно четко представляли себе эти обстоятельства.

Когда завоеватели-маньчжуры впервые появились в Пекине в 1644 г., они нашли там иезуита Адама Шалля, занимавшегося составлением ряда трактатов по западным методам расчетов для изготовления календаря. Император **Шуньчжи** был разумным молодым человеком и упорно занимался китайским языком, чтобы разбираться в официальных бумагах. Несмотря на свою загруженность государственными делами, он находил время для того, чтобы интересоваться китайской литературой и театром. Он отличался также набожностью, и в подростковом возрасте подпал под влияние Адама Шалля, которого и назначил главой императорской Палаты Астрономии. Шалль послужил императорскому дому и в других областях, вылечив мать молодого императора от серьезной болезни. Шалль часто призывали во дворец для консультаций с его царственным компаньоном не только по вопросам этики и религии, но также по вопросам управления государством, и молодой император даже приобрел привычку называть миссионера «дедушкой» и посещать его церковь. Однако, к несчастью для миссионерского аспекта деятельности Шалля, он не довел свое влияние до обращения императора в христианство, и в течение последующих нескольких лет своей недолгой жизни император все больше поворачивался в сторону буддизма.

Как мы говорили, Шаллю было разрешено продолжать работу, и когда он вовремя и успешно подготовил календарь на новый 1645 год, его позиция главы императорской Палаты Астрономии была подтверждена. На протяжении последующих двухсот лет, с небольшим перерывом, эту Палату всегда возглавляли католические миссионеры. Не только первый маньчжурский император в Китае Шуньчжи (1644 – 1661) был в целом дружелюбно настроен по отношению к Шаллю и зачастую искал его совета. Его наследник император Канси (1661 – 1722 гг. пр.) был еще более склонен использовать труды иезуитов и достаточно широко это делал. Во время споров 1669 г., когда предсказания "геометров", касавшиеся астрономических феноменов, оказались правильными, он заинтересовался западной математикой. Впоследствии император изучал европейскую математику и другие научные дисциплины и всегда держал несколько иезуитов рядом с собой, чтобы получать от них информацию или услуги переводчи-

ков. В 1689 г. он послал с посольством двоих иезуитов заключать договор с Россией в Нерчинске. По этому договору проводилась демаркация русско-китайской границы на северо-востоке, которая оставалась в силе вплоть до 40-х гг. XIX в. На протяжении более ста лет после 1689 г. западные миссионеры в Пекине служили переводчиками во всех случаях, когда русское или другое западное посольство прибывало туда. Канси также использовал отцов-иезуитов для обучения ряда молодых студентов математике, часовому мастерству и ремонту музыкальных шкатулок. В последние десять лет своего правления он попытался рационалистически разобраться в споре о ритуале, имевшем место между иезуитами и другими католическими орденами. Терпимость просвещенного правителя, однако, не простиралась столь широко, чтобы разрешить миссионерам работать по всей территории империи. Очевидно опасаясь, что за распространением прозелитизма в провинциях могут воспоследовать политические изменения, Канси ввел систему паспортов, чтобы разрешить лишь определенные миссии в Пекине и Макао. Этой же политики придерживались его последователи.

Император Юнчжэн (1723 – 1735 гг. пр.) не особо жаловал западных миссионеров, потому что некоторые из них приняли сторону его оппонентов в вопросе о наследовании трона. Он терпел лишь тех, которые имели официальные посты в Пекине, но депортировал многих других, работавших в провинциях. При императоре Цяньлуне (1736 – 1795 гг. пр.) европейских механиков по-прежнему все еще использовали для сборки и починки заводных и прочих механизмов, привозившихся из Европы, и несколько иезуитских миссионеров служили архитекторами зданий и пейзажных парков в итальянском стиле, которые входили в старый Летний дворец. Около 1747 г. Мишелем Бенуа (*Michel Benoist*) был построен в западном стиле фонтан, который стал ядром подобной по архитектуре группы зданий, спроектированных Кастильоне (*Castiglione*). Однако к последним годам правления Цяньлуна, когда в 1793 г. Пекин посетило английское посольство Лорда Макартney, европейцы прекратили играть большую роль при Цинском дворе. Их долго тянувшаяся деятельность при дворе, волею судеб направленная более на технический аспект, чем на идеологический, никак не помогла маньчжурским правителям в правильном понимании Запада. Центр контактов передвинулся в Кантон.

До того времени миссионеров в Пекине обычно называли «людьми Западного Океана» (*Сиан жэнь*), что означало европейцев. Но по мере того, как китайско-европейские контакты и конфликты усилились в начале XIX в., исходный термин «варвары» (*и*), давно употреблявшийся по отношению к европейцам в Кантоне, вошел в более широкий обиход. В традиционном китайском обществе каждый человек имел определенное место и назначение. Ранние португальские авантюристы, после 1514 г. достигавшие границ Китая по морю, были, естественно, некитайцами по культуре, причем весьма склонными к пиратству и грабежам, и обращение "*и*" подходило им как в "старом греческом" смысле, означая «чужеземцев», так и в более позднем «варварском» смысле. Некитайцы Центральной Азии были неисчерпаемым поставщиком «варваров» с самого начала китайской истории. Ничего нового в идеи появления назойливых чужеземцев на границах Китая не было. Португальцы и те, кто за ними последовали, были с легкостью ассимилированы традиционной конфуцианской схемой.

1. ФЕРДИНАНД ВЕРБИСТ И ИМПЕРАТОР КАНСИ

В то время, когда Байков и Ньюхоф были в Пекине, Адам Шалль был в большом фаворе при дворе китайского императора. В 1645 г. он был назначен главой комиссии по пересмотру календаря. Верное предсказание Шаллем затмения того года, с одной стороны, утвердило его высокую позицию, но, с другой – спровоцировало ответные неприятности. Как бы то ни было император Шуньчжи возвел предков Шалля в ранг благородных господ и даже пожертвовал императорскую табличку для старой церкви Риччи, Нань Тан (Южный храм). Просвещенные, но оборотистые отцы Буглио (*Buglio*) и Магалхэнс (*Magalhaens*) получили для других иезуитов разрешение обосноваться в китайских провинциях. На поверхности все шло благополучно.

Однако после смерти императора Шуньчжи в 1662 г. конфуцианцы, контролировавшие шесть правительственные палат, сплотились и воспользовались докладом, написанным одним китайским мусульманином за несколько лет до того, где указывалось, что иезуиты собирались ввести в Китай португальские войска. Буглио и его друзья написали опровержение. Однако представший перед либу престарелый и парализованный Шалль, которому было в ту пору 74 года, не смог ничего сказать в свое оправдание; апелляция Фердинанда Вербиста (по-китайски – *Нань Хуайцзяня*), нового иезуитского миссионера в Пекине, не смогла остановить волну антииезуитских, ни антизападных настроений.

Христианская религия была проклята как аморальная, призывающая к восстанию и вторжению в Китай. Шалль был приговорен к удавлению, что было довольно-таки обычным наказанием в Китае того времени. Иезуитская наука была объявлена ложной и некитайской по сути. Сам Вербист, который также содержался под стражей, не был обвинен ни в чем серьезном, так как он еще не находился в Китае, когда Шалль изменил календарь, и поэтому был отпущен, не подвергшись наказанию.

В этих обстоятельствах произошло то, что могло бы показаться вмешательством Божественного пророчества: землетрясение 1665 г. повергло двор в панику и подвигло вдовствующую императрицу, всегда симпатизировавшую иезуитам, выговорить для Шалля амнистию. Абсолютно разбитый обстоятельствами процесса Шалль вернулся в свою церковь Нань Тан и на следую-

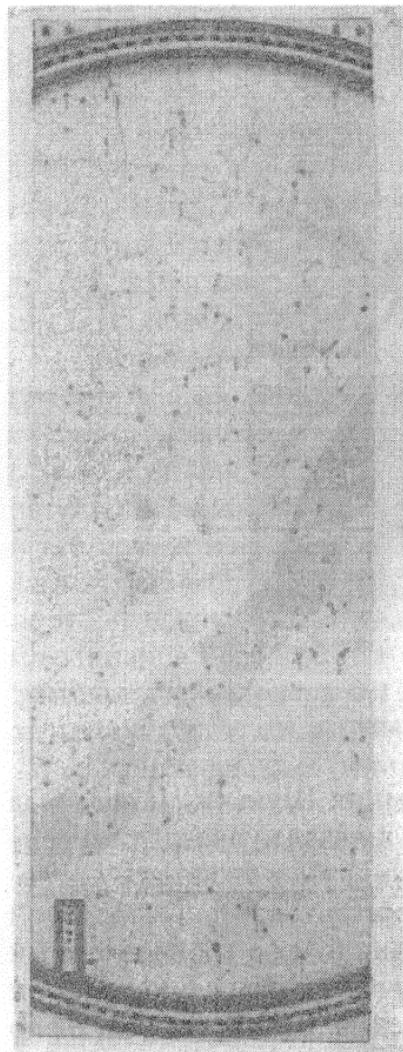
щий год умер. В том же году воспоследовал императорский указ, повелевший всем иезуитам явиться в столицу, затем они были взяты под стражу, перемещены в Кантон и в результате высланы в Макао. Из 38 иезуитов, находившихся тогда в Китае, всего четырем было разрешено остаться в Пекине.



Фердинанд Вербист

Однако времена менялись. Преемник Шуньчжи *Канси* был восьмилетним мальчиком, за которого в начале управляли регенты. Но уже в 1667 г., в возрасте 13 лет, он взял в свои руки управление империей. Он сумел отодвинуть регентов и при моральной поддержке двора начал править, в большой мере вдохновленный на это преследованием своего старого учителя Шалля, которое он пытался предотвратить. После устраниния Шалля главой Бюро Астрономии в Пекине стал его старинный оппонент и противник иезуитов У Минсюань, китайский мусульманин. Этот весьма невежественный и традиционно настроенный человек был вселен в дом Шалля, наполненный научными приборами и инструментами и располагавший огромной библиотекой. В 1686 г. У Минсюань опубликовал календарь на следующий год. На Рождество ко-

ния календаря была передана Вербисту, который сразу же воспользовался случаем, чтобы написать Канси просьбу, распорядиться, чтобы У Минсюань подтвердил свои выкладки экспериментальным образом. Императорским указом Вербисту был дан месяц на обоснование его собственных положений.



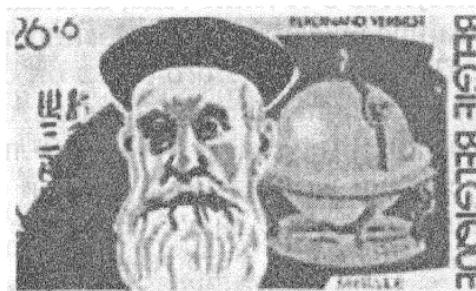
Документ по астрономии, составленный иезуитами

Император Канси был большим покровителем искусств, поэтому во дворце были открыты студия и мастерские, где работали придворные художники, архитекторы и механики. Среди них находились и некоторые католические миссионеры, которые занимались живописью, гравировкой, ремонтом часов и других механических приборов. Все они также пользовались заботой императора. Канси был чрезвычайно заинтересован во многих научных вопросах, которые попали в сферу его внимания в то время, когда он, будучи еще мальчиком, только-только избавился от тирании своего регента Обоя. В описываемое время имелись серьезные противоречия в вопросах определения методов составления календаря: как мы писали, Шалль, который возглавлял императорское Бюро Астрономии, уже умер, окончательно выйдя из фавора вследствие атак придворных астрономов, почитавших эту синекуру своей собственностью.

Нельзя не оценить мужество Вербиста, принявшего этот вызов, потому что он прекрасно отдавал себе отчет в том, на сколь тонкий лед вступает. Его собственное письмо (написанное в январе 1669 г.) императору подтверждает это: «Фердинанд Вербист, Ваш

слуга с дальнего Запада, обращается к Вам с почтением в ответ на ваше указание... и преподносит Вам эссе, составленное им в соответствии с Вашим приказом проверить и оценить календарь мусульманина У. \...\ Ваш слуга, вдали от родины и один в чужой стране, в благодарность за личный интерес, проявленный к нему императором, сконцентрировал все свои возможности и все желание... чтобы помочь Вам в Вашем желании дать Вашим народам календарь, точно соответствующий законам астрономии. \...\ Я нахожу, что календарь содержит существенные ошибки. Ваш слуга еще в детстве был обучен следовать дорогой правды. То, что он говорит, не является намерением кого-либо критиковать. Однако ввиду того, что император повелел ему удостоверить правильность календаря... он не смеет сделать ничего иного, кроме как заявить правду открыто и ясно, боясь иначе быть виноватым в недостатке искренности. Я с уважением предоставляю Вам эссе, содержащее мои наблюдения, и посылаю Вам обратно также два тома календаря \Яна\ с тем, чтобы Вы могли посмотреть их сами. Я вверяю себя с уверенностью Вашему высочайшему соизволению»!

У Минсюань был смешен, и Вербист занял его место. Со времен Риччи в Пекине еще не было человека столь эрудированного, гибкого и морального, как Вербист. Именно во времена его длительной дружбы с Канси статус и судьбы иезуитской миссии снова поднялись на огромную высоту.



*Современная бельгийская марка с изображением
Фердинанда Вербиста*

Фердинанд Вербист был фламандцем по рождению и происходил из маленького городка на западной границе Бельгии². Он учился в Куртре и в Брюгге и занимался философией в университете Лувэня. В возрасте 18 лет он стал новицием, позже изучал теологию в Риме. Будучи молодым человеком, он дважды путе-

шествовал из Бельгии на Иберийский полуостров, намереваясь отправиться миссионером в Америку. Однако в конце концов он предпринял опасное путешествие морем в Макао, а оттуда – в Пекин. Оказавшись там в 1660 г., когда ему было 37 лет, он более никогда не покидал китайской столицы.

Нельзя было предположить худшего времени для того, чтобы прибыть в Пекин. Он обосновался там, когда умер Шуньчжи и его заменил совет регентов – противников иезуитов, которые в 1644 г. бросили Шалля, Буглио, Магалхэнса и Вербиста в тюрьму, закованными в цепи. Как было уже сказано, их участь облегчило лишь землетрясение, но Вербист отказался принять свободу до тех пор, пока не отпустили и Шалля. Даже после того, как молодой Канси взял в свои руки бразды правления, жизнь отцов-иезуитов оставалась трудной. Даже относясь к иезуитам с одобрением, Канси сохранял в отношении них определенные подозрения. Не будучи в состоянии представить себе, как целая группа зрелых мужчин может сохранять целибат и столь явно обходиться без какой-либо личной жизни, он заподозрил худшее. Он послал «молодого, хорошо сложенного маньчжура» жить в их доме под предлогом изучения философии, но на самом деле, как деликатно сформулировал иезуитский автор Ле Комт, «разузнать наиболее секретные подробности о них и для того, чтобы он сам, как могло случиться, послужил предметом скандала»³. Красивый маньчжур оставался в доме иезуитов в течение года, докладывая каждую мелочь о том, что там происходило, и в особенности о том, что касалось лично его. По истечении этого срока он остался убежденным в абсолютной чистоте намерений святых отцов. Ле Комт цитирует императора, который сказал, что «эти люди не учат нас ничему из того, чего они не делали бы сами, и они также целомудренны, каковыми кажутся с виду»⁴. Несколько подозрения выветрились из мозга императора, а его уважение к европейцам возросло. Постепенно шел процесс превращения Фердинанда Вербиста в друга (даже доверенное лицо) императора. Вероятно, в лице этого человека, который был старше императора на 31 год, Канси обрел кого-то вроде отца.

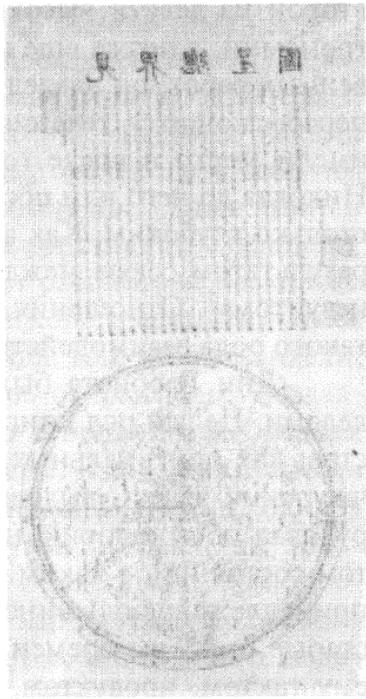
В своей *«Astronomia Perpetua»*, одной из более чем сорока книг, написанных или переведенных в Китае, Вербист говорит: «Я обычно отправлялся во дворец на рассвете и не выходил оттуда до трех или четырех часов дня, и всё это время я оставался наедине с императором, читая и объясняя. Очень часто он оставлял ме-

ня обедать и угощал меня самыми изысканными блюдами, подаваемыми на золотом блюде. Чтобы оценить сполна эти знаки дружбы, оказываемые мне императором, европеец должен помнить, что к монарху относятся как к божеству и его едва ли кто-либо когда-либо видит, особенно из иностранцев. Те, кто приезжают из наиболее отдаленных стран, например послы, считают, что им повезло, если они более чем один раз бывают допущены на частную аудиенцию, и даже в таких случаях они видят императора лишь на значительном удалении. \...\ Министры и даже его ближайшие родственники появляются перед ним в молчании и с выражением наиболее глубокого уважения, и когда они имеют возможность говорить с ним, они всегда преклоняют колени»⁵.

Вербист достиг своего исключительного положения при дворе с помощью науки, в которой иезуитам не было равных в Китае.

Карта звездного неба, выполненная придворными астрономами-иезуитами

При Канси иезуиты еще не знали, что именно занятиям прикладной наукой суждено будет стать единственным их предназначением при маньчжурском дворе. Еще вместе с Шаллем Вербист отливал пушки для маньчжур, дабы они могли использовать их против минских властей. По иронии судьбы, Шаллю приходилось отливать их еще для Минов, чтобы обратить пушки против маньчжур. Позже Вербист отлил их еще больше. Именно это оружейное производство более, чем какие-либо другие занятия Вербиста, поразило воображение китайцев. Уже в 1901 г., когда трону был послан доклад об изучении западных технологий, его авторы замечали: «Император Канси использовал человека с Запада; Нань Хуаяня \Вербиста\, для отливки пушек рыжих варваров, и до сих пор на этих пушках



\отлитых по технологии Вербиста\ начертано имя Нань Хуайяня⁶. Сам же Вербист на известных лишь ему основаниях гравировал на своих пушках имена христианских святых. Канси отблагодарил его за эти труды, отдав персональный визит в дом иезуитов, и в другой раз – публично сняв собственную отороченную соболями мантию и одеяние, вышитое золотыми драконами, и подарив эти вещи Вербисту. Однако в Европе Вербиста жесточайшим образом критиковали за то, что он занимается производством оружия. Обвинения были сняты с него лишь решением Папы Иннокентия XI.

На протяжении всей своей жизни Вербист всегда находился в отличных отношениях с императором. В качестве советника и переводчика он на полуофициальных началах помогал Канси каждый раз, когда с Запада прибывало очередное посольство в Пекин. В качестве весьма высокого по рангу сановника (имевшего второй из девяти высоких рангов), вначале как глава Бюро Астрономии, а позже еще и как заместитель главы Палаты Общественных работ, он владел информацией обо всем спектре мнений, пересекающихся течениях и интригах, которые окружали трон и имели место в среде государственных советников и в палатах. Никогда до него или после не было влияние иезуитов в Китае настолько глубоким. Как замечает Найджел Камерон, «это явилось результатом союза между блестящим императором и блестящим иезуитом⁷. Отношения между Китаем и Западом еще не знали такого рода взаимодействий.

Дни Вербиста были полностью заняты государственными делами. Целый ряд книг на научные темы, о морали, о христианстве, как оригинальных, так и в переводе на китайский и маньчжурский языки, выходит из-под его пера. Именно он переоборудовал обсерваторию на восточной стене Пекина, оставив ее в том состоянии, в каком она существовала до середины XX в., ему принадлежало большинство инструментов, которыми он заменил старые приборы времен династии Юань, назвав их, с присущим ему тактом, продуктом «более грубой музы». Именно он ввел в употребление в Китае термометр и использование силы пара, до которой сами китайцы к тому времени не додумались. Он встроил в небольшую повозку, а позже и в лодку, механизм, который выталкивал пар. Эта струя пара попадала на лопасти колеса, которое, в свою очередь, двигало колеса повозки (или лопасти лодки). Эта примитивная турбина была построена в соответствии с идеей,

не принадлежавшей Вербисту, так как была описана в 1629 г. Джованни Бранка (*Giovanni Branca*). Однако и этому изобретению, подобно целому ряду других, было суждено стать лишь игрушкой в длинной череде других механических игрушек, похороненных в императорском дворце. При том изобилии человеческих ресурсов, которыми располагал Китай, применение силы пара было не столь актуально.

Но, конечно же, не только придворные хлопоты и механические упражнения занимали дни Фердинанда Вербиста. Вместе со своими братьями-священниками он не оставлял попыток распространить христианство и обратить в него императора и придворных. Не стоит и говорить, что подобная смена мировоззрения могла быть расценена как прямая заявка на потерю действующим императором Небесного Мандата на правление, что, безусловно, было недопустимо. Иезуиты не могли этого не понимать.

Помимо этой фундаментальной предпосылки, были и другие, более специфические. Среди них не последнее место занимали, во-первых, полигамия и институт наложниц и, во-вторых, непростой вопрос о *китайских ритуалах*. Освященная веками традиция иметь жену и столько наложниц, сколько мог себе позволить благородный господин, зачастую была последним камнем преткновения для почти готового принять христианство человека. Вопрос же о китайских ритуалах (он будет рассмотрен несколько позже), кодифицированный конфуцианской традицией, имел глубочайшие корни в душе каждого китайца. Как мы уже видели, Риччи рассматривал ритуалы как светское отправление, воздаяние должного и соблюдение почестей по отношению к предкам каждого человека и к великим людям вообще. В своей позиции он основывался на сочинениях самого Конфуция. Он приходил к выводу, что конфуцианство, включая ритуалы, не было препятствием для принятия христианства. В целом наиболее преуспевающие в своей работе иезуиты соглашались, что ритуалы не должны быть помехой для обращения в христианство, и более того, верили, что привычные ритуалы и практики облегчат вход обращенного в новую религию.

Однако противоположный взгляд на вещи также набирал силу как среди других католических миссионеров в Китае, так и в высоких кругах Римской церкви. В соответствии с этим взглядом ритуалы должны были быть осуждены как базовое заблуждение, предрассудок и идолопоклонничество, которые не мог практико-

вать ни один христианин. Именно этот взгляд, которому вскоре было суждено получить одобрение Папы, со всеми прямыми последствиями и открытые споры на эту тему, которые имели место между самими миссионерами, оказались одним из самых непреодолимых препятствий на пути христианизации Китая (если говорить о тех ошибках, которые сделали миссионеры, а не о принципиальной возможности распространения учения).

Однако в рассматриваемое нами время угрозы существованию миссии еще не было, и иезуиты находили основания для оптимизма. На протяжении жизни Вербиста, хотя императорские указы, запрещающие проповедь христианства оставались в силе, его личное влияние было по-прежнему столь велико, что губернаторы провинций и наместники не смели противодействовать христианским проповедникам. Высланным миссионерам было разрешено вернуться в Китай.

Годы шли, и союз Вербиста с императором не нарушался. В 1682 г., когда императору было 28 лет, а Вербисту – 59, и годом позже Канси брал иезуита с собой на охоту в маньчжурские степи своих предков. Целью этих поездок была в основном личная проверка того, что происходит на отдалении от столицы, «подтянуть» командующих армиями и людей, которые изначально были боевыми офицерами, а ныне, став придворными и администраторами в самой блестящей и богатой столице мира, постепенно теряли форму. Вербист путешествовал с тестем императора, жил в его шатре и возил с собой свои научные и астрономические инструменты, вполне полно экипированный для того, чтобы записывать «расположение небес, высоту полюса над горизонтом, магнитное склонение каждой страны... высоту гор и удаленность точек»⁸. Путешествовал Вербист на лошадях императора и принадлежал к ближайшему его окружению. «Император взял с собой своего старшего сына, молодого десятилетнего принца... наследника империи... \...\ Все могущественные люди двора и наиболее значительные сановники всех степеней в сопровождении многочисленной челяди и в великолепных экипажах составляли процессию... численностью более семидесяти тысяч человек»⁹.

Вербист с воодушевлением описывает это передвижение многих тысяч человек – через горы и реки по мостам, которые перебрасывались инженерами, ехавшими в голове процессии, то, как они вставали лагерем, привозя с собой не только багажные обозы, содержащие запас провизии на три месяца пути, но и тысячи за-

пасных лошадей и любую мыслимую вещь, которая могла понадобиться в длинном путешествии. На всем пути следования императорского обоза жители деревень и городов подметали и приводили в порядок улицы. «Христиане не столь внимательны, чтобы подмети улицы... через которые должен проехать Его Святейшество, как эти неверные, которые расчищают пути для своих властителей... А император едва ли даже и придерживался этого пути, проводя свое время, по большей части, охотясь... Обычно он продвигался в голове этой... армии... Когда он подъезжал к императрицам, он держался сбоку \подготовленной дороги\, потому что огромное количество лошадей, следовавших за ним, могли испортить ее... И несмотря на то, что огромное количество людей, лошадей и толпы держалось достаточно далеко от императорской трассы, все же они поднимали такую страшную пыль, что казалось, мы путешествуем в туче и нужно большое напряжение, чтобы опознать тех, кто находится в пятнадцати-двадцати шагах перед нами»¹⁰.

Вербисту понравилась императорская охота. Спустя много месяцев охотники вернулись в Пекин. В конце второго путешествия Вербист приводит свое мнение об императоре: «С великолепной справедливостью он наказывает великих так же, как малых, он лишает их мест и званий, всегда соотнося наказание с тяжестью совершенного преступления. Он сам занимается делами, которыми должен заниматься императорский совет».

В 1688 г. в возрасте 65 лет Фердинанд Вербист умер в Пекине. Церемония его похорон по повелению императора носила государственный характер, и на ней присутствовали некоторые наиболее важные люди и сановники страны¹¹. Вербиста положили рядом с Риччи на той же земле, что была предоставлена миссии Минским императором Ваньли, имя его было в почете и долго помнилось, государственные дела, за которые он отвечал, находились в хорошем состоянии, а его братья-проповедники надеялись на продолжение благосклонности императора.

Вербист, как Риччи до него, оставил свою работу в надлежащем порядке. И даже в лучшем порядке, чем он предполагал, потому что через несколько дней после его смерти в Пекин прибыло несколько новых иезуитов (о чём он, подобно Риччи в свое время, тоже просил), среди которых был выдающийся отец Жербийон (*Gerbillon*). Вновь прибывшему предстояло занять позицию Вербиста: стать другом Канси и продолжить дело иезуитов во всем остальном. Нет никакого сомнения в том, что та жизнь и те

взаимоотношения, которые были у Вербиста с императором, проложили дорогу Жербийону, Рипе (*Ripa*) Аттире (*Attiret*) и многим другим. Именно их деятельность и привела к изданию эдикта о веротерпимости в 1692 г.: «Мы серьезно рассмотрели вопрос о европейцах... Живя среди нас, они отплатили нам за нашу высокую их оценку и благодарность огромной службой, которую сослужили нам на гражданском поприще и в войнах, своим усердием в сочинении полезных и интересных книг, своей уживчивостью и своим искренним желанием общего блага... Европейцы очень спокойны, они не вызывают возмущений в провинциях, они никому не приносят вреда... и их доктрина не имеет ничего общего с какими бы то ни было ложными сектами в империи, нет в ней и никаких тенденций к подстрекательству. А так как мы не противимся тому, чтобы ламы в Татарии или бонзы в Китае строили свои храмы... еще меньше можем мы запрещать этим европейцам, которые учат только хорошим законам, также иметь свои церкви и публично проповедовать в них свою религию»¹².

Итак, Фердинанд Вербист явился одним из наиболее влиятельных европейцев, когда-либо подвизавшихся при дворе и в ученой среде Китая. Он расширил и укрепил основы, заложенные Риччи, и построил на них сколь возможно крепкое здание церкви. Деятельность Вербиста открыла эпоху влияния иезуитов и европейцев в Китае, которая продлилась около ста лет. Однако существовала и другая ипостась Вербиста, которую мы можем увидеть глазами русского.

2. ВЕРБИСТ И СПАФАРИЙ

Хорошо известно, что русское посольство 1675 г. под предводительством Николая Гавриловича Спафария было достаточно напряженно встречено в Пекине. Проблемы между Китаем и Россией, возникшие еще во времена Байкова, ничуть не отошли в прошлое ко времени приезда посольства Спафария. Более того, в то же самое время маньчжурское правительство было вынуждено разбираться со своим собственным восставшим Югом. Иезуиты были плотно заняты в постройке оружейного завода, и их пушки португальского образца сразу же отправлялись на один или несколько фронтов. Эта ситуация в основе своей была известна Спафарию, а то, чего он не знал, вскоре сказали ему иезуиты. По сравнению с позицией маньчжурского двора, позиция Спафария была сильной, отсюда и происходила нервозность встречи.

На практике эта напряженность выражалась в том, что сановники *Либу* не давали послу возможности вручить документы, среди которых было письмо от русского царя Алексея Михайловича. Более тридцати раз Спафарий был вынужден начинать разговор о том, что должен передать бумаги лично, и каждый раз ему отказывали, ссылаясь на нерушимость традиции, запрещавшей личный контакт иностранцев с императором. В конце концов сановники *Либу* вернулись к Спафарию с Фердинандом Вербистом и руководителем *Либу*. Вербист был облачен в маньчжурское плащ-кунту, и говорил по-латыни. Посол поблагодарил сановников за то, что они привели иезуита. С тех пор весь перевод осуществлялся Вербистом.

Теперь уже были подробно рассмотрены вопросы о спорных территориях в Сибири, сопровождавшиеся тщательной аргументацией с обеих сторон. Спафария снова заверили, что были предприняты специальные меры для того, чтобы получить послание царя в наиболее необычной манере, возможной для Палаты, что предлагавшаяся ему процедура разительно отличалась от проводившейся церемонии вручения императору документов любыми другими руководителями государств.

В результате договаривающиеся стороны сошлись на том, что Вербист перепишет под диктовку Спафария содержание письма царя и передаст доклад сановникам. Беседы русского посла и иезуита проходили под присмотром личного фаворита са-

мого императора, который должен был убедиться в том, что они понимают друг друга.

Интересно, что Вербист был откровенен со Спафарием и сказал ему, что китайцы – варвары, которые с недостаточной почтительностью относятся к послам и обращаются с ними так, как хозяин со слугой. Он упомянул и о других примерах уничижительного обращения и заставил посла поклясться на святой иконе не рассказывать никому о том, что рассказал ему, и не писать об этом до тех пор, пока Спафарий не покинет Китай.

С первого взгляда трудно поверить в то, что Вербист, друг и близкий Канси человек, мог сказать все это настолько серьезно. Однако на следующий день, когда официально было заявлено, что консультации с императором по вопросам Спафария еще не были проведены, Вербист снова подтвердил свое расположение и доверие к русскому послу тем, что поведал ему правду – император уже все знал и отдал повеление искать в древних книгах precedent, что временно тормозилось сановниками.

Около двадцати раз в течение последующих недель Вербист пользовался возможностью поговорить со Спафарием на непонятной китайцам латыни. Позже он добавил к этим откровениям и другие. Спафарий пожаловался, что он сам и его свита практически находились в заключении во дворце "Четырех варваров". Маньчжурский сановник пообещал поговорить об этом со своими руководителями. Вербист снова притворился, что читает какой-то документ, и потом сказал послу, что маньчжуры придерживают решение вопроса в надежде, что посольство уедет. Вербист прояснил, что император конфиденциально спрашивал его о Спафарии и о переговорах и склонялся к тому, чтобы принять его, однако, будучи еще довольно-таки молодым человеком (Канси было чуть больше 21 года), попал под влияние сановников. Иезуит добавил, что император склоняется к добру, но вот его министры упрямые и горды.

Вербист держал Спафария в курсе развития событий, касавшихся разработки церемонии вручения царских грамот. В конце концов процедура были измыслена – Спафария допускали к императору, которому передавались документы через посредников, в то время как император был скрыт от посторонних глаз экраном. Вечная для русских посланников проблема *коутоу* снова задерживала принятие окончательного решения. Спафарий отказывался даже обсуждать идею *коутоу* до тех пор, пока не получит гарантию

того, что посланию его царя воздается должный почет. Он не хотел и вручать подарки раньше письма, подчеркивая, что отвергает попытку относиться к ним как к дани. Придя к некоему компромиссу, от Спафария добились согласия сделать *коутую*.

То, как прошла церемония, было неким триумфом Спафария, так как китайский двор был вынужден принять его письма и подарки с основательной демонстрацией почтительности.

Проблемы не закончились с первым визитом. Посольству предстояло добиться решения еще нескольких вопросов. Интересно, что Спафарий пытался через Вербиста подкупить некоторых китайских чиновников, чтобы повлиять на развитие событий в отношении своей миссии. Вербист лично брал от него подношения для того, чтобы передать их адресатам.

Аудиенция с императором состоялась, и Спафарий сделал *коутую*, однако не совсем так, как того хотелось бы придворным.

За оставшееся до отъезда посольства время Вербист дал Спафарию весьма детальное описание военных и финансовых проблем, стоявших перед маньчжурским правительством в Китае. В передаче этих сведений Вербисту ассистировали иезуиты Буглио и Магалхэнс, словно всегда готовые к интригам против маньчжурского правительства в Китае. Казалось, сами иезуиты были поражены мощью и размерами того государства, которое представлял Спафарий. Они дали понять, что им было жаль, что столь великий монарх, как русский царь, отправил это посольство к маньчжурам, потому что последние были варварами, не знаяшими, как воздавать почести там, где это было необходимо. Именно поэтому голландцы и португальцы, не единожды попробовав послать посольства ко двору цинских императоров, более таких попыток не предпринимали. Они желали бы, чтобы царь когда-нибудь послал в Китай войска, чтобы наглядно продемонстрировать разницу между собой и маньчжурами.

В своем «Статейном списке» Спафарий говорит, что в ответ на икону, которую Вербист попросил у него для пекинской церкви, иезуит (взяв с посла клятву не выпускать из своих рук эту информацию) рассказал ему, что император собирался при определенном развитии событий пойти на Россию войной, а также был намерен захватить крепости Албазин и Нерчинск, потому что маньчжуры знали, что гарнизоны указанных крепостей невелики, а Москва далеко. Планы маньчжурского правительства, однако, откладывались до тех пор, пока на подступах к крепостям не была сконцентрирована достаточная военная сила. Иезуиты советовали, в случае если русские не собирались

отдавать пленных, о которых шла речь на переговорах, без промедления посыпать войска для защиты своих фортов – сами маньчжуры удивлялись тому, как русские не боялись держать столь малые гарнизоны в такой опасной близости от Цинских границ. Иезуиты уверяли, что готовы служить царю так же, как они служат Богу, потому что особой любви к маньчжурям, в отличие от китайцев, они не испытывали.

Несмотря на советы иезуитов и исходившую от них информацию, русские не стали действовать и в 1689 г. потеряли Амур. Многие исследователи полагают, однако, что своими действиями Вербист полностью предавал Канси. Может быть, нежно любя Канси, почти как собственного сына, Вербист тем не менее ратовал за установление в Китае не иноземной, а истинно китайской династии.

Спафарий пробыл в Пекине еще более трех месяцев, до начала сентября, все же добившись более или менее частной аудиенции у императора, переводчиком на которой был, конечно же, Вербист. Однако вследствие того, что император отказался писать русскому царю ответ по той форме, на которой настаивал Вербист, послание русского царя так и осталось без ответа.

Вербист даже помог Спафарию купить большой рубин, который тот очень долго хотел приобрести. Посольство отправилось назад, не вполне удовлетворенное ни дарами, переданными царю, ни результатами своего пребывания. Хотя в тот момент Китай и Россия не пришли к удовлетворяющему обе державы решению сибирских вопросов, он все же был четырнадцатью годами позже урегулирован в Нерчинском договоре, заключенном при том же императоре Канси. В переговорах принимал участие преемник Вербиста отец Жербийон. Это был первый договор, когда-либо подписанный между Китаем и западным государством, каковым все же являлась Россия. Договор был вполне равноправным, и в нем была видна рука мудрого Канси, которого Вербист и его со-ратники так и не смогли всерьез поссорить с Россией.

История с посольством Спафария отчасти объясняет то вечное недоверие, которое испытывали маньчжуры к иезуитам и к христианским миссионерам вообще. И если их мотивы еще можно было объяснить с точки зрения политики, то с точки зрения целей их миссии в Китае они, конечно же, были более иезуитскими, чем христианскими.

¹ Цит. по: Josson H. and Willaert L. (eds.): Correspondance de Ferdinand Verbiest de la Compagnie de Jesus. Brussels, 1939, c. 255.

- ² См. краткую биографию у Pfister Louis. Notices biographiques et bibliographiques sur les jesuites de l'ancienne mission de Chine, 1552 – 1773. 2 vols. Shanghai, 1932.
- ³ Le Comte Lois. Nouveau memoire sur l'etat present de la Chine. Paris, 1697, c. 85.
- ⁴ Le Comte Lois. Nouveau memoire sur l'etat present de la Chine. Paris, 1697, c. 87.
- ⁵ Цит. по: Huc M. Christianity in China, Tartary and Thibet. London, 1858, New York, 1897, c. 186.
- ⁶ Цит. по: Teng Ssu-yu and John K. Fairbank. China's Response to the West: A Documentary Survey, 1839 – 1923. Harvard, 1954; New York, 1963, c. 386.
- ⁷ Cameron, Nigel. Barbarians and Mandarins. Thirteen Centuries of Western Travelers in China. New York, Tokyo, 1970, c. 242.
- ⁸ Verbiest Ferdinand. A Journey of the Emperor of China into East Tartary in the Year 1682. Exerpts from Verbiest's letters. London, 1686, c. 218.
- ⁹ Verbiest Ferdinand. A Journey of the Emperor of China... c. 315.
- ¹⁰ Verbiest Ferdinand. A Journey of the Emperor of China... c. 316.
- ¹¹ Эти впечатляющие похороны были красочно описаны отцом де Фонтеной в «Письмах» (de Querbeuf Y. M. M., ed). de Fontenoy. Lettres edifiantes et curieuses, ecrites des missions étrangères de la compagnie de Jesus. Paris, 1780-1783), Vol. XVII, c. 267. Фонтеной был одним из иезуитов, который прибыл в Пекин сразу после смерти Вербиста.
- ¹² Цит. по: Huc, M. Christianity in China, Tartary and Thibet. London, 1858, New York, 1897, c. 256.

Глава V

СПОР О РИТУАЛЕ

Real philosophy seeks rather to solve than to deny.

Edward G. Bulwer-Lytton¹

Попытка иезуитских «миссионеров-мандаринов», как их принято называть в западной традиции, завоевать признание своей веры посредством науки и технологии потерпела поражение в большой степени из-за ее исхода, так называемого «спорта о ритуале», явившегося не только теологическим и философским конфликтом по поводу совместимости христианских догм с конфуцианскими практиками, но и выражением политической борьбы, всегда осложнявшей жизнь христианских миссий в Китае.

Работа иезуитских «геометров» дала толчок спору о ритуалах, о котором пойдет речь ниже. В целом дебаты по многим относящимся к спору вопросам можно свести к одной главной мысли. Определенные китайские традиции и ритуалы оказались сомнительно применимыми к христианству: некоторые миссионеры думали, что они являются религиозными практиками, другие – что они представляли собой всего лишь гражданские и социальные традиции, возможно несколько и осложненные предрассудками, но вполне отделимые от них. Таким образом, в этом вопросе налицо имелись веские основания для различия во мнениях, и это различие не замедлило сказаться, выливвшись с течением времени в яростный спор, длившийся большую часть XVII в. и в течение XVIII в.

Отцы-иезуиты появились в Китае в 1583 г., одетые в буддийское одеяние. Двенадцатью годами позже они перешли на одежду ученых-книжников, а в 1601 г. уже появились в Пекине. Как мы знаем, Маттео Риччи предстал перед китайцами скорее именно как «мудрый человек с Запада», чем как священник. Первые доклады были оптимистичны: сначала предполагалось обратить правящий класс и верилось, что остальные последуют за ним. Эта надежда долго вдохновляла и самих отцов, и их начальство в Риме, пока перспектива широкой прозелитизации населения Китая не угасла вовсе.

Однако история не всегда является «пропагандой победивших», потому что иезуиты, хотя и проиграли, первыми смоделировали многие аспекты системы современных общественных отношений, и именно их описание событий уцелело и завоевало широкое признание. Интересно, что описание столь неоднозначного процесса было снова произведено самими же иезуитами, хотя они, безусловно, не могли быть безучастными свидетелями собственного поражения. Связанные со спором главы и разделы «Новой католической энциклопедии», «Словаря по истории и географии миссий», «Католицизма» и «Миссионерского словаря»² написаны иезуитами.

По словам Пьера Грисона (*Pierre Grison*), *«La qurelle des Rites est absurde: mais la question des Rites etait legitime»* («Спор о ритуале абсурден, но вопрос о ритуале законен»). Из четырех католических миссионерских центров в Азии (Гоа, Малакка, Макао и Манила) первые три находились под португальской юрисдикцией. Лишь последний относился к испанской сфере влияния, и лишь Манила же не находилась под иезуитской доминантой в конфессиональной области.

В Китае разделение было совершенно явным: португальцы, базировавшиеся в Макао со своими космополитически универсальными союзниками-иезуитами, до 1633 г. держали миссионерскую (и не только) монополию на контакты с Китаем. Испанцы, привязанные к своей единственной платформе, Маниле, и использовавшие своих соотечественников – францисканских монахов, пытались попасть в Китай всеми доступными им средствами. Португальцы с подозрением взирали на их действия, опасаясь, что испанцы, чьи усилия были хорошо подкреплены серебром из американских колоний, смогут стать значительным конкурентом в любой коммерческой сфере. Францисканцы не могли попасть в Китай через Макао, потому что португальцы не давали возможности их миновать тем, кого расценивали как испанский авангард. Иезуиты тоже не ждали их появления, потому что на тот момент они поддерживали своих португальских патронов и сделали большие инвестиции в торговлю шелком. Естественно, они хотели оставить Китай своим специальным личным доменом. Иезуиты часто объясняли тот факт, что не всегда безоговорочно подчинялись папским указам, тем, что были вынуждены склониться перед португальским *падроадо* – светской властью. Однако каковыми бы ни были причины, францисканцы видели лишь не-

повиновение и становились все более недоверчивыми по отношению к активности иезуитов. Это недоверие возросло, когда иезуиты нашли причины проигнорировать указы Папы еще до завершения спора о ритуалах.

Спор начался как простые внутренние разногласия в ордене. Отцы-иезуиты сами не были едины в вопросе о стратегии проповеди, которая подходила бы Китаю. Если бы им дали время разобраться самим, без нажима сверху, они бы, без сомнения, сами подавили разногласия внутри ордена – это было обычным явлением в том замкнутом и дисциплинированном организме, которым являлся орден Иисуса. Но к несчастью для них, ситуация изменилась, как только францисканцы увидели иезуитский Китай. То, что началось как различие во мнениях внутри высокоцентрализованного религиозного ордена, переросло в жестокую ссору, все расширявшую круг тех, кого она затронула по мере того, как спор входил в XVII век. Апелляции и опровержения были посланы в Рим обеими сторонами, каждая из которых надеялась на благоприятное решение для себя. Это был самый разрушительный спор, который потряс католический мир в Новое время, скандализировав атмосферу как в Китае, так и в Европе, тогда как подобный спор, касавшийся янсенизма, ограничивался только Европой. В век все возрастающей грамотности китайские дела получали большой резонанс, потому что споры широко фиксировались на бумаге, а спорящие стороны были привержены публикации своих аргументов.

Литература о дебатах огромна: уже к 1680 г. составленная иезуитами библиография по данному вопросу вполне удовлетворяла необходимость в источниках. Спустя 20 лет "война книг" была в разгаре. Многие материалы написаны в живом разговорном стиле; хотя авторы достаточно свободно отвечали на взаимные обиды и личные выпады, у них не было трудностей в обеспечении официального освещения их работы. Таков был век.

Сами католические авторы часто упоминают о споре для того, чтобы подчеркнуть, что церковь предпочла потерять китайскую империю, но сохранить единство своих взглядов, что, безусловно, выглядит красивым аргументом, но не подтверждается остальной историей католицизма. Более того, демонстрируется тот факт, что папство не доминировало над иезуитами, как о том говорили их враги, подтверждая заодно и тот факт, что сами иезуиты, вполне в соответствии с их собственными горделивыми

заверениями, вовсе не безоговорочно подчинялись папской власти. Спор о ритуалах, сколь бы разрушительными ни были его результаты, поставил Китай перед взорами Европы и в значительной степени привел к «синомании» XVIII в. Если же отвлечься от политических и культурных аспектов спора, то он имел совершенно разрушительные последствия для тех, кто был в него вовлечен: он нанес смертельный удар миссии иезуитов, разделив миссионеров по принципу участия в споре, вовлек в происходящее власти, смутил вновь обращенных. В Европе верующие также были перевозбуждены: янсенисты получили некое подспорье, а деисты пришли в восторг. И самый главный результат спора состоял в том, что спор привел к разгону ордена иезуитов.

Ничего из описанного нельзя было предугадать в 1643 г., когда доминиканский монах Хуан Батиста Моралес (*Juan Bautista Morales*) прибыл в Рим из Азии для того, чтобы доложить о ситуации. Не сумев добиться удовлетворительных разъяснений от китайских иезуитов, он вернулся в свою штаб-квартиру в Маниле и попытался созвать собрание религиозных орденов, чтобы обсудить проблемы новой миссии. Местные иезуиты отказались принять участие в собрании, поэтому позже иезуитам неоднократно напоминали об их первоначальном отказе помочь и объяснить.

Все было задумано так, чтобы не дать утрясти недопонимания полюбовно. В Маниле иезуит Бартоломе Роборедо (*Bartolome Roboredo*) взял на себя задачу разрешить сомнения монахов, опубликовав материалы в защиту китайских коллег. Почему именно Роборедо счел себя достаточно подготовленным к вмешательству, остается загадкой, так как он сам был в Китае не больше нескольких месяцев, да и то лишь в Макао. Его апология, опубликованная 26 декабря 1638 г., вызвала сенсацию: он проигнорировал главный аргумент доминиканцев, заключавшийся в том, что ритуалы китайцев носили религиозный характер. Он говорил о китайских «идолах», «алтарях» и «жертвах», но оправдывал присутствие христиан на конфуцианских церемониях, говоря, что крест тоже воздвигался на алтаре, и именно к нему обращенный мог непосредственно направить свои мысли.

В одном из абзацев Роборедо обращался к доминиканцам, убеждая их не обвинять иезуитов в своих проблемах: он утверждал, что причины, по которым разрушались церкви доминиканцев, а их самих подвергали бичеваниям, заточению и ссылке, не имели ничего общего с иезуитской оппозицией или же с тем фа-

вором, в котором находились иезуиты в Китае. Все невзгоды, по уверениям Роборедо, шли лишь оттого, что доминиканцы не позволяли язычникам и обращенным отправлять свои идолопоклоннические обряды и традиционные ритуалы. Нет причин на что-либо жаловаться, говорил он, вина должна быть возложена на самих нетерпимых доминиканцев.

Эффект, произведенный подобным разрушительным заявлением, да еще и в столь критическое время, не может быть недооценен, в особенности учитывая заявление Роборедо, что он основывался на материале, предоставленном Генералу ордена ответственными за области Китая и Японии в ордене иезуитов. В довершение ко всем несчастьям заметки Роборедо стали известны более широкому кругу людей, чем манильские доминиканцы, потому что довольно-таки скоро враги иезуитов янсенисты уже повторяли цитаты из них в Европе³.

Местный доминиканский провинциалий Клемент Ган (*Clemente Gan*) обратился с просьбой к иезуитскому начальству: «Не удивляйтесь, если мы сочтем трудным принять тот факт, что католические обращенные могут посещать и даже выступать в роли священников на церемониях жертвоприношения, которые отец Роборедо признает как идолопоклоннические. Мы просим Ваше преосвященство расследовать случившееся – если будет решено, что делать все это – законно, то мы пересмотрим наше суждение, склонимся к противному и последуем вашей практике, таково наше стремление к миру и возможности избежать скандала». Были предприняты и другие попытки убедить иезуитов объяснить свои методы, но практически все они провалились⁴.

Из обращения ничего не вышло. Не было совместного обсуждения, а отцы-иезуиты не опровергли того, что написал Роборедо. Отец-куратор не предложил никакой помощи, а о Роборедо высказался однозначно: «Он будет призван для того, чтобы отчитаться в том, что написал». Доминиканцам казалось, что религиозная судьба всей Азии поставлена на ставку, и они не видели никакой другой альтернативы, кроме как обратиться в Рим. Современный иезуитский историк Бернар-Мэтр (*Bernard-Maitre*), говоря об этом «деликатном вопросе», признает, что «любой вынужден согласиться, что манильские монахи поступили очень правильно: тщетно попытавшись получить ответы на свои сомнения от местных иезуитов, они переадресовали вопрос своему \римскому\ начальству»⁵.

Доминиканцы выбрали своим посланником Моралеса. Он немедленно отбыл из Макао и достиг Рима в феврале 1643 г., где был тепло встречен секретарем *Propaganda Fide* Франческо Иньоли (*Francesco Ingoli*), знаменитым своей нелюбовью к иезуитам. Сам же Моралес настолько боялся иезуитов, что был склонен видеть их влияние везде, подозревая, что даже папский нунций в Мадриде был их агентом на том основании, что тот имел родственника-иезуита⁶.

Папа Урбан VIII, приближавшийся к завершению своего долгого правления, постоянно болел и, мучимый угрызениями совести, связанными с непотическими грехами ранних дней своего правления, спал так плохо, что даже приказал убить всех птиц в своем саду, чтобы они не мешали ему спать. Его племянник кардинал Франческо Барберини берег дядю от всех плохих новостей, но все же согласился предоставить аудиенцию Моралесу.

Свидание было драматичным. Моралес заявил, что приехал не для того, чтобы обвинять кого-либо, но лишь для того, чтобы попросить совета. Не дослушав доклад до конца, старый Папа вскочил с кресла, дважды стукнул по бумагам рукой и закричал: «Ересь! Ересь! На суд инквизиции!» Точно так же он отреагировал на то, что было связано с делом Галилея. В Риме знали о коллизии вокруг спора о ритуалах, и в 1641 г. *Propaganda Fide* уже обсуждала этот вопрос. После приезда Моралеса Папа распорядился, чтобы была организована комиссия по расследованию дела.

Оставив комиссию разбираться в поставленных перед ней вопросах, Моралес отбыл в Испанию на поиск волонтеров в Восточную Азию. Он завербовал несколько итальянцев, среди которых оказался флорентийский родственник Маттео Риччи, *Vittorio Riccio*. В Испании Моралес действовал с еще большим успехом и вскоре докладывал в Рим, что собрал для своего дела «сливки испанской провинции». Наиболее выдающимся человеком среди добровольцев был *Доминго Фернандес Наваретт дель Розарио*, которому предстояло сыграть важную роль в споре о ритуалах и который 30 лет спустя точно также вернулся в Рим, надеясь на разрешение конфликтов. Именно его *«Tratados de la China»* (1676) впервые обнажили противоречия, царившие в китайской миссии, для широкой публики и помогли перенести эпицентр событий, превратив местный спор в общечерковный идеологический диспут.

Несмотря на расхожее мнение, что «Наваретт молчал до тех пор, пока не умер Риччи», этот оппонент иезуитов родился лишь через восемь лет после смерти Маттео Риччи, в 1618 г. В 28 лет, услышав призыв Моралеса, он решил вызваться добровольцем на Филиппины. Он был наиболее способным и талантливым из всех доминиканцев в Китае XVII в., где вскоре возглавил своих соратников по ордену. Наваретт буквально влюбился в Китай, найдя в нем многие вещи, которые, по его мнению, стоило перенять Европе. Доминго был, пожалуй, единственным испанцем, сделавшим огромный вклад в синоманию эпохи Просвещения. Доминиканца Наваретта роднит с иезуитами (дело которых в конце концов было разрушено вследствие его первоначальных усилий) интерес к стране, о которой он писал. В отличие от своих коллег по ордену, он не концентрировался лишь на апостольской стороне своей деятельности. Добавив к своим теологическим изысканиям острый ум юриста, наивную наблюдательность и готовность отображать то, что он видел во время своих путешествий, он описал весьма многое, начиная от игл портных и заканчивая Великой Китайской стеной. Многие его сравнения Китая и Европы несут в себе критику католицизма и социальных условий в Испании. Один иезуит, посмеиваясь над его увлечением ботаническими описаниями, заметил, что «если он и не обратил многих китайцев, он зато съел массу разных фруктов»⁷.

Самых иезуитов, конечно же, было в чем обвинить. Их далеко не христианская гордыня, переоценка собственных способностей отмести любую критику, отказ объясняться, их готовность прибегнуть к высшему начальству для разрешения своих проблем отталкивали тех, кто мог и хотел быть их союзниками. В конце концов именно такие истории и послужили причиной создания популярного восприятия иезуитов как изворотливых моральных оппортунистов, и даже двурушников.

Определенную роль в истории спора о ритуалах сыграл и отец *Matteo Ripa* (*Matteo Ripa*), который помимо этого интересен как самобытный и самостоятельный свидетель не только связанных с этим спором событий, но и как бытописатель жизни тогдашнего Китая и Пекина. Маттео Рипа был итальянским миссионером, проповедовавшим в Китае, куда был отправлен придворным художником. В 1709 г. вместе с несколькими компаниями он сел в Лондоне на корабль Британской Восточно-Индийской компании и отправился в Китай обычным путем че-

рез Калькутту и Манилу, находившуюся тогда под испанским контролем. Ночью 2 января 1710 г. его корабль достиг Макао.

Непосредственной причиной путешествия Рипы и его спутников была доставка кардинальской шапки, пожалованной Папой Иннокентием XI своему легату кардиналу де Турнону, который достиг Пекина в 1705 г. *Де Турнон* прибыл к Канси, нагруженный папскими дарами и с папскими буллами, которые были настолько же неприемлемы для китайского императора, насколько хороши были дары. Его миссия явилась результатом недопонимания в Европе (частично вследствие плохой связи между Китаем и Европой) той ситуации, которая сложилась с распространением христианства в Срединной империи. Сам де Турнон был одним из худших послов, каких когда-либо посылали в Китай. Он продемонстрировал неоправданную нетерпимость к тем мнениям, которых придерживались священники в Китае, достаточно неучтиво вел себя с Канси, который был терпелив с ним, абсолютно по-детски рвал присылавшиеся ему декреты, касавшиеся серьезных вопросов, ударялся в истерики и, в общем, приложил максимум усилий для того, чтобы в результате быть сосланным в Макао под арест к португальцам. Злосчастный кардинал умер там прежде, чем кардинальская шапка была водружена на его голову.

Однако вред делу, которое стоило целого столетия героических усилий иезуитов от Маттео Риччи до Маттео Рипы, уже был нанесен. Спор о *китайских ритуалах* привел к тому, что Папа проклял китайскую практику приносить подношения предкам, преклонять колени и кланяться перед их алтарями. Почти в то же время от Канси воспоследовал указ (который можно было расценивать как уступку Папе и иезуитам в Китае), из которого следовало, что ритуалы носят чисто светский характер⁸. Это подтверждение старинного постулата Риччи подоспело слишком поздно. Вместо того, чтобы получить поздравления в Китае, в Европе отцов-иезуитов обвинили в том, что они подчинились светской власти в лице Канси по вопросам, касающимся христианской догмы. Соответствующая папская булла стопроцентно противоречила тем заявлениям императора, которые он сделал по вопросам китайских верований в собственной «епархии».



Отец Маттео
Рипа

Вполне естественно, что император воспротивился такой постановке вопроса. Для него было нормой говорить последнее слово во всем, что касалось Китая. Когда он наконец узнал от священника *Педрини* (*Don Pedrini*), входившего в состав миссии Маттео Рипы, содержание папской буллы, он был разъярен. Сам Педрини абсолютно не понял происходящего и вообразил, что стал фаворитом императора. Канси, который к тому времени уже был мудрым пожилым человеком, для начала на некоторое время отправил Педрини в тюрьму, а после выпустил, продемонстрировав иллюзорность представлений Педрини и о себе, и об императоре.

В то время Рипа рассуждал о происходящем в совершенно расплывчатых понятиях: «Если бы наши миссионеры... вели себя с меньшей нарочитостью и принаршивали свое поведение к людям всех рангов... количество обращенных могло бы значительно возрасти, потому что китайцы располагают отличными природными данными, благоразумны и понятливы... \...\ К сожалению, наши миссионеры приняли вальяжный и помпезный стиль поведения... Их одежда сделана из самых богатых материалов, они никуда не ходят пешком, но всегда в носилках, верхом или в лодках, в сопровождении многочисленной челяди... \...\ За несколькими исключениями все... живут таким образом. \...\ Едва ли хоть один миссионер... может похвастаться тем, что обратил кого-либо своей собственной проповедью, потому что они едва-едва только крестят тех, кто уже был обращен другими»⁹.

К тому времени для китайцев уже не являлось секретом, что среди европейцев было столько же мнений, сколько и священников, хотя они пытались проповедовать единственно верное учение. Сцены католиков, ссорящихся между собой по вопросам веры, продемонстрировали китайцам то, что они сами так долго подозревали, и убедили их, что их собственное мировоззрение выигрывало оттого, что было гармоничным, ярко контрастируя с западной религией, проповедники которой не могли даже договориться между собой о едином взгляде на общие проблемы.

Таковой в целом была ситуация в Пекине, когда туда прибыл Маттео Рипа. Ему было 29 лет. Вербист и Жербийон (преемник Вербиста в дружбе с императором Канси) уже давно умерли. Самому Канси было в то время 57 лет, и он прочно стоял у кормила правления. При своем дворе он находил христиан полезными и забавными. Именно по этой причине император терпел их междуусобицы. До последнего смертельного удара, кото-

рый был нанесен иезуитам через девять лет, по приезде еще одного папского легата в 1720 г., пока еще оставалось время.

«Благополучно прибыв в Пекин, мы были по приказу /Канси/ немедленно препровождены во дворец; нам не было разрешено увидеть никого из европейцев»¹⁰. Будучи встречен там чиновниками и евнухами, Рипа ответил на вопрос, были ли они готовы служить императору даже до самой смерти: «Мы ответили, что таковой в точности и была наша цель»¹¹. Миссионеров отвели в личные апартаменты Канси, где они увидели его сидящим подогнув ноги по маньчжурской привычке на покрытом «бархатом» диване, перед столом, на котором лежали книги и писчие принадлежности. В присутствии некоторых других миссионеров Рипа исполнил три полных коленопреклонения, сопровождавшихся девятью касаниями лбом земли, которые и составляли знаменитый китайский *коутоу* (он сам, однако, замечает, что ему не приходилось больше делать это, кроме как на особенно важных церемониальных мероприятиях). Канси задал вновь прибывшим некоторые вопросы, скорее всего интересуясь тем, в каком деле он мог бы наилучшим образом их использовать. Он попросил Педрини сыграть ему какую-нибудь мелодию, спросил Фабри о степени владения последним математическими премудростями, а с Рипой поговорил о рисовании. «Император приказал мне ответить на следующий вопрос по-китайски... Он обратился ко мне очень медленно, используя много синонимичных слов для того, чтобы я смог его понять, он был очень терпелив со мной, заставляя меня повторять слова до тех пор, пока он не понял, что я хотел сказать...»¹² Позже Рипе сообщили, что император пожелал, чтобы он пришел во дворец писать картины, и он заступил на свой пост на следующий же день. Таким образом, Рипа стал придворным художником, гравером и мастером на все руки при императоре. Только позже в своей книге он роняет замечание о том, что был «почитаемым галерным рабом».

Книга, в которой Рипа описывает Пекин (более светскую его жизнь, чем духовную), является еще одним весьма важным подспорьем для изучающих страну после книги его тезки Маттео Риччи. Подобно книге Марко Поло, его описание не в меньшей степени поражает своими упущениями, чем тем, что в ней сказано.

Так, например, он впервые обнаружил традицию бросать новорожденных детей, особенно девочек. Одного из таких детей он подобрал, но не смог спасти. Автор объясняет: «Сплошь и ря-

дом можно видеть детей, которых вот так бросают, такое случается в этой огромной империи ежедневно. Когда матери бедны и имеют большие семьи, или же, если видят дефект на теле ребенка... они выбрасывают этих маленьких существ без малейшего раскаяния. Эта жестокая традиция обычно практикуется и незамужними женщинами, у которых появляются дети... Бедных новорожденных тайно кидают в реку или оставляют невдалеке от оживленных дорог в надежде, что какой-нибудь прохожий, может быть, сжалится над ними и заберет домой. Это иногда случается, но чаще всего несчастных детей пожирают дикие звери. Невдалеке от стен Пекина я сам видел одного ребенка под лапами собаки, а другого – в клыках кабана. Благодаря милостивому приказу императора, вокруг стен его необъятной столицы каждое утро рассылаются повозки, которые собирают брошенных новорожденных и привозят их в определенный храм, где несколько женщин заботятся о них за счет императора... Хорошо знакомые с этой практикой... иезуиты назначили одного из китайских христиан крестить всех детей, которых приносят в тот храм... Таким образом, каждый год крестят не менее трех тысяч детей»¹³. Этот факт тоже надо принимать в расчет, когда идет речь о количестве людей, обращенных в христианство в Китае.

Рипа описывает и городскую жизнь, причем преимущественно дворцы, с которыми он был знаком лучше, и жизнь двора. В сферу его интересов входят и дворцовые интриги, и архитектура, и гастрономия (он описывает блюда из сухожилий оленей, собачатины, суп из ласточкиных гнезд), и обычай бинтовать ноги, ускользнувший от Марко Поло. «В нежном возрасте, трех месяцев от роду, маленьким девочкам перебинтовывают ступни настолько туго, что рост этой части тела полностью останавливается, и они не могут ходить, не ковыляя и не хромая, и если по какому-то поводу они отважаются ускорить свой шаг, они могут и упасть... Даже идя медленно, они... вынуждены идти подобно уткам, переваливаясь слева направо. В случае замужества, притом что вступающим в брак нельзя увидеть друг друга, является обычным посыпать суженому точный размер ножки дамы, вместо того чтобы послать ее портрет, как мы делаем в Европе. В этом конкретном случае... их вкус извращен до такой огромной степени, что мне известен врач, который жил с женщиной, с которой не имел никаких других сношений, кроме как любования... на ее ножки»¹⁴.

Были авторы, которые превзошли Рипу в топографических описаниях, но никто лучше него в этот период не увидел малоизученные стороны китайской жизни. В то время, когда европейская медицина находилась в стадии своего младенческого развития, он рассказывает о том, как его лечил маньчжурский врач. Досконально и почти натуралистически он описывает те методы, которыми его лечил «татарский» врач от травм, полученных в результате падения с лошади. Среди этих способов было и огромное количество холодной воды, вылитое на открытую кровоточащую рану, и операция на открытых участках тела, и многие подобные манипуляции, причем главным советом эскулапа было воздержаться от спокойного образа жизни, дабы не давать крови застаиваться. «Эти средства были варварскими и мучительными, но я должен искренне признаться, что в течение семи дней я настолько полно восстановился, что мог уже возобновить свое путешествие в Татарию»¹⁵. Нельзя не заметить, что описанные методы шоковой терапии, может быть, и покажутся кому-то сейчас приемлемыми, но для истории медицины Европы начала XVIII в. они выглядели весьма авангардно.

Таковы наиболее интересные аспекты книги Рипы. Он никогда не приблизился к Канси настолько близко, насколько смог Вербист. И времена изменились, и интеллект Рипы был далеко не того же уровня, что был нужен достаточно эрудированному императору, избалованному общением с выдающимся бельгийцем. Однако в описании того, как проходило его время в Пекине, Рипа то здесь, то там описывает факты и сцены, освещающие наиболее частную сторону жизни Канси. Великие осенние охотничьи сезоны, описанные Вербистом, ничуть не хуже, если не лучше, описаны Рипой. Существует ни с чем не сравнимое описание празднования шестидесятилетнего юбилея Канси 4 апреля 1713 г. «Весь город Пекин был одет в праздничную одежду. Все были в самых помпезных туалетах, банкеты давались без конца, везде возносились фейерверки. \...\ Но что более всего поразило мое воображение, так это зрелище, устроенное на императорской дороге от Чанчунь Юань \ императорский дворец "Долгой весны" за пределами Пекина\... которая составляет в длину около трех миль. Эта дорога по обеим сторонам была украшена искусственными стенами... сделанными из циновок, полностью задрапированных шелками самой лучшей выделки, на определенном удалении были воздвигнуты временные дома, храмы, алтари, триумфальные

арки и театры, в которых давали музыкальные представления»¹⁶. По этому коридору длиной в три мили вслед за кавалерийским отрядом, сопровождаемый принцами крови и сановниками в церемониальных одеждах ехал сам император Канси, облаченный в свою желтую парчовую императорскую мантию, покрытую драконами, роскошно блестевшими золотой вышивкой. Рипа замечает по этому поводу, что к императору часто обращались как к живому Будде. В этом плане можно вспомнить императрицу Цыси, которую называли «Старой Буддой» в Пекине.

Рипа пишет также и о банкете, который был дан Канси для тысячи старииков из китайских провинций, на котором еду подавали его многочисленные сыновья. Книга наполнена сотнями интереснейших деталей о том, например, что император интересовался клубникой и спаржей и распоряжался, чтобы их попытались высадить в императорском саду, о лечении бородавки на его лице европейским священником, о его репутации скряги, об окружавшей его лести. Так, например, Канси стоило лишь притронуться к спинету, и этого «было достаточно... чтобы стоящие рядом были повергнуты в восторженный экстаз»¹⁷.

Есть в книге Рипы описание и еще более непривычных сцен. Так, он пишет, что в то время, когда русское посольство находилось в Пекине, туда прибыл миланский священник и врач доктор Вольта (*Volta*), и Рипа был призван во дворец, чтобы сопровождать его. Канси, всегда на всякий случай сомневавшийся в пригодности европейцев, приезжавших к его двору, приказал врачу проверить его пульс. Доктор Вольта выполнил требование и заявил: для того, чтобы составить правильное мнение о здоровье его императорского величества, он должен будет повторить процедуру вечером и потом еще раз на следующее утро. Императору пришлось согласиться. Рипа воспользовался этой возможностью, чтобы описать то, как спал Канси. Он пишет, что на постели императора, широкой до такой степени, что там могли поместиться пять или шесть человек, не было постельного белья. Постель была покрыта шкурой ягненка. Император, понимая, что иностранцы редко видят главу государства в постели, сказал им, что хотя они и иностранцы, которые увидели его в подобном виде, это лишь доказывает, что он относится к ним как к членам собственной семьи или очень близким родственникам. Не совсем правильным, наверное, было бы принимать слова Канси за чистую монету, но это свидетельство итальянского художника-иезуита пока-

зывает нам, насколько император Китая все же был маньчжуром, хотя бы лишь в своих бытовых привычках.

Следующий папский легат кардинал *Меццабарба* (*Mezzabarba*) важен для истории в основном лишь как личность, олицетворявшая собой то, что имело отношение к спору о китайских ритуалах. Возможно, мы знали бы о нем больше, если бы он состоял во французском Конвенте, когда его посещал Белл. Но в здании не было никого, кроме «старого джентльмена» отца Бувэ, который был одним из математиков, посланных Людовиком XIV из Франции в 1687 г. в Китай и ныне доживавшим свои дни. Будучи протестантом, которому дела католиков были невдомек, Белл не осознавал, что с пришествием Меццабарбы на всю деятельность иезуитов и католическое миссионерство вообще ложилась тень, из которой им уже практически не суждено было выбраться на данном историческом этапе.

Меццабарба привез с собой роковую буллу *«Ex illa die»*, которая повелевала миссионерам под страхом отлучения от церкви подчиниться решению Святого Престола по вопросу о китайских ритуалах. В этом документе Папа объявлял то, чему китайцы поклонялись в семейных святилищах, и остальные китайские ритуальные практики несовместимыми с христианством. По этой булле ни один китаец не мог быть крещен, если он настаивал на продолжении соблюдения этих традиций. Педрини уже успел проинформировать Канси о содержании документа. Император подтвердил свои указы о том, что миссионеры должны быть изгнаны, их церкви уничтожены, а христианская вера повергена. Но выполнение указов задерживалось, и Канси милостиво принял Меццабарбу.

Наконец-то Канси увидел текст указа, привезенного Меццабарбой, и вернул его со следующим комментарием: «Все, что можно сказать об этом указе, это то, что можно себя спросить, как европейцы, невежественные и достойные презрения, предлагаю выносить суждения об обширных учениях китайцев, зная, что они \в Европе\ не разумеют ни наших манер, ни обычаяев, ни знаков... \Указ\ проповедует доктрину, сходную с нечестивым учением Хоксанов... которые рвут друг друга на части с безжалостной жестокостью. Неразумно разрешать европейцам устанавливать свои законы в Китае. Им должно быть запрещено говорить об этом, таким образом можно будет избежать многих трудностей и неприятностей»¹⁸.

Когда Меццабарба выдвинул свой список «уступок», император остался неколебимым. Однако с присущей ему мягкостью по отношению к христианам, которую он обычно демонстрировал, Канси не позволил воплощать свои указы, пока был жив. Действия, направленные на претворение этих указов в жизнь, начались лишь с 1722 г., когда император уже умер, и продолжались в течение ста лет. Основное отношение Канси к этому вопросу не изменилось. Оно хорошо прослеживается в одном из его указов: «Что же касается доктрины Запада, которая возвеличивает Тяньчжу, она противоречит... ортодоксальному учению, и наше государство использует их лишь потому, что ее приверженцы имеют отличные знания математических наук»¹⁹.

Меццабарба оставил Пекин через три недели после отъезда Джона Белла и русского посольства, завершив (не желая этого и с невольной помощью Папы) развал католической миссии в Китае. Работе Маттео Риччи и пятисот других священников (по подсчетам Рипы) был, таким образом, положен бесславный конец. Даже если абстрагироваться от чисто научного аспекта деятельности иезуитов в Китае, их работа отнюдь не была лишена положительных моментов. Благотворительность иезуитских священников, их гуманистическая направленность, одно только их умение, используя уникальные интеллектуальные способности, принимать совершенно новый цивилизованный взгляд на древние истины конфуцианского образа жизни не могут не быть оценены по достоинству. Как и традиционный китайский образ жизни, христианские усилия тоже имели свои темные стороны, однако они искупались (если это возможно) интеллектуальной и идеологической преданностью иезуитов и членов других орденов своему делу. В результате деятельность западных проповедников не оставила во внутренней мыслительной жизни Китая практически никакого заметного следа. Что действительно удалось сделать иезуитам – так это убедить официальный Пекин, что европейская наука на тот момент была во многих смыслах выше по развитию, чем китайская. И если императоры, начиная с этого времени, в основном использовали христианских священников, эксплуатируя их умение присматривать за механическими игрушками для императорского досуга, то они также продолжали зависеть от европейцев и в вопросах астрономических предсказаний, разрешение которых было жизненно необходимо для урегулирования китайского календаря. Лишь спустя более чем сто лет с помощью воен-

ной силы и опиума Европа стала пытаться поставить Китай на колени, и ее постренессансная цивилизация индустриальной революции стала оказывать более решающее влияние на китайскую мысль и китайскую жизнь.

Ни Джон Белл, ни Маттео Рипа, равно как и Папа, и уж, конечно, не кардинал Меццабарба не были в состоянии понять последствия последнего акта драмы, которая разыгрывалась в Пекине в первой половине XVIII в. Белл закончил свои дела с русским посольством, оставив Де Ланжа (*De Lange*), секретаря Измайлова, первым когда-либо аккредитованным при китайском дворе представителем царя, и вернулся в Москву, достаточно удовлетворенный результатами миссии.

За свою службу Белл был награжден Петром I тростью с золотым набалдашником и несколькими хрустальными кубками с гравировками, отображающими монограмму царя и императорский герб. Он покинул Россию, но после вернулся в Санкт-Петербург в 1734 г. в качестве секретаря британского министра.

Что же касается трудов Рипы в Пекине, то он основал в столице школу для китайских мальчиков, где предполагал учить их вере и в перспективе готовить из них священников. Это начинание также подвергалось гонениям, так как подозрительные коллеги и сановники несколько искоса смотрели на его окружение, состоявшее из мальчиков.

После смерти Канси, как раз перед католическим Рождеством 1722 г., Рипа начинает говорить о «новом положении вещей». На христиан обрушилось огромное количество запретов. Рипа решил возвращаться в Неаполь. С огромными трудностями ему удалось покинуть Пекин в сопровождении четырех китайских учеников и их наставника-китайца, которых ему предстояло привести через кошмар сложнейшего путешествия, наполненного опасностями, угрозами, насмешками и подозрениями. Сев в Кантоне на английское судно, Рипа с учениками через некоторое время достигли Лондона, где они были приглашены королем Георгом I на обед. Вернувшись в Неаполь, Рипа смог в 1732 г. осуществить свою давнишнюю мечту – организовать китайский колледж для молодых китайцев. Это учебное заведение просуществовало 150 лет, и из его стен вышли 106 китайских священников, прежде чем колледж был распущен итальянским правительством в 1888 г. До сих пор улица, где располагался колледж, называется *Salita dei Piccoli Cinesi* – улицей Маленьких китайцев. От зданий

Колледжа остались часовня и церковь, в которой можно увидеть некоторые раритеты, связанные с деяниями отца Рипы в Китае, и его собственную посмертную маску²⁰.

7 февраля 1707 г. папский легат *Карло Томмазо Мэлар де Турнон* (*Carlo Tommaso Maillard de Tournon*; в Китае в 1705–1710 гг.) опубликовал осуждение китайских ритуалов. Его указ, датированный 25 января 1707 г., представлял собой его собственную интерпретацию запрета, тайно принятого в Риме 6 ноября 1704 г. Осуждение ритуалов дало старт весьма смутному и болезненному периоду для всего миссионерства в Китае, особенно после того, как император Канси издал в декабре 1706 г. указ о том, что любой миссионер, который хотел остаться в Китае, должен был получить императорское разрешение на жительство, которое может быть выдано лишь тем, кто обещал действовать в соответствии с интерпретацией ритуалов Маттео Риччи. В результате иезуиты Хосе Монтеиро (*Jose Monteiro*, 1646 – 1720), Карло Амиани (*Carlo Amiani*, 1661–1723), Антао Дантас (*Antao Dantas*, 1674–1721), Антонио Феррейра (*Antonio Ferreira*, 1671–1743), Мануэль да Мата (*Manuel da Mata*, 1667–1724), Хосе Перейра (*Jose Pereira*, 1674–1731) и Мануэль де Соуса (*Manuel de Sousa*, 1677–1737) добровольно уехали в Кантон в 1707 г., и в конце концов – в Макао. Некоторые из них вернулись в Китай на короткое или довольно-таки продолжительное время или служили еще где-нибудь, например в Гоа или в Японии. Клод Висделу, который поддерживал Мэлара де Турнона, был выслан в Макао императором Канси в 1708 г. точно так же, как сам папский легат годом раньше.

Только пятеро иезуитов получили разрешение на жительство до осуждения ритуалов, наложенного папским легатом. Вслед за осуждением около еще 47 других священников получили подобное разрешение, так или иначе договорившись с легатом. Таким образом, в 1712 г. из 73 миссионеров в Китае пятьдесят были иезуитами. За вычетом тех девятнадцати, которые были заняты службой императору при дворе, оставалось всего лишь пятьдесят четыре для отправления культовых нужд более чем 200 тысяч христиан по всей стране. В том же 1712 г. Джанпаоло Гозани (*Giampaolo Gozani*, 1674–1732) написал Генералу ордена, что с 1705 года церковь в Китае потеряла восемьдесят миссионеров²¹.

Даже некатолики высоко оценивают подвижнические попытки иезуитов, видя в них строителей моста между Востоком и ренессансным Западом. Честертон выражает общепринятое мнение, когда говорит, что «Святой Франциск Ксавье почти преуспел в установлении церкви в Азии в виде башни, возвышающейся надо всеми пагодами, но его дело не удалось, потому что его последователи были обвинены своими коллегами-миссионерами в том, что изображают двенадцать апостолов китайцами»²².

В Китае невозможно отделить религию от этики или социальной морали. Этот нестрогий характер религиозной системы затруднял любое соглашение в вопросе о ритуалах, так как споры осложнялись бесцельными дебатами и вхождением в несущественные детали.

В Европе XVII – XVIII вв. конфуцианство считали статичным кодексом религиозных и моральных установлений, но этот взгляд был ошибочным. Конфуцианство все же имело определенные вариации – результат медленного, но непрерывного развития, в ходе которого интеллектуальные тенденции различных периодов оставляли в доктрине свои отметки. Главным из таких нововведений была система Чжу Си и других комментаторов периода Сун. Во времена Риччи сунская школа еще была весьма популярна. При Цинах конфуцианство, хотя и было все еще связано с государственным культом, но находилось на этапе материалистического агностицизма. Ученые поворачивались спиной к трансцендентности и мистицизму буддизма и исповедовали, по существу, откровенный агностицизм (*Rowbotham*, 120-121).

Иезуитам было трудно отрицать существование этих тенденций, так как "улик" было слишком много. Их задача состояла в том, чтобы ввести в общепринятую христианскую практику достаточное количество конфуцианства таким образом, чтобы культ не выглядел в корне противоречащим принципам христианства. Иезуиты обратились к истории. Они нашли в ней Чжу Си, Ван Янмина и поздних конфуцианских экзегетиков – толкователей канона прошлого – и решили вернуться к конфуцианскому канону, чистому и неделимому.

Иностранные исследователи конфуцианства – иезуиты тщательно изучили величественные моральные и казавшиеся им религиозными традиции конфуцианской классики и были чрезвычайно воодушевлены, увидев все дальнейшее конфуцианство через призму мудрости этих первоначальных трудов. Так запад-

ный студент-теолог мог бы отвергнуть писания св. Фомы и св. Августина и обратиться прямо к Писанию в поисках первоначальной нетронутой концепции христианства. Однако подобно тому как христианство приобрело огромную часть своей жизненной силы через комментарии и ученые труды позднейших отцов церкви, так и конфуцианский канон был оформлен, расцвечен и почти превзойден массой ученых комментариев, которые порой полностью заменяли его оригинальное значение. Иезуиты пытались проигнорировать эту реальность и получить чистые, дистиллированные конфуцианские доктрины, не содержащие ничего постороннего. Они почитали Конфуция великим и окончательным интерпретатором своих идей. Отцы нашли массу медленно развивающихся религиозных и этических традиций, восходящих к туманным легендам и фантазии. Иезуиты прилежно изучили китайскую классику в поисках ответа на вопросы хронологии, задаваясь вопросом, были сказкой или реальностью времена легендарных правителей древности Яо и Шуня. В результате они обнаружили указания на то, что китайцы находились раньше под влиянием монотеизма, имевшего немало точек соприкосновения с древним иудаизмом.

Были энтузиасты, которые искали в христианской традиции истоки конфуцианства. Они сформулировали ее в так называемой «Ноевой теории», которая гласила, что китайцы – потомки Иафета, старшего сына Ноя, распространившиеся по Северо-Восточной Азии и давшие этим землям свой Древний Закон. Следы этого учения, свидетельства о пришествии грядущего мессии, которого родит Богоматерь, эти энтузиасты тоже умудрялись находить в китайских книгах.

Наиболее, если можно так выразиться, экстремистские взгляды исповедовали *фигурсты*, как назвал их французский ученый Фрере (*Frere*). Эту школу возглавляли отцы Премар (*Premare*), Бувэ (*Bouvet*) и Фукэ (*Foucquet*). Ссылаясь на «Ицзин», они говорили, что его свидетельства можно трактовать по-разному, полагая, что Фу Си, создатель триграмм - багуа, был не китайцем, а дарователем Закона; а подобные ему фигуры стоят у истоков любой культуры цивилизации – как Гермес Трисмегист у греков, Зороастра у персов и, наконец, Енох у древних евреев. Эта легендарная фигура считалась творцом всего учения и мудрости. Созданный им Закон был почти забыт в погрязшем в грехе мире, приведшем к потопу. Однако этот Древний Закон выжил в

форме символов, и фигуристы пытались доказать, что символы "Ицзина" составляли математическое воплощение Древнего Закона, который, хотя и утерял свое изначальное значение, все же сохранился в Китае. Они стали штудировать китайскую классику. Будучи изначально готовы найти то, что искали, они обнаружили многочисленные ссылки на Закон, который известен христианству в форме древнееврейской традиции. Эти теории, казавшиеся фантастическими для большинства иезуитов, в Европе почти убедили отца двоичного кода – великого Лейбница, а в самом Китае их с любопытством изучал император Канси.

Бувэ и Премар утверждали, что китайцы – не атеисты, и их церемонии должны быть реабилитированы и разрешены в китайской христианской практике. Фукэ же, позже изгнанный из ордена, утверждал, что китайцы совершенно "объязчились" и стали идолопоклонниками, людьми Золотого Тельца, с которыми боролся еще Моисей.

Большинство иезуитов не принимали выкладок фигуристов дословно, но соглашались с тем, что вначале китайская «религия» была монотеистической. «Порча», по их мнению, произошла задолго до Конфуция. Времена монотеизма и были теми добрыми старыми временами Золотого века, на которые ссылается Конфуций.

По мнению отцов, «порча» выразилась в возникновении доктрины даосизма и в дальнейшем развитии учения Лао-Цзы. Далее закон был безнадежно испорчен появлением в Китае буддизма (в начале христианской эры), когда нигилистические теории кармы ввели в обиход агностицизм, приведший к торжеству атеизма. Иезуиты почитали китайскую религиозную систему особым видом дуализма. Они противопоставляли конфуцианство (остатки истинного Древнего Закона) ложным сектам – даосизму и буддизму, ничего почти не говоря об остальных течениях китайской морально-этической мысли.

Именно этот взгляд и лежал в основе апологии китайской религии и морали. Конфуций был как бы канонизирован. Риччи первым встал на этот путь, а после орден держался в его фарватере: Конфуций и конфуцианство возвеличивались, остальные течения уничижались. Дуализм проецировался из христианства: люди делились на тех, кого можно или нельзя было спасти. Подобная аналогия с конфуцианством проводилась, чтобы убедить оппонентов в том, что конфуцианство не противоречит католицизму. Трудно обвинить здесь иезуитов в недостатке логики, ибо

эта столь тонко и подробно разработанная теория, в сущности, была единственным способом привить на чуждой почве еще одну новую религию. Мы прекрасно знаем, что буддизм тоже принял в Китае иные формы по сравнению с изначальным индийским вариантом Двух колесниц, а иначе и быть не могло. Однако догматические постулаты тогдашней римско-католической церкви, посылавшей людей на костер и за меньшие разнотечения в вопросах веры, гласили, что одно незнание идей Откровения и Искупления уже делает человека язычником вне зависимости от его добродетелей. Подобный взгляд на вещи кажется абсолютно не характерным для Востока, где эмпирический взгляд в вопросах религиозного культа всегда преворял догму во вполне практическую и мобильную систему. Тот простой аргумент, что конфуцианская практика была совершенно безвредной, не брался в расчет.

Оппоненты иезуитов утверждали, что поклонение распятию должно быть решающим моментом. Они приводили пример того, в каком виде выжила христианская доктрина в несторианстве, видя в ней историю культа, пошедшего по пути компромисса в базовых вопросах и в результате смешавшегося, снивелировавшегося в массе азиатских религиозных практик. Либерализм иезуитов они считали шагом по дороге, которую уже прошли английские деисты и их французские ученики, доведшие учение почти до грани антихристианской пропаганды. Дух терпимости, проповедовавшийся иезуитами в Китае, несомненно, был ключом к взаимодействию как с интеллектуальной (большой частью), так и с обыденной жизнью Китая. Но аргументами располагали обе стороны.

У иезуитов было два основных источника, к которым они апеллировали: авторитет древних китайских учителей-конфуцианцев и цитирование положений из работ оппонентов, близких к иезуитской позиции; плохое цитирование только усугубляло расшущую пропасть. Их оппоненты использовали ту же тактику, и получалось так, что католик вставал на католика с большим раздражением, чем на протестанта.

Помимо чисто теологических корней этих дрязг, причины свары можно усмотреть и в национализме. Спорящие были служителями своих монархов в большей мере, чем Господа Бога. Одна из причин разлада состояла в том, что португальцы завидовали французам, которым значительно уступали в степени влияния в Пекине. Хотя португальские иезуиты и имели в Пекине землю, дом французов в столице был роскошнее, и, что было самым не-

приятным, они не скрывали, а подчеркивали свою принадлежность к Франции.

Томас Перейра был наиболее яркой фигурой, олицетворявшей худшие проявления национализма, разъедавшего тело миссионерства в Китае. Он не только воевал с кардиналом де Турноном, что еще как-то можно было объяснить объективными интересами ордена в стране, но и поселял дрязги со всеми французскими иезуитами в Китае. Перейра предстает перед нами хрестоматийным иезуитом-интриганом, какими их представляли в обыденном сознании в России и англиканской Британии. Как бы то ни было противоречия внутри ордена все же могли контролироваться: в иерархии ордена всегда играли большую роль элементы единонаучания и армейского послушания иезуитской административной системе. Ситуацию значительно усложняло многонациональное над членами одного и того же ордена и наличие соперников из других орденов, подпадавших под юрисдикцию одного и того же светского властителя. Например, доминиканская миссия, занимавшаяся Филиппинами и Манилой²³, управлялась в основном из Испании. Португалия контролировала Гоа и Макао, и значительная часть иезуитов была португальцами, а все дороги в Китай лежали именно через какие-либо из этих пунктов – через Гоа, Макао или Манилу. Во времена кардинала Турнона и Маттео Рипы мы можем найти следы соперничества не только Португалии и Испании, но также и португальской, и французской (*Missions Etrangères*), зарубежных иезуитских и доминиканской миссий. Французская *Missions Etrangères* сначала поддерживала местных китайских иезуитов в вопросах ритуала, но с ростом политического соперничества в Европе заняла враждебную позицию, особенно когда Папа назначил посланниками на Дальний Восток трех членов *Missions Etrangères*.

Конгрегация Пропаганды (*Propaganda Fide*) – официальный институт в Риме, – занимавшаяся миссионерскими делами, в июле 1762 г. попыталась разрешить вопрос разделением властей в Китае. Шесть провинций были отданы португальцам, тридцать шесть – французам, две – испанцам, две – итальянцам и т.д. Все они фактически оказывались независимыми от трех дальневосточных епископов²⁴.

Иезуитов много критиковали за недостаточно уважительное отношение к Конгрегации Пропаганды, и трагедия кардинала де Турнона подтвердила эту критику. В конечном счете печаль-

ному финалу во многом поспособствовали национальные и внутренние раздоры.

Приведем маленький, но весьма симптоматичный пример некоего иезуита де Лионна из Няньчжоу, которому из каких-то административных соображений было необходимо получить подтверждение его личности для поддержки прошения. Либу передал запрос Перейре, поименовав де Лионна, по обычая, китайским именем. Перейра ответил, что такового не знает, и тем самым провалил запрос французского священника. Подобная атмосфера только подогревала ситуацию вокруг спора о ритуалах.

Суть дискуссии сводилась к двум основным аспектам: об имени Бога и о разрешении для обращенных отправлять куль Конфуция и предков. Термины *тянь* и *шанди* — носят достаточно общий характер даже в понимании самих китайцев. Иезуиты были поборниками использования обоих. *Шанди* они считали Верховным правителем, адекватным Иегове. Хотя они считали *Тянь* вполне материальным небом, но Богом в значении «Небеса» почитали тоже. Доминиканцы утверждали, что китайцы были атеистами, доказывая, что Конфуцию было ничего неизвестно о загробной жизни и о Верховном существе. В их аргументацию входил постулат о том, что в конфуцианстве не существует концепции духовного начала отдельно от материального. Конфуцианское небо было, по их мнению, вполне материально. Первопричина всего сущего не оставляет места духу: существует лишь одно бесконечное вещество, универсальное и неопределенное, из которого эманирует *тайцзи*, тоже своего рода универсальная субстанция, состоящая, в свою очередь, из *инь* и *ян*, имеющая различные качества и атрибуты, являющаяся причиной всего сущего. Существует также *ли* или *дао* — «неопределенный хаос». Этот комплекс понятий ограничивает физические, равно как и моральные причины всего сущего. Духи (по Ли Чжи) — это посланники *дао* и должны почитаться людьми. *Шанди* находится среди четырех классов духов. Таким образом, китайский *Шанди* не адекватен Богу (живому всезнающему всемогущему Существу без начала и конца, Создателю всего и Правителю), так как *Шанди* по китайской схеме идет после *тайцзи* и подчинен ему.

В аргументации доминиканцев был вес. Разногласия касались и вопроса о бессмертии. По китайским представлениям, человеческий дух окунается в *дао* по смерти, т.е. для китайцев не существует вопроса о бессмертии души. Китайцы не верят ни в

загробную жизнь, ни в воздаяние. Китайцы, в сущности, атеисты, так как они насмехаются над *Тяньчжу*, говоря, что небесами управляет добродетель, находящаяся во всех нас. Так, например, обращенные иезуитами китайцы Мишель Ян, Павел Сюй и Лев Ли свидетельствовали, что христианский Бог – не *Шанди*. Доминиканцы говорили, что если китайцы – монотеисты, из этого отнюдь не следует, что у них нет системы поклонения, а ведь никто никогда не поклонялся ни *дао*, ни *тайцзи*.

Вопрос о терминах, то есть вопрос о том, можно ли оправдать сравнение христианской концепции Бога и бессмертия души с китайскими понятиями, был главным образом философским, теологическим и эсхатологическим диспутом, больше затрагивавшим ученых, чем проповедников. Тогда как вопрос о ритуалах явился гораздо более актуальной проблемой и наносил удар в самое сердце религиозных и социальных направлений нации. Самым сложным для иезуитов было, конечно, искоренить практику поклонения предкам. Эта практика включала в себя все самое священное для семьи и государства. Пьер Грисон имел основания написать свою фразу об абсурдности и законности спора о ритуалах. Иезуиты утверждали, что китайские ритуалы имеют политическое и социальное, но не религиозное значение. Их оппоненты видели в ритуалах проявление идолопоклонничества.

Развитие спора можно условно разделить на 5 периодов:

- начиная со смерти Риччи в 1610 г. до назначения Мэгро (*Maigrot*) апостольским викарием в 1682 г.;
- приезд Мэгро в Китай в 1683 г. и его доклад в Рим в 1697 г., подвигший Папу распорядиться о пересмотре вопроса;
- 1697 – 1702 гг. – *Missions Etrangeres* осудила работу Лекомта во Франции;
- 1702 – 1710 гг. – легатство кардинала де Турнона;
- 1710 – 1742 гг. – декреты Папы *Ex illudae, Ex quo singulari*.

После смерти Риччи в делах миссии вообще и в вопросе о ритуалах в частности сохранялся определенный порядок. Его можно было объяснить успехами, которых добился первый руководитель миссии за время своей жизни в Китае благодаря личным талантам и огромному влиянию не только на миссию, но и среди образованного класса столицы. При жизни Риччи все внешне соглашались с его аргументами.

Однако еще тогда отец Никола Лонгобарди написал, что в Китае не существует знаний об истинном Боге. Доминиканский монах, отец Доминго Наваретт (*Domingo Navarrete*), еще не только не написал свои «Трактаты» (*Tratados*), но и не родился. А тем временем доминиканцы и францисканцы делали активные попытки проповедовать на юге Китая. Члены этих орденов не допускали компромисса с религиозной практикой «идолопоклоннической» страны. Они открыто проповедовали на своих языках через переводчиков на улицах. Некогда эта тактика с успехом была использована Франциском Ксавье в других восточных странах, но совершенно не подходила к китайской ситуации – она ранила национальное самосознание китайцев. Иезуитов такой подход не мог не беспокоить. Было абсолютно ясно, что два столь различных стиля работы не совмещаются. Из Макао и Гоа в Рим приходили рапорты о том, что методы Риччи «смухают» проповедников из других орденов.

Преемник Риччи на посту главы миссии с 1610 г. Лонгобарди считал, что надо искать выход из тупика. Проконсультировавшись с отцами Пасио (*Pasio*) и Руиц (*Ruiz*), он провел опрос миссионеров по трем темам: есть ли у Китая, по их мнению, истинная концепция 1) Бога (выражаемого термином *шанди*); 2) духов (*тяньшэнь*) и 3) души (*линхуань*)?

В результате описанных событий Рим, принимающий решения с профессиональной медлительностью, сделал свои выводы. В 1704 г. конфуцианские ритуалы были осуждены и термин *тяньчжжу* (Небесный господин) был объявлен единственным приемлемым выражением понятия «Бог». Декрет был послан в Китай с папским легатом кардиналом Шарлем Мэларом де Турноном, который должен был наблюдать за его соблюдением. Даже незначительные ритуалы были расценены как языческие вследствие их «загрязнения». А ведь в 1684 г. Вербист пошел на косвенное лоббирование, доложив в Рим о том, как документ, полученный от Папы, был принят на коленях, возложен на стол и торжественно зачитан.

Таким образом, попытка обратить Китай провалилась по целому ряду причин, среди которых необходимо выделить некоторые.

Восток и Запад в очередной раз не смогли «встретиться», потому что их картины мира по самой сути были отличны, даже на космологическом уровне. Китайский менталитет, бравший начало в концепциях сино-тибетской группы языков, находил

многие христианские идеи, происходившие из греко-римского, иудаистского и, позже, схоластического культурного круга, неубедительными. А китайские ученые, по большей части не заинтересованные в материалах метафизического плана, выказали интерес лишь к представляющей иезуитами новой ренессансной технологии, совершенно отрешаясь от религиозных идей, выраженных в теологических доктринах.

Поклонение предкам – древнейшая практика, предшествовавшая даже конфуцианским временам, была сродни бесконечно продолжающейся службе национальной памяти, корни которой уходили глубоко в коллективную психологию, вбирая в себя все, что было наиболее священного для семьи, клана и государства. Идея спасения одной единственной собственной души была бесконечно мала в сравнении с этой величественной по протяженности семейной традицией, которая, по словам одного миссионера, «разделяет нас и их подобно горному барьере»²⁵.

Доусон предлагает следующий вывод: «Ритуалы имеют для конфуцианства то же значение, что и Закон для иудаизма, они ничуть не менее важны, чем внешнее выражение того вечного порядка, который управляет вселенной»²⁶.

Полигамия (институт наложниц) была связана с поклонением предкам, потому что она гарантировала достаточное обеспечение человека отпрысками для священной обязанности поклонения умершим, а для императора полигамия носила в основном утилитарный характер. Эта практика также была живучей, так как тот член сообщества, который мог себе позволить иметь несколько жен, относился к наиболее ценным членам сообщества.

Китайцы в большой мере были синкретистами. По словам императора Ваньли, две религии – буддизм и даосизм – «были крыльями третьей», т.е. конфуцианства. Подобная терпимость смущала некоторых католиков, взращенных в более жестких традициях и все еще помнивших о потерях, понесенных Европой в Тридцатилетней войне и в более отдаленные времена инквизиции.

Принятие христианства, не приносившее никаких материальных выгод, могло позже обернуться помехой для карьеры и продвижения, а, по словам лорда Макартнэя, «китайцев можно скорее заинтересовать немедленной выгодой, чем отдаленной отдачей». Он добавляет, что «исповедь претит их подозрительной натуре; мужья сочтут необходимость для жен делиться своими грехами с иностранцами особенно отвратительной»²⁷.

Наконец, как прекрасно знали об этом сами миссионеры, их собственные внутренние дрязги, даже в пределах одного ордена, вносили в проповедь атмосферу скандала и разочаровывали потенциальных неофитов.

Спор о китайских ритуалах тесно связан с историей и судьбой старого ордена иезуитов. В течение тридцати лет после того, как Бенедикт XIV осудил методы иезуитов в Китае, этот спор полагали оправданием репрессии ордена Клементием XIV в 1773 г. Бенедикт настаивал на том, что моральные принципы ордена и спор о ритуалах имеют непосредственную связь; именно тогда он пошутил, что иезуиты так же упрямо боролись за «Конфуция Лойолу», как в самом начале отстаивали свою собственную не-привычную теологическую систему. Старая иезуитская миссия в этом отношении никак не может сравниваться с современным состоянием ордена.

Некоторые иезуиты, например отец Шаль, признавали, что подход членов других орденов к проповеди был теологически безопаснее, но – давал ли он результаты? Многие монахи из конкурирующих орденов говорили, что методы иезуитов могли сделать обращение Китая проще, но в какую веру обращались бы китайцы – в чистое ли христианство? Старая пословица, гласившая, что Китай – это море, которое делает все реки, втекающие в него, солеными, объясняла и его религиозный синкретизм (то самое сплавление пантеонов), и безразличие к доктринальным тонкостям, которыми славится Азия.

¹ Истинная философия предпочитает разрешать, а не запрещать. Эдвард Балвер-Литтон.

² Padberg John W. *Index of Topics. For Matters of Greater Moment: The First Thirty Jesuit General Congregations*. Saint Lois: Institute of Jesuit Sources, 1994.

³ Navarette Domingo. *Controversias antiguas de la mission de la gran China*. Madrid, 1679, c. 150, 165, 335 – 337; Intorcetta P. *Testimonium de cultu sinensi datum anno 1668*. Paris, 1700, c. 178, 223, 297, 303; Bernard-Maitre H. *Un dossier bibliographique de la fin du XVII siecle sur la question des termes chinois*. *Recherches de science religieuse*, 36. Paris, 1949, c. 51.

⁴ Navarette D. *Controversias antiguas de la mission...* c. 318; Biermann B. *Die Anfange der neuren Dominikanermission in China*. Munster in Westfalen, 1927, c. 63 – 64.

⁵ Cummins J. S. *A question of Rites. Friar Domingo Navarette and the Jesuits in China*. Aldershot-Brookshield, 1993, c. 72.

- 6 Fernandes P. Dominicos donde nace el sol. Barcelona, 1958, c. 4 – 6.
7 Цит. по: Cummins, J. S. A question of Rites. Friar Domingo Navarette... c.74.
8 Канси юй Лома гуаньси вэньшу иньинь бэнь (Сборник документов о сношениях Канси с послами Рима). Пекин, 1932, c. 233.
9 Ripa Matteo. Memoirs during 13 Years Residence at the Court of Peking in the Service of the Emperor of China. /trans. by Fortunato Prandi/. Murray, London, 1846, c. 296.
10 Ripa Matteo. Memoirs during 13 Years... Murray, London, 1846, c. 337.
11 Там же, c. 337.
12 Там же, c. 346.
13 Там же, c. 355.
14 Там же, c. 297.
15 Там же, c. 325.
16 Там же, c. 331.
17 Там же, c. 386.
18 Цит. по: Pastor, Dr. L. Von. History of the Popes. London, 1891, c. 146.
19 Цит. по: Cordier Henri. Histoire generale de la Chine. Paris, 1920, c.261.
20 Cameron Nigel. Barbarians and Mandarins. New York-Tokyo, 1970, c. 286–287.
21 Dehergne Joseph. Les Origines du christianisme dans l'ile de Hainan (XVIeme – XVIIe siecles), Monumenta Serica, #5, 1940, c. 348 – 351.
22 Цит. по: Cordier Henri. Histoire generale de la Chine. Paris, 1920, c. 319.
23 Boxer C. R. The Manila Galleon. 1565 – 1815. The Lure of Silk and Silver. History Today, 1958, #8, Aug., c. 538 – 547.
24 Rowbotham. Arnold H. Missionary and Mandarin. The Jesuits at the Court of China. Berkeley and L.A., 1942, c. 127.
25 Cummins J. S. A Question of Rites. Friar Domingo Navarete and the Jesuits in China. Aldershot-Brookfield, 1993, c. 9.
26 Dawson, Raymond. Imperial China. London, 1972, c. 159.
27 Cranmer-Byng J. L. (ed.). An Embassy to China: Being the Journal Kept by Lord Macartney During His Embassy to the Emperor Ch'ien-lung, 1793 – 1794. London, 1962, c. 272.

Глава VI

ВТОРОЙ ПЕРИОД ДЕЯТЕЛЬНОСТИ МИССИИ (1723 – 1775 гг.)

Вследствие участившихся преследований, последовавших за осуждением китайских ритуалов, второй период деятельности миссии характеризуется уменьшением как количества иезуитов, так и количеством миссионеров вообще¹. И все же существовал определенный рост количества китайских иезуитов за счет макаоских братьев, и к середине XVIII в. они составляли одну треть всех членов ордена в Китае. Однако к 1800 г. ни одного из них не осталось, и только несколько иностранцев, бывших прежде иезуитами, продолжали жить в Пекине².

В годы правления императора Юнчжэна (1723 – 1736 гг.) прошли гонения на ордена в Фуцзяни (в 1723 г.), а 10 января 1724 г. и 18 ноября 1725 г. император издал репрессивные указы. Около четырнадцати иезуитов остались при дворе, служа в основном в области науки и искусства, 14 других нелегально жили в провинциях, 22 были высланы в Кантон, включая тех, которые имели разрешение на жительство. Было конфисковано около 300 церквей. В результате последовавших в дальнейшем указов (18 и 21 августа 1732 г.) 13 иезуитов из тех 22, что были высланы в Кантон, были изгнаны в Макао³.

Император Цяньлуn (1736–1796 гг.) не намного более благосклонно относился к христианству, чем его предшественник. На протяжении всего его правления христианство было запрещено, и иностранные миссионеры не могли селиться где-либо помимо Пекина, где продолжали функционировать четыре церкви⁴. Преследования христиан были часты и жестоки⁵. Помимо репрессий, спорадически организовывавшихся местными властями, с 1746 по 1748 г. по всему Китаю проводились общие гонения на христиан. В сентябре 1746 г. Жан Франсуа Бэ (*Jean Francois Beuth*), французский иезуит, работавший в Хунани, был схвачен и выслан в Макао. По пути, по приказу враждебно настроенного чиновника, он был подвергнут пыткам. Вскоре после своего прибытия в Макао, весной 1747 г., он умер. В декабре 1747 г. отцы Антонио Хосе Энрикес (*Antonio Jose Henrques*) и Тристано Фран-

ческо де Аттимис (*Tristano Francesco de Attimis*) были арестованы и заключены в тюрьму, где в августе или сентябре 1748 г. оба были удавлены. В результате подобных преследований количество миссионеров в провинциях значительно сократилось. В 1754 г. в Цзянани были арестованы первые пять иезуитов, а чуть позже – и еще четыре. Из этих девяти пятеро содержались в тюрьме в течение 18 месяцев, а затем были препровождены в Макао (они прибыли туда 1 апреля 1756 г.). В июле 1755 г. в Цзянани был выпущен указ, запрещающий христианство, и 50 наиболее заметных христиан были арестованы.

В дополнение ко всем трудностям, вызванным преследованиями, португальский указ 1759 г. запретил действия «Общества Иисуса» во всех местах, входивших в португальскую юрисдикцию, что немедленно дало толчок к аресту 24 иезуитов, проживавших в Макао, и высылке их в Европу. Это знаменовало конец Макао как порта прибытия и места, где обучались иезуиты, которым предстояло быть посланными в Китай и другие страны Азии.

На протяжении всего этого темного и наполненного испытаниями периода жизнь христианских коммун в китайских провинциях была загнана в подполье, и вся евангелическая деятельность осуществлялась тайно. В светлое время суток миссионеры в основном прятались (зачастую на лодках посреди озер, рек и каналов), а свои церковные обязанности отправляли по ночам. Китайские христиане боялись принимать миссионеров дома, потому что тех, кто был в этом замечен, часто разоблачали, арестовывали и подвергали пыткам. По мере того как количество иезуитов уменьшалось, остальные были вынуждены выполнять максимальный объем работы, нередко проявляя героизм при отправлении своих обязанностей. Обслуживая те коммуны, которые уже существовали, они продолжали набирать новых членов и обращать в христианство новых людей. Один епископ *Лэмбекховен* (*Laimbeckhoven*) крестил 1450 человек (1200 – в 1765 г. и более чем 3000 – с 1770 по 1775 гг.)⁶.

Некоторые иезуиты в Пекине, подпадавшие под португальскую юрисдикцию, но относившиеся к французской миссии, открыто выполняли свою работу в утвержденных церквях и тайно – в окрестных районах. Например, храм Наньтан обслуживал 2000 человек из Хэцзяньфу, а Дунтан удовлетворял конфессиональные нужды более 2000 христиан в Баодинфу, более 6000 человек в Чжэндинфу и более 1500 прихожан в Вэйсяни. Португальские

иезуиты также крестили 2000 христиан в Ляодуне и более 800 в Шаньдуне. Французская миссия в столице, в которую входили пятеро французов и пятеро китайцев, обслуживала 3000 христиан в Пекине и более 5000 в окрестных районах и в Ляодуне. Количество христиан в Пекине оставалось стабильным, однако новых обращенных в смежных районах не прибавлялось⁷.

Несколько иезуитов продолжали служить при дворе. Среди последних можно назвать братьев Джузеппе Кастильоне (*Giuseppe Castiglione*), известного художника и архитектора (1688 – 1766)⁸, художника Жана-Дени Аттиэрэ (*Jean-Denis Attires*, 1702 – 1768), отцов Александра де ла Шарм (*Alexandre de la Charme*, 1695 – 1767), переводчика, астронома и автора философского трактата, Флориана Бара (*Florian Bahr*, 1706 – 1771), музыканта и популярного исполнителя пасторалей, Игнаца Сишэльбартса (*Ignaz Sichelbarts*, 1708 – 1780), художника Жана-Жозефа-Мари Амио (*Jean-Joseph Mari Amiot*, 1718 – 1793) (он продолжил работу китайских иезуитов Этьена Ян Чжидэ (*Etienne Yang Zhide*, 1733 – 1798?) и Алоиса Гао Жэня (*Aloys Gao Ren*, 1732–1795)) и Хосе Бернардо де Алмейда (*Jose Bernardo de Almeida*, 1728 – 1805), руководителя императорской Палаты астрономии, врача и фармацевта.

Можно было подумать, что гонений со стороны светских властей со всеми следовавшими за ними расколами, тюремными заключениями, отступничествами, смертями и депортациями было недостаточно, потому что разногласия внутри самой католической церкви не меньше вредили пасторской работе и разъединяли верующих. Споры возникали по поводу сфер влияния, требований расширения юрисдикции и из-за жестких указаний Рима в отношении вопроса о китайских ритуалах. И сами иезуиты тоже несли часть вины за столь неблагоприятный ход событий.

Смертельный удар ордену и китайской миссии был нанесен, когда «Общество Иисуса» было запрещено⁹. 21 июля 1773 г. Клементий XIV под давлением правительства Бурбонов после больших колебаний все же издал бреве *Dominus ac Redemptor*, в котором запрещал деятельность «Общества Иисуса». Римская Конгрегация Пропаганды Веры (далее в тексте сокращаемая до *Propaganda*. – Д. Д.) получала задание опубликовать бреве на тех территориях, где работали миссии. *Propaganda* выполнила эту задачу, проинформировав епископов о действиях Папы и проинструктировав их о том, что бывшие иезуиты могли получить разрешение продолжать свою apostольскую деятельность при условии, что они принимали пап-

ское бреве и подчинялись ему¹⁰. После нескольких путанных сообщений первые достоверные новости о разгоне ордена достигли Пекина 12 ноября 1774 г., а сам официальный документ прибыл в столицу почти в конце следующего года.

Тем временем из самых разных источников исходили разброд и раздоры. Те иезуиты, которые оставались еще от французской миссии, заявляли, что подчиняются французскому королю, те же, которые принадлежали к португальской Вице-Провинции, говорили о своем подчинении *падроадо* (*padroado*). Существовали серьезные разногласия в отношении широты юрисдикции епископа-иезуита Лэмбекховена, которого перед своей смертью (26 мая 1757 г.) епископ Пекинский Поликарпо де Суза (*Policarpo de Souza*) назначил главой Пекинской епархии. Новый епископ Макао Александр да Сильва Педрос Гимарес (он прибыл в Макао 23 августа 1774 г.) оспаривал власть Лэмбекховена. Споры о дальнейшей политике стали постоянным рефреном отношений между иезуитами и миссионерами других орденов и Пропаганды. Не меньшее волнение вызывали дрязги, связанные с распределением имущества, принадлежавшего «Обществу Иисуса».

Во время своего длинного путешествия в Макао Гимарес занимал себя сочинением длинного романтического письма, посвященного разгону «Общества Иисуса», и, приехав в Макао, первым делом опубликовал его. Это разгромное письмо было полно клеветнических нападок, отражавших его собственные чувства по отношению к иезуитам. Так как в Макао иезуиты уже не жили, потому что были высланы португальцами в 1762 г., он занялся двумя иезуитами, жившими в Кантоне, хотя не имел полномочий действовать где-либо за пределами своей епархии. Невзирая на это, оба иезуита приняли бреве к сведению и в уважительных письмах пообещали подчиниться приказам Папы. Луи-Жозеф Лефевр (1706 – 1783 гг.), прокуратор французских иезуитов, вернулся во Францию, а Джон Сю Маошэн Симонелли (*John Xu Maosheng Simoneli*, 1714 – 1785) остался в Китае (он был арестован в 1785 г. и в том же году умер в тюрьме). Недостаток прав не помешал Гимаресу развернуть репрессии по всему Китаю. Он даже начал писать уничтожительную историю иезуитов, намереваясь презентовать ее императору в надежде, что тот со своей стороны примет действия против ордена в Пекине.

Но Пропаганда еще раньше, 20 января 1774 г., послала бреве о роспуске Лэмбекховену, приказывая ему лично опубликовать

его в Нанкине при посредничестве его легата в Пекинской епархии. Обстоятельства сложились так, что, хотя бреве достигло Макао в конце августа или начале сентября того же года, оно было доставлено Лэмбекховену лишь 17 июня 1775 г.¹¹. Эта отсрочка вызвала большое возмущение среди иезуитов в Пекине, так как они уже были наслышаны о репрессиях. Мишель Бенуа (*Michel Benoist*, 1715 – 1774) и Август фон Халлерстэйн (*August von Hallerstein*, 1703 – 1774) уже умерли (соответственно 23 и 29 октября 1774 г.) от болезней, вызванных нервным потрясением. Тем не менее другие братья отнеслись к новостям о подавлении иначе. Феликс да Роча (*Felix da Rocha*, 1713 – 1781), Луиджи Киполла (*Luigi Cippola*, 1736 – после 1805?), который уехал жить в доме, принадлежащем иезуитскому кладбищу за пределами Пекина, Жозеф Амио, Жан-Матье Вентавон (*Jean-Mathieu Ventavon*, 1733 – 1787), Луи-Антуан де Пуаро (*Lois-Antoine de Poirot*, 1735 – 1813) и Жан-Батист Жозеф де Граммон (*Jean-Baptist Joseph de Grammont*, 1736 – 1812?) из французской миссии, получив подтверждения того, что орден действительно был распущен, незамедлительно объявили себя отныне неиезуитами. Они мотивировали свое отречение тем, что в соответствии с обычной римско-католической практикой решения Папы имеют всемирное действие с того момента, как они появляются в Риме.

Другие пекинские иезуиты, включая Хосе Эспинья (*Jose Espinha*, 1722 – 1788), вице-провинциалия и главу императорского Бюро Математики, Хосе Бернардо де Алмейда, Франсуа Буржуа (*Francois Bourgeois*, 1723 – 1792), главу французских иезуитов, Жака-Франсуа Дьёдонна д'Ольерэ (*Jacques-Francois DiDiedonne d'Ollieres*, 1723 – 1780), Пьера-Мартиала Сибо (*Pierre-Martial Cibot*, 1727 – 1780) и Жана-Поля Луи Колла (*Jean-Paul Lois Collas*, 1735 – 1781), заявляли, что они останутся иезуитами до тех пор, пока папское бреве не будет официально опубликовано в Пекине.

Несмотря на эти несходные мнения, все пекинские иезуиты жаждали работать так же напряженно, как и раньше. Однако, ожидая официального издания бреве о роспуске, Хосе Эспинья и епископ Макаоский собирались получить юрисдикцию над миссиями в Пекине и не подчиняться власти Лэмбекховена. 15 октября 1774 г. Эспинья адресовал свое первое письмо Гимаресу, выражая озабоченность тем, что в Пекине нет португальского епископа и португальских миссионеров, в этой ситуации, предупреждал он, «иностранные» из Пропаганды возьмут верх. Тем

временем, 14 апреля 1775 г., ввиду того что Лэмбекховену было небезопасно путешествовать в Пекин, он подтвердил свои действия двухгодичной давности, когда кармелит Джузеппе М. а С. Тереса (*Giuseppe M. a S. Teresa*) был назначен его поверенным и облечен властью публиковать папские указы, назначать священников для принятия причастий и посещать церковные приходы. Ввиду того что Джузеппе располагал копиями официальных документов, относящихся к распуску ордена, обе партии иезуитов настаивали на том, чтобы он опубликовал бреве, но он отказывался, ожидая приказа Лэмбекховена. 24 июля 1775 г. Гимарес написал Эспинье, приказывая, чтобы иезуиты послали ему и Эспинье как епископу их епархии свои клятвы о покорности Папе и уверения в лояльности королю Португалии. Они должны были отвергнуть назначенного Лэмбекховеном представителя, так как Пекин, по мнению Гимареса, не подпадал под его юрисдикцию, и не должны были передавать ему никакого имущества. Эспинья убедил две португальские коммуны, в Наньтане и Дунтане, подчиниться приказам Гимареса. Он пытался убедить французскую миссию поступить так же, требуя, чтобы Джузеппе М. а С. Тереса ушел с поста, но обе партии отказались, мотивируя это тем, что Эспинья не имел полномочий передавать подобные приказы и что назначения, сделанные Лэмбекховеном, были утверждены Святым престолом. Отметив, что португальцы подчинились его указу, 21 ноября 1775 г. Гимарес назначил Эспинью главным викарием и управляющим Пекинской епархией, приказав клирикам и верующим признать его под угрозой отлучения от церкви. Подобные требования были грубейшим нарушением прав Лэмбекховена, который, по мысли Гимареса, должен был заявить свои права на Пекин и обжаловать назначение представителя Гимареса.

Прошло более двух лет, прежде чем бреве о распуске ордена достигло Пекина. Как только Джузеппе М. а С. Тереса получил официальные документы и приказы от Лэмбекховена, он попросил пекинских иезуитов назначить день обнародования бреве. Эспинья и другие португальцы отклонили предложение Тересы, заявив, что они уже подписали документы, присланные епископом Макао. Феликс да Роша и Луиджи Кипола приняли обнародование Тересой папского бреве и подписали его около 13 ноября 1775 г. Члены французской миссии подписались 14 ноября 1775 г.

Лэмбекховен по-прежнему пытался отправлять свои обязанности, но Эспинья продолжал чинить ему препятствия и не

признавал ни его, ни его представителей. Лэмбекховен доложил о запутанной ситуации Святому престолу и попросил прислать епископа в Пекин, так как конфликт юрисдикций мог быть разрешен только таким образом. После смерти португальского короля Хосе 22 февраля 1778 г. португальский престол заняла донья Мария. Спустя менее чем два месяца, 7 апреля 1778 г., она приказала Гимаресу назначить в макаоскую епархию главного викария и первым же кораблем отправить его в Португалию. Святой престол попросил королеву назначить епископом в Пекин Джованни Дамасцено Салюсти (*Giovanni Damasceno Salusti*), который уже был миссионером Пропаганды в столице. Королева согласилась, и 20 июля 1778 г. Рим подтвердил это назначение.

Вместо того чтобы внести мир в беспокойную ситуацию в Пекине, обстоятельства назначения Салюсти епископом только усилили напряжение. Салюсти получил вести о своем назначении от кардинала Кастелли (*Castelli*) из Пропаганды, но буллы Папы и соответствующие действия королевского дома были отложены. Невзирая на это, Салюсти пригласил епископа Натанаэля Бергера (*Natanael Burger*), викария Шаньси и Шэньси приехать в Пекин и рукоположить его в епископы. Несмотря на советы и противодействие как португальцев, так и французов, Салюсти уступил давлению, оказанному на него Вентавоном и Пуаро, и 2 апреля 1780 г. Бергер рукоположил его в епископы Пекина. Остальные французы не приняли предложенных им Салюсти постов, заявив, что они уже работали, будучи назначены епископом Лэмбекховеном. В результате Салюсти отлучил от церкви д'Ольере (*d'Ollieres*), приходского священника Бэйтана. Ввиду того что д'Ольере не придал никакого значения этому действию, Салюсти приказал всем относиться к нему как к человеку, отлученному от церкви. Несколько дней спустя д'Ольере умер.

Салюсти нанес удар также и по португальским иезуитам. Он отлучил от церкви Эспинью и его последователей. Эспинья отказался оставить свой пост викария и тоже был публично отлучен от церкви. Тем временем Мануэль а С. Катерина (*Manuel a S. Catherina*), епископ Кохина и административное лицо в Гоа, который пока оставался в стороне от конфликта, узнал у нового прокуратора Пропаганды Джузеппе делла Торре (*Giuseppe della Torre*), проезжавшего через Гоа, что тот планировал утрясти эту проблему, назначив Лэмбекховена своим поверенным. Он собирался приказать последнему послать папские буллы Салюсти и повелеть всем

пекинским миссионерам подчиниться его власти. Однако Лэмбекховен не получил приказов Делла Торре. Тем временем, 7 апреля 1781 г., Мануэль приказал Эспинье проинформировать Салюсти, что он, администратор епархии в митрополии, осуждает незаконное отлучение его от церкви и воспоследовавшие превышения полномочий. Он убеждал Салюсти воздержаться от дальнейшего упорства в своих действиях вплоть до прибытия папской буллы. Салюсти был настолько поражен таким поворотом событий, что умер от апоплексического удара 24 сентября 1781 г., не назначив викария, которому предстояло управлять епархией.

После смерти Салюсти Эспинья объявил, что по причине его назначения Гимаресом он является официальным викарием Пекина. Вентавон и другие, которые поддерживали Салюсти против Падроадо, пожаловались в митрополию. В документе, датированном 20 апреля 1782 г., Мануэль только усилил позицию Эспиньи. Ситуация в Пекине, таким образом, возвратилась к исходному положению, в котором она была до посвящения Салюсти: двое иезуитов противостояли друг другу по разные стороны баррикад – Лэмбэкховен располагал юрисдикцией, потому что он был назначен Пропагандой, Эспинья претендовал на эту юрисдикцию из-за поддержки Падроадо.

В очередной попытке разрешить запутанную ситуацию францисканец Александр де Гувэ (*Alexandre de Gouvea*) был назначен Лиссабоном, одобрен Римом и отправлен епископом в Пекин. Его задача заключалась в том, чтобы установить мир и единство среди миссионеров и поддержать привилегии Падроадо. По пути в Пекин он остановился в Гоа, проконсультировавшись там с губернатором и митрополитом, а также в Макао и Кантоне. Достигнув столицы Китая, он вскоре узнал, что почти все миссионеры были разобщены, находясь в течение долгих лет споров в подчинении той или иной власти. Для того чтобы восстановить столь недостающий мир, 27 января 1785 г. во время торжественной церемонии в крытой галерее храма Бэйтанская церковь, подчинявшейся французской миссии – он сначала отпустил грехи всем священникам на форуме, лишенном административных и национальных рамок, и после дал исповедникам указания отпустить грехи всем прихожанам. Затем Гувэ отслужил мессу, которая как бы объединила самих миссионеров, воодушевила верующих и, по свидетельствам, произвела благоприятное впечатление на нехристиан, которые были в курсе предыдущих раздоров¹².

29 апреля 1785 г. в Пекин прибыли первые винсентианцы, и 8 мая Гувэ (*Gouveia*) опубликовал указ Пропаганды, который официально передавал им полномочия иезуитов. 8 февраля 1796 г. император Цяньлун отрекся от престола в пользу своего пятнадцатилетнего сына, ставшего императором Цзяцин. Гувэ пережил репрессии 1805 г. и продолжал управлять Пекинской епархией вплоть до своей смерти 6 июля 1808 г. Его преемник Иоахим де Суза-Сараива (*Joaquim de Souza-Saraiva*) так и не смог получить разрешение на жительство в Пекине и 6 января 1818 г. умер в Макао. В соответствии с императорским указом от 19 июля 1811 г. все миссионеры, не служившие непосредственно императору, были высланы из Пекина, и Ситанская миссия Пропаганды была разогнана. В 1812 г. был уничтожен храм Дунтан. Храм Бэйтсан был закрыт в 1826 г. и уничтожен в следующем году. Последний уцелевший в Пекине иезуит Луи Антуан да Пуаро (*Lois Antoine de Poirier*) умер 13 ноября 1813 г.¹³.

После репрессий ордена было произведено несколько попыток восстановить присутствие иезуитов в Пекине¹⁴. Где-то за тридцать пять лет до своей смерти, 4 ноября 1778 г., Пуаро выступил инициатором установления контактов с Пропагандой в отношении восстановления «Общества Иисуса» в Китае¹⁵. Сын Екатерины Великой Павел I, который разрешил существование иезуитского ордена в России после его уничтожения там, пожелал использовать иезуитов для установления дипломатических отношений с Дальним Востоком. В 1799 г. Франтишек Ксаверий Ка-реу (*Franciszek Ksawery Kareu*), который был избран викарием Верховного Генерала ордена 1 февраля того же года, послал Габриэля Грубера (*Gabriel Gruber*, 1740 – 1805 гг.) в Рим для проведения переговоров с Папой о восстановлении ордена в России. Павел воспользовался возможностью прислать еще двух иезуитов, чтобы они присоединились к тем, что еще были в Пекине. Ему ответили, что это было невозможным до тех пор, пока орден не имел разрешения посыпать миссионеров в страны за границами России. 7 марта 1801 г. Папа Пий (*Pius*) выпустил указ, подтверждавший существование ордена только в России. Грубер работал над тем, чтобы собрать вместе бывших иезуитов со всего мира, утверждая, что они были бы совершенно незаменимы в работе в Китае, двери которого были уже открыты. В 1802 г. Пуаро снова обратился с просьбой к Папе распорядиться о посылке иезуитов в Китай и 1 сентября того года попросил отца – генерала Карэу

(*Kareu*) снова назначить его в Орден и помочь миссии в Китае¹⁶. Грубер был избран Генералом 12 октября 1802 г., после смерти Кэрзу. Одним из его первых деяний было получение разрешения от Папы снова назначить на работу в Пекин последних из остававшихся бывших иезуитов. В результате 1 ноября 1806 г. Пуаро Граммон (*Grammont*) и брат Джузеппе Панци (*Giuseppe Panzi*) снова приняли обеты в Пекине.

В начале 1805 г. Павел I планировал послать русское посольство в Пекин и пожелал, чтобы ученые-иезуиты приняли в нем участие. В состав посольства были назначены отцы Антуан Лустиг (*Antoine Lustig*), провинциалий из Польши, глава группы – белорус Норберт Корчак (*Norbert Korsack*), Джованни Антонио Грасси (*Giovanni Antonio Grassi*) и брат Иоганн Штермер (*Johann Sturmer*), скульптор. Они добрались до Англии через Швецию и были хорошо приняты лордом Макартнелем в Лондоне, однако директора Индийской Компании не захотели организовывать их проезд. Тогда они отправились в Лиссабон, но находившийся там римский нунций выступил против предприятия, опасаясь повторного возникновения напряженности. После двухлетнего ожидания 16 октября 1807 г. они отправились в Англию. Генерал ордена Тадеуш Бржозовски (*Tadeusz Brzozowski*) велел им находиться в готовности, однако 10 апреля 1810 г. они снова получили приказ вернуться в Россию в надежде отправиться с миссией в Китай через Сибирь, впрочем спустя несколько дней эти планы тоже были отменены. Однако в письме от 20 января 1812 г. Генерал объявил, что три иезуита из сибирской миссии проживают в Иркутске, и сказал: «Да наступят поскорее счастливые дни, когда наши математики... снова смогут служить мудрому императору. Это мое самое страстное желание»¹⁷.

¹ См.: Camille de Rochemonteix. Joseph Amiot et les derniers survivants de la Mission française à Pékin (1750 – 1795). Paris, 1915; Joseph Krahl. China Missions in Crisis: Bishop Laimbeckhoven and His Times, 1738 – 1787. Rome, 1964.

² См.: Nicolas Standaert. The Jesuit Presence in China (1580-1773): A Statistical Approach, — Sino-Western Cultural Relations Journal, # 13, 1991, c. 4-15.

³ Joseph Dehergne. Repertoire des jesuites de Chine de 1552 à 1800. Rome-Paris, 1973, c. 339f, 351f.

⁴ Церкви Наньтан (Южный храм) и Дунтан (Восточный храм) управлялись иезуитскими «вице-провинциалиями», церковь Бэйтан (Северный храм)

подлежал заботам иезуитов французской миссии и *Propaganda fide*, церковь Ситан (Западный храм) управлялась совместными усилиями.

⁵ См.: Krahls. Persecutions. – В кн.: China Missions, c.110 – 126.

⁶ Malatesta Edward J. Edward J. The Society of Jesus and China. A Historical-Theological Essay. – Discovery: Jesuit International Ministries, #7: June 1997. St. Lois, 1997, c. 11.

⁷ Malatesta Edward J. Edward J. The Society of Jesus and China. A Historical-Theological Essay. – Discovery: Jesuit International Ministries, #7: June 1997. St. Lois, 1997, c. 11.

⁸ См.: Beurdeley Cecile and Michel. Giuseppe Castiglione, a Jesuit Painter at the Court of the Chinese Emperors. Rutland, 1971.

⁹ Krahls Joseph. China Missions: The Suppression of the Jesuits in Peking, c. 223–245; Controversy between Laimbeckoven and Guimaraes over the Administration of Pekin, c. 246 – 272; Giovanny Damasceno Salusti, Bishop of Peking, c. 273 – 288; а также Dehergne Joseph. Les biens de la maison française de Pekin en 1776 – 1778, «Monumenta Serica», # 20, 1960, c. 246–265.

¹⁰ Krahls, China Missions... c.10f.

¹¹ Прокуратор Пропаганды в Макао, Никола Симонетти (*Nicola Simonetti*), вверил бреве китайскому священнику Кассиусу Дай (*Cassius Tai*), который отправился в морское путешествие и по дороге в Нанкин заехал посетить своих родственников, таким образом продлив свое путешествие и оттянув приезд. – Malatesta E. J., The Society of Jesus and China... St. Lois, 1997, c.13.

¹² Malatesta Edward J. Edward J. The Society of Jesus and China. A Historical-Theological Essay. – Discovery: Jesuit International Ministries, #7: June 1997. St. Lois, 1997, c. 16.

¹³ В период, когда винсентианцам было вверено ведение дел католической церкви в Пекине, в провинциях оставалось только трое бывших иезуитов, Пьер Ладмирал (*Pierre LADMIRAL*, 1723 – 1784), Жан-Батист де ла Рош (*Jean-Baptiste de la Roche*, 1704 – 1785) и Матюэрэн де Ламат (*Maturin de Lamathe*, 1723 – 1786). См.: Malatesta Edward J. The Society of Jesus., c.16.

¹⁴ См.: Henri Bernard. A l'occasion d'un double centenaire (1540 – 1940 et 1840 – 1940) в: Le Restablissemement de la Compagnie de Jesus en Extreme-Orient: En marge du livre du P. Otto, Grundung der Neuen Jesuitenmission durch General Pater Johann Philipp Roothaan, Herder, 1939; в: Collectanea Commissionis Synodalnis, # 13, 1940, c. 996ff.

¹⁵ Dehergne. Repertoire... c. 207.

¹⁶ Zalenski Stanislas. Les Jesuites de la Russie Blanche, Paris, Vol. 2, c. 136.

¹⁷ Цит. по: Malatesta Edward J. Edward J. The Society of Jesus and China. A Historical-Theological Essay. – Discovery: Jesuit International Ministries, #7: June 1997. St. Lois, 1997, c.17 – 18.

Глава VII

ОБРАЗ КИТАЯ, СОЗДАННЫЙ НА ОСНОВЕ ТРУДОВ И СВИДЕТЕЛЬСТВ ИЕЗУИТОВ В ЕВРОПЕ

Отметив некоторые важные факты из истории иезуитской миссии, мы должны обратиться к более детальному изложению того образа Китая, который она представила Европе. На формирование этого образа повлияли два фактора: во-первых, концепция своей собственной цивилизации, сформированная учеными шэньши Китая, с которыми вступили в контакт миссионеры, и, во-вторых, необходимость миссионеров убедить самих себя в том, что в стране были предпосылки для успеха их деятельности. Иезуитам надо было убедиться, что они смогут со всем присущим им мужеством выполнить возложенную задачу, а также предложить вниманию своих союзников в Европе мотивы для поддержания их усилий в надежде, что их труды не пропадут все. Эта потребность неизбежно требовала от них акцентировки на тех аспектах ситуации в Китае, которые выглядели благоприятными для проповеди Священного Писания.

Китайские ученые воспринимали свою собственную страну не только как географический, но и как культурный и политический центр, окруженный варварскими и племенными народами. Эта цивилизация полагала себя абсолютно самодостаточной – как в отношении удовлетворения материальных запросов, так и с идеологической точки зрения. Своим величием она была обязана мудрости древних императоров и тому, что моральные принципы формировались на протяжении многих веков. По глубокому убеждению интеллектуальной элиты Китая, существование истины содержалось в конфуцианской классике, а преемственность величия страны гарантировалась тем фактом, что ее управление было доверено этой эlite, настоюно на классике и морально-этических уроках истории. На вершине структуры находился император, Сын Неба, председательствующий над объединенным и постоянным целым, посредством использования своей ритуальной власти, осуществлявший бесперебойное движение частей во всей вселенной.

По большому счету, нет необходимости консультироваться с каким-либо еще источником, помимо написанного Риччи дневника, чтобы сделать вывод о том, как первые иезуиты восприняли ситуацию.

Риччи вел дневник, который после его смерти был переведен с итальянского языка на латынь другим миссионером, Триго (*Trigault*), и превращен (с дополнением других материалов, написанных Риччи) в письменное свидетельство о ранних годах китайской миссии¹. Он был опубликован в 1615 г., а отрывки были включены в *Purchas His Pilgrims* в 1625 г. Хотя работа была практически немедленно переведена на некоторые основные европейские языки, первая полная английская версия появилась лишь в 1953 г., а русской, как мы знаем, еще не существует. Триго-переводчик заходит столь далеко, что говорит: «Книга имела больший эффект на научную и литературную, философскую и религиозную сферы жизни в Европе, чем любой другой исторический труд XVII в.»². Эта интересная заявка свидетельствует, по крайней мере, о том, что достижения Риччи при основании китайской миссии завоевали ему столь огромный престиж среди последователей в «Обществе Иисуса», что его писания были прочитаны буквально каждым членом миссии. С течением времени его отношение к Китаю было воспринято всеми, кто за ним последовал, и даже теми, кто возражал против его проповеднической политики. Таким образом, описания Китая, представленные в Европе позднейшими миссионерами, можно сказать без преувеличения, были пропитаны собственными идеями Маттео Риччи.

Когда Риччи говорит о политической организации страны, он отражает ортодоксальный взгляд самих китайских шэнши: «Другой примечательный факт, вполне достойный быть отмеченным как отличный от Запада, состоит в том, что все королевство управляет орденом просвещенных, известных среди народа как философы. Ответственность за упорядоченное управление всей страной целиком и полностью лежит на них и вверена их заботе»³. Подобная характеристика, конечно, была упрощенным описанием положения вещей, имевшего место в реальности. Писать о подобном совершенстве в те времена, когда Риччи был в Китае, было либо самообманом, либо заблуждением. В дневнике нет ни слова о тлетворном влиянии евнухов, угроза воздействия которых на политический порядок усилилась в годы упадка династии Мин. Нет ни одного упоминания о публичных порках и прочих унижениях, ко-

торым подвергались конфуцианские ученые во времена императора Ваньли, чье правление, славное с точки зрения расцвета культуры, но политически нейтральное, длилось с десятилетия, предшествовавшего прибытию Риччи в Китай, до десятилетия после его смерти. Вместо всего этого мы находим историю о разностороннем великолепии, которой было суждено произвести неизгладимое впечатление на мыслителей Просвещения, жаждавших отыскать заморскую Утопию, чтобы подкрепить свои размытые схемы неким реальным образом.

И все же повсюду в книге просвечивает правда, живо противореча тому абзацу, который цитировался выше: «Есть еще одна варварская традиция в северных провинциях, заключающаяся в кастрации огромного количества детей-мальчиков, так чтобы они могли служить слугами или рабами Императору. Подобное состояние настолько необходимо для службы в королевском дворце, что Император не потерпит никаких других, равно как и не станет консультироваться или даже разговаривать с кем-либо еще. Почти вся администрация целого государства находится в руках этого класса полумужчин, которые насчитывают почти десять тысяч только в рамках дворцовой службы»⁴.

Страшное столкновение между теорией и практикой, между идеалом и реальностью предстает здесь в записи самого отца Риччи. Те, кто никогда не видели этой реальности и хотели верить в идеал, должны были закрыть глаза на приведенную выше цитату.

Именно Риччи открыл для Европы Конфуция и первым подчеркнул значение конфуцианской классики, хотя первое краткое упоминание о китайском мудреце было сделано еще в *Excellent treatise*. Вот как пишет о Конфуции Риччи: «Наиболее почитаемый из всех китайских философов носил имя Конфуция. Этот великий и ученый человек родился за 551 год до начала Христианской эры, прожил более семидесяти лет и увлек свой народ подвигом добродетели не в меньшей мере на своем собственном примере, чем своими трудами и собраниями (учеников). Его собственные достижения и безупречный образ жизни привел к тому, что его компатриоты признали, что он превзошел в святости всех, кто жил в прошедшие времена в любых частях света и считались преуспевшими в добродетели. Конечно, если мы критически рассмотрим его действия и высказывания, как они записаны в истории, мы будем вынуждены признать, что он был не только равен языческим философам, но и превосходил большинство из них»⁵.

От этого прославления Конфуция мы позже перейдем к описанию Девяти классических книг, овладение которыми было базовой составляющей обучения. Подобно своим последователям, Риччи видел в конфуцианском моральном обучении подготовку к принятию Писания, говоря, что учения *шэньши* были, «за исключением некоторых моментов, настолько далеки от того, чтобы противоречить христианским принципам, что их институт мог принести христианству огромные выгоды и мог быть развит и усовершенствован им»⁶. Агностицизм, который был тогда широко распространен, и взгляд на поклонение предкам как всего лишь на церемонию, не имевшую никакого религиозного оттенка, прекрасно отвечали целям Риччи: «Практика помещать еду на могилах мертвых находится вне всяческих обвинений в святотатстве и также свободна от любого упрека в суевериях, потому что они ни в коей мере не полагают своих предков за богов, равно как не просят их ни о чем и не надеются ни на какую помощь от них»⁷. Это «очищенное» представление о поклонении предкам, как мы видели, вдохновило иезуитов на то, чтобы распространить его среди христиан. Оно внесло свою лепту в непонимание природы китайского этико-религиозного учения и в формирование преувеличенных ожиданий от китайского рационализма. Представления Риччи о добродетелях китайцев лучше всего может быть суммировано и заключено следующей цитатой: «Любой может искренне надеяться, что, по милости Божией, многие древние китайцы обрели спасение посредством натурального закона, при помощи той особой помощи, в которой, по учению теологов, не отказывается тем, кто делает все возможное для спасения своей души, соотносясь со светом своего сознания. То, что они решились сделать это, с готовностью подтверждается их историей за более чем четыре тысячи лет; эта история действительно является записью добрых деяний, сделанных от лица их страны и для всеобщего блага»⁸.

Эти цитаты из Маттео Риччи могут служить фоном для более общей дискуссии об иезуитской интерпретации китайской религии и общества. Последователи Риччи могли бы, как это сделал он сам, указать на моральное совершенство конфуцианского учения и расценить его как подходящую подготовку для проповеди Писания, но можно было пойти и дальше. Агностицизм, царивший в современном Риччи конфуцианстве, хотя и помог ему обелить обряд поклонения предкам, был, с другой точки зрения,

губителен для миссионерства, как такового. Однако иезуиты пытались избежать этой опасности, подробнее изучая древнекитайскую философию и религию, которая снабдила их многими свидетельствами осознания существования Верховного Божества и давала возможность увидеть конфуцианство как ответвление древнего иудаизма, принесенного в Китай после рассеяния потомков Ноя. Вследствие принятия этого взгляда они пришли к трактовке даосизма и буддизма как ложных сект, которые противостояли и частично разлагали это древнее учение. Для иезуитов эта находка была поистине счастливой, так как конфуцианские ученые также рассматривали даосизм и буддизм как противоположные по духу учения, и этот факт дал им дополнительную возможность войти в правящий класс государства. В то же самое время в этом противостоянии они увидели китайский аналог конфликта между христианством и ерсями. Этот дуалистический взгляд был усилен христианской верой в то, что может существовать только одна истинная религия. При этом миссионеры были полностью неосведомленны о ситуации, в которой люди удовлетворяли свои религиозные потребности, свободно манипулируя базовыми понятиями различных религий, основываясь на вере и практиках, которые находились вне границ любых систематических религий.

Буддизм и даосизм вошли в систему знаний Запада в тот период, когда они находились в состоянии упадка, и это был еще один фактор, который мешал иезуитам приобрести четкое впечатление о соперничестве трех основных учений Китая. В любом случае, буддизм был крайне неприятен для католических священников, потому что многие из его практик казались странными дьявольскими пародиями на их собственные ритуалы. Мы также помним, что пионеры миссий претерпели серьезные проблемы и разочарования в своей ранней практике из-за того, что носили буддийское платье. Впоследствии иезуиты остались в полном неведении о достоинствах буддийского учения (которому предстояло остаться неоцененным на Западе вплоть до публикации столетие спустя «Света Азии»⁹ сэром Эдвина Арнольдом) и так и не осознали той важной роли, которую оно играло для всей китайской цивилизации. У них не было концепции, в которой буддизму отводилась какая-либо роль в истории искусства и литературы, и они уделяли минимум внимания тому вкладу, который буддизм привнес в жизнь не только обыкновенных людей, но и в

среду конфуцианских ученых. Буддизм подпитал и само конфуцианство, так как неоконфуцианство, которое являлось ортодоксальной доктриной Китая во времена посещения его старой иезуитской миссией, было также многим обязано буддизму. Более заметное влияние оказал буддизм на организацию конфуцианских храмов, которые на многие века сохранили образы Конфуция и его учеников, по буддийской схеме заменив таблички, как это было прежде, изображениями. Китайский взгляд на гомогенную культуру с доминированием конфуцианских ценностей настолько близко соответствовал тому, во что хотели бы верить иезуиты, что «ложные секты», даосизм и буддизм, были сброшены со счетов, и в Европу был передан весьма неточный взгляд на состояние философской и религиозной мысли в Китае.

В такой огромной стране, как Китай, единственная надежда на быстрое обращение масс лежала в чаяниях овладеть интересом императора, который мог бы, по меньшей мере, гарантировать терпимость, а в идеале, и ввести новую религию на просторах всей империи посредством указа. По счастливой случайности, те же самые научные знания иезуитов, которые поражали их современников – скептиков в Европе, помогли им зацепиться при дворе. Как мы упоминали ранее, легенды, надежды и предсказания западного христианства часто базировались на обращении в христианство могущественной восточной державы. Во времена Риччи, когда христианскую веру принял принц крови, и до конца Минской династии при дворе были крещены многие евнухи и императорские наложницы. Таким образом выполнялся «тщательно выработанный иезуитский план водвориться во дворце посредством внедрения в женское окружение императора с надеждой на то, что сам Сын Неба постепенно будет завоеван для веры»¹⁰.

Ввиду выгод, полученных от императоров, неудивительно, что придворные иезуиты пели осанну своим царственным патронам. Канси был, безусловно, великим правителем, и длительность его правления по вполне понятным причинам увеличила почтение к нему в стране, где очень высоко ценили продолжительность, однако славословия, певшиеся ему иезуитами, были зачастую излишними. Миссионер Пареннин (*Parennin*) уподобляет Канси панегирическому описанию Конфуция, сделанному в древности, говоря: «Этот монарх был одним из наиболее выдающихся людей, такой рождается один раз в нескольких странах»¹¹. Тон Де Майллы (*De Mailla*) похож: «На протяжении 56 лет, что он

был на троне, каждый день он сделал памятным каким-либо хорошим деянием, и его слава возрастает день ото дня. По мудрости своего правления он равен величайшим королям и даже превосходит не своих предшественников, но и тех древних императоров, которые принадлежали к трем наиболее славным фамилиям»¹². В Европе подобные характеристики были с энтузиазмом подхвачены восприемниками докладов иезуитов: в то время неограниченный просвещенный деспотизм являлся высочайшим политическим идеалом в европейских странах, а демократия все еще оставалась мечтой для будущих поколений. Так, Дю Гальд (*du Halle*) писал, что Канси «обладает высочайшей степенью искусства правления и сочетает в себе все качества, которые формируют *bonneter homme* и монарха. Его внешность, его фигура, черты его окружения, определенная аура величия, постоянная на мягкости и доброте, внушают с первого взгляда любовь и уважение к его персоне и с самого начала показывают, что это хозяин одной из величайших империй во вселенной»¹³.

Таковым было превалирующее впечатление о китайской монархии в Европе. Описания, наполненные меньшим энтузиазмом, имели и гораздо меньшее влияние, хотя скептицизм не так трудно найти даже в писаниях тех иезуитов, у которых было высокое мнение о китайской цивилизации. Вот еще отрывок из версии записей Риччи, опубликованной Триго (она была благородно забыта): «Стремление к преобладанию со стороны магистратов настолько велико, что едва ли кто-нибудь мог бы сказать, что владеет своим имуществом без опаски, и каждый живет в постоянном страхе, что его по ложному обвинению лишат того, что он имеет. Так как этот народ является по большому счету объектом предрассудков, у него очень мало необходимости в правде; они всегда действуют с большой оглядкой на обстоятельства и весьма осторожны, боясь довериться кому-либо. По этой же самой причине императоры современности отринули привычку выходить на люди. Даже ранее, когда они все же покидали императорские покои, они никогда не осмелились бы сделать это без тысячи предварительных предосторожностей. По таким случаям весь двор ставился под военную охрану. Секретные агенты располагались по всему пути, где должен был проехать император, и по всем дорогам, ведущим к нему. Его не только прятали от взглядов, но народ даже никогда не знал, в котором из многих паланкинов его кортежа он действительно ехал, можно было подумать,

что он путешествует через вражескую страну, а не через множество своих собственных подданных и союзников»¹⁴.

То, что видение правительства неограниченного монарха как администрации, состоящей из философов, было весьма далеко от правды, просто опровергается тем фактом, что император Ваньли, например, отказывался давать аудиенции даже своим министрам. Для того, чтобы установить связь между Сыном Неба и его бюрократическим аппаратом, посредниками выступали евнухи. Таким образом, право доступа к императору, которым они ранее пользовались, занимаясь своими прямыми обязанностями в императорском хозяйстве, теперь перешло к ним и в сфере государственных дел. Увеличение власти этих существ, не обладавших ни научно-бюрократическим образованием, ни чувством традиции или ответственности, должно было неизбежно привести к разрушительным последствиям для целой империи.

Прибытие иезуитов в Пекин совпало с упадком столь многих аспектов жизни в Китае, что просто удивительно, как они смогли представить столь благоприятное описание страны. Распущая мощь маньчжур представляла угрозу на северной границе, а внутренний мир нарушался серией "домашних" бунтов. Царил экономический хаос и, как всегда во времена, когда центральное правительство действует неэффективно, обычные люди находились в постоянном страхе того, что их будут притеснять местные хозяева. Во времена императора Тяньчжи (в 1620 г. он взошел на престол пятнадцатилетним мальчиком и более интересовался слесарным делом, чем государственными делами) все пришло в еще больший упадок, и отважный евнук Вэй Чунсянь смог сконцентрировать в своих руках такую власть над императорским хозяйством и бюрократическими структурами, что некоторое время практически управлял государством. Сообщалось, что в Шаньдуне найден единорог-цилинь (знамение, всегда ассоциировавшееся с состоянием нестабильности в великом государстве), и возникло предложение приравнять в ритуальных отправлениях Вэй Чунсяня к Конфуцию. Когда в 1627 г. император Тяньчжи умер, империя заглянула за последнюю грань унижения, получив в качестве Сына Неба евнуха. «Может оказаться вероятным, — пишет свидетель тогдашних событий, — что в истории императорского Китая еще не было такого времени, когда политика и этика двора была настолько лишена основополагающих начал»¹⁵.

Однако было бы несправедливо фиксировать внимание на никчемности последних минских императоров, потому что кто, как не великие монархи Цин, вроде Канси, чья слава поразила иезуитов, произвели такое ошеломляющее впечатление на их корреспондентов в Европе. Но и Канси был описан одним миссионером, конечно, не членом ордена иезуитов, как порой беспомощный и подверженный припадкам жестокости монарх. Даже он не выдерживал проверки на идеальность. В 1699 г., например, он повелел осуществить новое издание конфуцианского канона «Чуньцю» («Весны и осени»), в котором было убрано все, что не гармонировало, по его представлениям, с основной идеей этого труда. Император был весьма удовлетворен результатом: в книге были вымараны абзацы, которые объявляли, что недостойный и тианический правитель не имел права управлять своими подданными и мог быть смешен.

Внук Канси – *Цяньлун*, который уподобился ему как длительностью правления, так и великолепием репутации, оказался еще более нетерпимым. Канси лишь спустя многие годы, проведенные на троне, предпринял действия против неугодного автора по обвинению в смуте, Цяньлун же развернул литературную инквизицию в широких масштабах. Поиск работ, которые оскорбляли императора, был мотивирован привязкой к освещенной временем практике заказов коллекций редких книг и манускриптов для огромных библиотек, работ, которые планировалось выпустить при содействии двора. Целью императора на этот раз было не только вымарать все, что могло дискредитировать его собственное правление, но и любой негативный отзыв о маньчжурах в тот период, когда они еще не стали основателями династии в Китае. Впрочем, такая традиция исправления истории предыдущей династии династией правящей всегда была известна в Китае. Помимо причин, которые могли породить возникновение крамольных мыслей, у Цяньлуна была также и более позитивная цель, состоявшая в том, чтобы сохранить ортодоксальность мысли, морали и вкуса. Император настолько в этом преуспел, что только в относительно более поздний период была обнародована "темная" сторона его деятельности. Тем временем Европа была очарована льстивыми свидетельствами иезуитов, тогда как китайские авторы не могли даже и намекнуть на какие-либо сомнительные эпизоды до тех пор, пока маньчжурская династия не пала в 1911-1912 гг.

Описания иезуитов преувеличивали не только добродетели китайских императоров: сама по себе их концепция великой власти и престижа монархии являлась передержкой, основанной на излишнем упрощении. Их взгляд был основан на подчинении практике тривиальной лести, которая была обычной при обращении с правителями Китая; отцы могли даже осознавать, что подобное обращение было не просто отражением высшего положения императора, но и частью того механизма, который приводил в движение работу всей империи. Империя не являлась пирамидой с Сыном Неба на вершине, как предполагал конфуцианский идеал. В реальности она скорее находилась в состоянии войны между двумя оппозиционными силами: на одной стороне была бюрократия, носитель конфуцианских идеалов важности семейных отношений, моральных принципов и власти ученых, а на другой – императорский двор, представлявший неперсонифицированное и despотическое правление. Такое противостояние оказалось фундаментальным общественным фактором еще со времен династии Хань, когда столкнулись легизм, послуживший в свое время предшествующей Хань династии Цинь, объединившей Китай и конфуцианство, которое в своем неприятии неперсонифицированного закона гораздо более подходило маленькому сообществу, нежели великим империям.

Императоры, конечно, зависели от духа справедливости и учености, от практического административного опыта и того богатства традиций, которое могла предложить окружавшая их конфуцианская бюрократия. Сами конфуцианцы, с другой стороны, нуждались в мистическом религиозном статусе императора как Сына Неба и существа, чье магическое влияние обеспечивало не только гармоническое управление империей, но и упорядоченное функционирование природы. В эпохи правления мудрых императоров две стороны сохраняли относительное равновесие, но при правителях, не ценивших важность конфуцианских традиций, всегда сохранялась возможность распада. Слабые императоры, подобные Тяньчжи, могли с легкостью опрокинуть весы, но и слишком большой властный потенциал, проявлявшийся императором, также был опасен. Критическим шагом было отделение управления императорским хозяйством от регулярной гражданской администрации. Расточительность императора не могла более контролироваться его министрами. К сожалению, довольно большая часть императорских трат номинально отводилась на

содержание дворца, и, хотя, по сути, эти средства использовались для обыкновенных нужд государства, они все же попадали под контроль дворцовых евнухов и увеличивали их могущество.

Итак, напряжение, царившее в отношениях между двором и бюрократией, зачастую неправильно понималось иезуитами; сказанное в равной мере относится и к напряжению в отношениях между китайцами и маньчжурами, которые были чужаками, стоявшими перед необходимостью оказывать давление на гораздо более многочисленный народ. Этот аспект ситуации, по-видимому, привлек наименьшее внимание иезуитов из-за того, что для европейского глаза китайцы и маньчжуры представляли собой весьма мало различимые народы, точно так же, как китайцы не усматривали особых различий в представителях европейских наций, относясь к ним всем как к варварам из-за моря (заморским дьяволам). Возможно также, что такие приверженцы универсальной религии и члены международного сообщества, как иезуиты старой китайской миссии, не позволяли своему сознанию ограничиваться национальными перегородками в такой степени, в какой это происходит в современном мире. Даже оставив в стороне культурные различия между двумя народами, нельзя забывать, что в ранние годы существования своей династии маньчжуры стояли перед трудностями, исходившими не только от сопротивления остатков Минов на юге, но и от отказа многих лояльных и независимо мыслящих ученых сотрудничать с завоевателями. Последний фактор также нарушал предположительную гомогенность конфуцианского общества.

Строго говоря, доминирующая роль конфуцианства, которую наблюдали и использовали для своих целей иезуиты, была некоторым образом преувеличена по той причине, что и сами некитайцы-маньчжуры уделяли огромное внимание конфуцианскому обучению в попытке получить поддержку научной элиты в похвальном стремлении сохранить китайскую культуру. Задолго до завоевания Китая они уже начали принимать конфуцианскую идеологию и бюрократический аппарат, который представлялся им единственным образцом для управления огромным сельскохозяйственным населением, поэтому сами они были убежденными конфуцианцами. Однако многие разумные китайцы восставали против того типа стерильного ортодоксального конфуцианства, который им навязывался, и противостояли бесполезной учености, требовавшейся, чтобы пройти ученые экзамены, которые сохранялись маньчжурскими

правителями просто потому, что это было способом держать умы китайцев занятыми чем-то безопасным.

Одним из таких критиков был известный сатирик У Цинцзу (1701 – 1754), семья которого была отмечена успехами на ученых экзаменах, но чья собственная горькая враждебность в отношении них вылилась в сочинение «Неофициальной истории образованных»¹⁶, одного из величайших сатирических китайских романов, который, по вполне понятным причинам, не мог быть опубликован на протяжении жизни автора. Даже Синьхайская революция, которая привела к учреждению республики в 1912 г., рассматривалась некоторыми ее участниками как успешное завершение борьбы против маньчжурской династии, начатой минскими лоялистами.

Мы описали видение Китая иезуитами, дали некоторую оценку факторам, влиявшим на это видение, равно как и расхождениям между этим видением и реальностью. Влияние точки зрения иезуитов на Европу было хорошо описано в некоторых работах и не является основной целью настоящего труда. Нам предстоит лишь вкратце суммировать те способы, с помощью которых эта точка зрения было перенесена в Европу, и европейскую реакцию на ее.

Вслед за пионерской работой Триго были выпущены книги двух других иезуитов – Альвареса де Семедо¹⁷ и Атанасиуса Кирхера¹⁸ (*Alvarez de Semedo*, *Athanasius Kircher*), опубликованные соответственно в 1642 и 1655 гг. Привлекательность книги Кирхера частично объясняется содержащимися в ней очаровательными гравюрами, так как хотя книги о Китае с иллюстрациями и появлялись еще в конце XVI в., они были не очень широко известны.

Равным образом, хотя перевод Риччи конфуцианского канона (его четырех важнейших книг) использовался коллегами Маттео Риччи как учебник, прошло еще полстолетия, прежде чем были опубликованы переводы, наиболее известным из которых был *Confucius Sinarum Philosophus*, опубликованный группой иезуитов в 1687 г.¹⁹ Девять лет спустя появилась противоречивая книга Луи Лекомта (*Lois Le Comte*) «Новые воспоминания о Китае» (*Nouveaux Memoirs sur la Chine*), вызвавшая серьезные споры, вращавшиеся в основном вокруг заявления, что «люди Китая на протяжении почти двух тысяч лет сохраняли знания об Истинном

Боге и поклонялись ему таким образом, что служили образцом и моделью даже для христиан»²⁰.



Портрет Атанасиуса Кирхера

Приблизительно в то же самое время Лейбниц, на которого учение Конфуция произвело мгновенное действие, опубликовал свою *Novissima Sinica*, в которой содержался материал, который он получил из иезуитских источников. В 1721 г. его ученик Вулф (*Wolff*) потерял свое профессорское место в Халле, обнародовав рискованную идею, состоявшую в том, что конфуцианский канон представлял учение об этической и политической власти природного закона. Вольтер, Спиноза, Мальбранш, а в Англии Мэттью Тиндал (*Matthew Tindal*) были также выдающимися европейскими энтузиастами конфуцианского учения. «Я настолько далек от мысли, что максимы Конфуция и Иисуса Христа различны, что полагаю: простые и ясные положения первого помогут проиллюстрировать более туманные положения последнего», – писал Тиндал²¹.

Работой иезуитов, которая оказала, возможно, наиболее важное влияние на мыслителей середины и конца XVIII в., было «Географическое, историческое, хронологическое, политическое и физическое описание Китайской империи и китайской Тартарии», опубликованное в 1735 г. и немедленно переведенное на английский²². В заключение можно упомянуть две большие совместные работы, выпущенные иезуитами в XVIII в. – *Lettres edifiantes et curieuses ecrite des Missions Etrangeres*²³ и «*Memoires concernant les Chinois par les missionaires de Pekin*»²⁴, каждая из которых содержала огромное количество материала о Китае для информации европейских читателей-энтузиастов.

Влияние книг о новой для Европы стране равно ощущалось как в религиозной, так и в политической мысли. Уроки великой Эпохи Открытий начинали усваиваться: из различных частей мира, не только из Китая, приходили новости о добродетельных и даже великолепных цивилизациях, находящихся вне европейского влияния. Эти описания подпитывали всеобщее недовольство социальными и этическими реалиями, характерными для века, и дали толчок новой литературной форме вымыщенного путешествия, в которой традиции и институты, рожденные воображением автора, приписывались отдаленным народам. Стало нормальным предполагать, что церковь не владела монополией на добродетель, что дополнительно свидетельствовало не только об усталости от религиозных войн и доктринальных противоречий, которые отмечали всю историю христианства, но также и в пользу новых учений. Последнее демонстрировало прямо враждебный подход к базовым догмам христианства: свидетельства путешественников помогали действиям, которые защищали натуральную религию и утверждали, что христиане не могли претендовать ни на какое превосходство, так как в Китае можно было найти живое воплощение того, что они выдвинули в теории. С другой стороны, традиционные христианские воззрения были поколеблены свидетельством о том, что в древнем Китае существовали собственные традиции этой rationalной религии. Особенно трудно было сопоставить древние китайские записи с библейской хронологией, которая в соответствии с книгой *Annales Veteris et Novi Testamenti* 1650-54 гг., написанной архиепископом Ушером из Армага (*Usher Armagh*), относила сотворение мира к столь недавнему времени, как 4004 г. до Р. Х.

В политической области вывод, что столь чудесная цивилизация, которая ничем не была обязана Европе, в принципе могла существовать, произвел огромный эффект. Разделявшаяся многими ярчайшая надежда политического прогресса в Европе того времени состояла в том, что в Китае существовала абсолютная монархия, какой ее видели в идеале. Как писал в 1769 г. Пуавр (*Poivre*), «Китай предлагает чарующую картину того, чем может стать весь мир, если законы этой империи могли бы стать законами всех народов. Поезжайте в Пекин! Посмотрите на самого могущественного из смертных, он является собой верный и совершенный образ Неба!»²⁵

Урезание наследственных привилегий для продвинутого мыслителя того времени представлялось великим улучшением положения дел в тогдашней Европе, с ее дворянством и привилегированным духовенством. Таким образом, общество, в котором философы начинали приобретать некоторое влияние, было обречено с надеждой смотреть на Китай, в котором мечта о государстве, управляемом философами, казалась реализованной. Современники иезуитов не могли бы оценить ни того, что «философы» вовсе не были так могущественны, как заявляли святые отцы, ни того, что «философия» в контексте Китая означала скорее общую приверженность традиции, чем индивидуальную любовь к правде и прогрессу. В общем, как для действий Китай являлся воплощением их теоретических чаяний, так и для неомонархистов во Франции, сторонников просвещенного абсолютизма, Китай был страной, где вживе воплощались их умозрительные построения. Им приходилось прибегать к поддержке этого дальневосточного примера, потому что сама Европа не могла предложить прецедента, на который можно было опереться. В Китае они нашли то, что хотели: «Империю, – как писал Хадсон (*Hudson*), – столь же старую, как Римская, и все же до сих пор существующую, населенную так же, как вся Европа, свободную от кастовых, дворянских и церковных привилегий, управляемую правителем, посаженным небесами посредством бюрократии, состоящей из ученых-чиновников»²⁶. Для многих европейцев XVIII в. Китай был страной мечты (особенно учитывая тот факт, что мало кто мог туда поехать). Китай был не реальностью, а воплощением Утопии. Это была страна Бога, такая, какой чуть раньше в воображении угнетенных и обездоленных европейцев была Америка.

Культ Китая, существовавший в XVIII в., не мог длиться долго; существовало много факторов, которые привели к тому, что образ потерял свою яркость. На протяжении всего столетия были слышны голоса неудовлетворенного меньшинства, которые начинали звучать громче по мере того, как таял энтузиазм. Существовал, например, *Фенелон* (*Fenelon*), чей воображаемый разговор между Конфуцием и Сократом приуменьшил достижения китайской цивилизации и показал, что китайский мудрец был красиво побежден в споре греком²⁷. Был **Монтецье**, который подвергал сомнению абсолютность императорской власти²⁸. Был Жан-Жак Руссо, указавший на бесполезность системы, при которой «науки являются пропуском на высочайшие должности в государстве», потому что этого оказалось недостаточным, чтобы «защитить владения от подчинения их невежественным и грубым варварам»²⁹. Были миссионеры, являвшиеся членами соперничающих орденов, такие как отец *Ripa* (*Ripa*), чья характеристика Канси уже цитировалась. Нельзя было также ожидать и того, что протестанты, которые попали в Китай в XIX в., примут мнения иезуитов о стране. Джон Фрэнсис Дэвис достаточно резко писал, что «переводы классических и философских работ, которые были сделаны римскими миссионерами, показали, сколь мало ценности они имели для европейцев». При этом он цитировал Мальтуса, говоря, что китайская литература – «детская», что, собственно говоря, является «отражением общего состояния общества и интеллекта, из среды которого она происходит»³⁰. Другие, хотя и не отвергали китайские философские работы полностью, перенесли на них новое научное отношение. Так, Макс, представляя в 1879 г. свою серию «Священные книги Востока», жаловался на «искренние заблуждения, в которые ввел и до сих пор еще вводят людей энтузиазм тех пионеров, которые открыли первые проходы через густой лес священных писаний Востока. Они возбудили ожидания, которые нельзя удовлетворить, и страхи, которые, как можно легко видеть, оказались небезосновательными... Пришло время, когда к изучению древних религий человечества необходимо подходить с другой, менее исполненной энтузиазма и более суровой, более наукообразной меркой! Без сомнения, в этих старых книгах есть нечто потрясающее самой их простотой и правдой, многое, что возвышенно и возвышает, многое, что красиво... но люди, у которых существует лишь смутное представление о первобытной мудрости и роскошествах восточной поэзии,

вскоре окажутся жесточайшим образом разочарованными. /.../
...установлено, что основной и, во многих случаях, единственный
интерес к Священным книгам Востока – интерес чисто историче-
ский, что многие из них крайне по-детски наивны, и что никто
помимо историка не сможет уяснить тех важных уроков, которым
они учат»³¹.

В то же самое время значительные подвижки в Европе
именно в тех сферах жизни, о которых говорили конфуцианские
философы, привели к тому, что их учения показались теперь го-
раздо менее замечательными, чем должны были казаться, когда
впервые появились в Европе из неизвестной земли в XVII в.
Миссионер Джеймс Легг (*James Legge*) показал, как действует эта
схема еще столетие назад, написав: «Когда Мэн-цы говорил, что
обучение будет иметь малый успех в больших массах народа, ко-
гда жизнь осложнится бедностью, он показывал, что хорошо
знаком с человеческойатурой. Приверженцы образования ныне
в целом, признают это, но я думаю, это произошло только в на-
шем столетии, когда в Европе осознали то, что было ясно Мэн-
цы здесь в Китае две тысячи лет назад»³².

В более близкие к нам времена конфуцианское учение при-
обрело и других врагов. Один из таких врагов – наивное требование
того, чтобы философия имела практическую ценность или препо-
давала уроки, которые пошли бы на пользу читателю. Существовала
тенденция полагать, даже среди китайских поклонников западной
цивилизации, что китайской философии нечего дополнить к со-
временной мысли. Таким образом, китайские учения объявлялись
лишенными интереса (учитывая то, что истинный интерес к кон-
фуцианству лежит в понимании его исторической роли как доми-
нирующей идеологии великой империи).

Западный философ, который попытается удовлетворить
свой интерес к ранней китайской мысли, вероятно, вообще станет
отрицать, что она «философична», потому что она не использует
категории, знакомые западной философии. Но если он отвернет-
ся, разочарованный, его самого можно будет обвинить в провин-
циальном подходе к вопросу, полагающем категории западной
философии универсальными.

В наше время, хотя конфуцианство и сохранило определен-
ную привлекательность для тех европейцев, которые интересуют-
ся «экзотическими» философскими системами, в Китае оно было
дискредитировано слишком большим количеством плохих ассо-

циаций, чтобы у него оставались шансы выжить. В последние годы императорской эпохи конфуцианство ассоциировалось с консерватизмом, усугублявшим положение дел в Китае, являясь противником неизбежной модернизации. В хаосе ранних лет республики некоторые из наиболее отъявленных милитаристов выступали как образцовые конфуцианцы. Во время китайско-японской войны ненавистные захватчики также пытались навязать свой режим китайцам, поддерживая возрождение культа этого наиболье почитаемого ими китайского мудреца. В 1949 г., непосредственно перед победой коммунистов, в Китае был лишь объявлен государственный праздник в честь Кун-цзы, чтобы напомнить людям о 2500-летнем юбилее со дня рождения великого философа, зато в Великобритании, например, это событие было отмечено специальной программой радио. А после основания КНР даже государственный праздник был отменен.

И все же было бы серьезной ошибкой недооценивать влияние, которое продолжал оказывать сформировавшийся в XVIII в. образ гомогенного конфуцианского государства, непревзойденного по своим моральными и политическим совершенствам, на последующие времена. Не стоит поспешно присоединяться к мнению, что этот имидж был полностью разрушен одновременно с «Обществом Иисуса» и Французской революцией. Некоторые ошибочно отринули культ Китая как прошедшую моду, забыв, что в XVIII в. одно время на Западе было доступно больше информации о Китае, чем о некоторых частях Европы. Некоторые историки до сих пор придерживаются мнения о том, что знания о политических институтах Китая имели мощное влияние на европейскую философскую и политическую мысль. *Маколэй* (*Macaulay*), например, перекладывал часть вины за Французскую революцию на циркулировавшие сведения о конфуцианском государстве³³.

Несмотря на базовую смену отношения к китайскому опыту в изложении иезуитов, которая имела место до XIX в. и на его протяжении, многие тогдашние писатели показали, что не лишены влияния впечатлений о Китае, которыми обязаны своим предшественникам-синофилам. Члены экспедиции лорда *Макартney* (*Macartney*), несмотря на то, что опыт их посольства был скорее опытом попыток, чем результатов, и не принес ничего, помимо общей растерянности, не приведя к успеху в выполнении основной цели – установлении коммерческих отношений с китайцами, все же отразили в отчетах то старинное отношение к

стране, в котором сквозило удивление совершенством китайских управленческих институтов³⁴. Выше уже цитировался один пример подобного исполненного энтузиазма описания, принадлежащего перу сэра Джорджа Стоунтона (*Staunton*). Можно было бы привести в доказательство многие другие примеры, но достаточно одного факта: та самая Великая Китайская стена, которая зачастую наводит современного мыслителя на размышления об ужасах принудительного труда, понадобившегося для ее сооружения, подвигла Стоунтона написать, что «рассматривая этот барьер в общем и целом, приходишь к выводу о решительности и ясных целях того правительства, которое могло предпринять столь обширное предприятие, о продвинутом состоянии общества, которое могло предоставить необходимые ресурсы и регулировать прогресс подобной работы, об упорстве и настойчивости, с которыми она была доведена до совершенства»³⁵.

На протяжении XIX в. мы находим различные черты того образа Китая, который создавался в XVIII в., зачастую в самых неожиданных местах. Так, Гегель был впечатлен *carriere ouverte aux talents*. «Все равны, — писал он, — и только те допущены к административному управлению, у кого есть для этого способности. Официальные посты, таким образом, заняты людьми высочайшего интеллекта и образованности. Китайское государство последовательно организовывалось как идеал, который может служить образцом даже для нас»³⁶. Только слово «даже» выглядит в тексте знаком нового чувства превосходства Запада перед Востоком. В. Х. Мэдхэрст (*W. H. Medhurst*), миссионер, крайне неблагоприятно относившийся к китайцам, имел, тем не менее, более открытый взгляд на китайский путь к власти, говоря, что «богатство, протежирование, друзья или поблажки не имеют никакого влияния на продвижение, тогда как талант, прилежание, настойчивость, отличающие даже беднейшее и безроднейшее существо, практически наверняка принесут ему подходящую награду». Это описание входит в курьезный конфликт с более типичным комментарием того же Мэдхэрста по поводу конечных продуктов этой системы — чиновников: «Деликатность чувств и строгость принципов им неизвестна, и высочайшие сановники правительства прокладывают себе путь к своим выдающимся постам посредством мошенничества и обмана»³⁷.

Мэдхэрст также был одним из первых в длинной череде людей, которые пропагандировали систему гражданских экзаменов и выступали за ее введение в Европе. Еще в XVI в. Круц первым упо-

мняул об этой китайской системе, а Роберт Бэртон первым показал, что эта информация произвела впечатление на интеллектуальный мир. Физиократы во Франции были особенно заинтересованы проблемами обучения, а Кэнсэ (*Quesnay*) был очарован тем, что слышал об обучении в Китае и увлекся идеей ввести подобную систему в Европе. Многие позднейшие писатели полагали, что соревновательные экзамены во Франции обязаны своим происхождением Китаю. В Англии поклонники китайской системы появились еще в 30–40-х гг. XVIII в., когда атаковали администрацию Уолпола (*Walpole*), используя аргументы, привезенные из Китая. Открытая защита этой системы, появившаяся в британских книгах в 30–40-х гг. XIX в., вызвала повторные ссылки на китайское влияние в парламентских дебатах и в периодической литературе середины XIX в. как адвокатами, так и противниками введения системы гражданских экзаменов на административные посты. Хотя поразительные совпадения в характере экзаменов скорее отражали подобие в общем отношении к образованию, чем прямое влияние, есть немало свидетельств, показывающих, что современные дебаты ссылки на этот важный аспект конфуцианской утопии имели некоторое влияние на огромные изменения в европейской системе гражданской службы, которые произошли в середине XIX в.

Восхваление китайской экзаменационной системы можно найти даже в более близких к нам произведениях. *Лоус Дикинсон* (*Lowes Dickinson*) продолжает эту традицию, хотя, возможно, его текст обязан Платону не менее, чем идеализированным описаниям китайской системы. «В Китае на протяжении многих прошедших столетий, – писал он от лица воображаемого китайца, – существовал класс людей, способных осуществлять функционирование правительства и отобранных среди лучших по принципу владения свободными искусствами. Эти люди не образуют наследственной касты; любому, кто владеет требуемым талантом, открыта дорога, чтобы присоединиться к ним, и в этом отношении наше общество уже давно является самым демократическим в мире»³⁸.

Не только экзаменационная система в частности, но и огромное уважение к учености вообще, продолжавшее увлекать воображение европейцев, часто выражалось в самом преувеличенном виде. Даже Мэдхэрст писал по поводу изучения классиков: «Будь хотя бы все копии сегодня уничтожены, миллионы людей смогли бы восстановить все завтра»³⁹. Просто «451 градус по Фаренгейту» Рэя Бредбери на практике!

Представления о том, что *carrière ouverte aux talents*, и что отсутствие наследственных привилегий давали Китаю какое-то подобие равенства, превосходящего все, что было известно в Европе, продолжали находить отражение в произведениях европейских авторов. «На Востоке человек является равным человеку в том смысле, которого вы не найдете ни в Европе, ни в Америке. Положение и богатство дали человеку превосходство перед другим, а это – чистой воды случайность, которая не должна быть возведена в закон»⁴⁰. Так писал *Сомерсет Моэм* (*Somerset Maugham*), а Лоуэс Дикинсон вложил еще более экстравагантные заявления в уста Джона-Китайца: «Наше правительство основано на согласии людей в той степени, которую вы на Западе едва ли можете понять и вряд ли сможете сымитировать. То, чего вы впустую пытались достичь, создавая все более универсальную технику, происходит у нас большей частью за счет силы обстоятельств»⁴¹. А в более близкие к нам времена профессор *Грил* (*Greef*) попытался связать Конфуция с демократией, задавая такие вопросы, как: «Верил ли Конфуций, что при наличии идеальных условий для образования и тому подобном массы людей будут контролировать правительство?»⁴² В этом смысле миф о равенстве возможностей в китайском обществе, который постепенно был перенесен в XX в., обретает новый термин – «демократия», заменяющий слово «равенство», которое было более популярно во времена, когда лозунгом были слова «свобода, равенство и братство». А между тем вопрос о масштабах социальной мобильности в традиционном Китае до сих пор еще горячо обсуждается.

Еще один аспект восприятия образа Китая в XVIII в., который развился и адаптировался к нуждам рационализма и конфуцианского агностицизма, был близок тем, кому претили традиционные теологические догмы Европы. В наше время, когда и рационализм, и агностицизм завоевали определенное уважение, этот образ Китая приобрел еще большую привлекательность. Подобная концепция китайского общества процветала на всем протяжении XIX в. вследствие негативного подхода к ней протестантских миссионеров, которые видели в безбожии источник всех зол, существовавших в Китае. В Новейшее время такой взгляд был значительно усилен самими китайскими апологетами, склонными соглашаться с западным недовольством отсталостью и предрассудками, свойственными китайскому обществу. Тем самым они пытались показать, что Китай настолько же рационалистичен и свободен от предрассудков, как и западные страны. Лян

Цичао, один из выдающихся политических мыслителей Китая Новейшего времени, зашел настолько далеко, что сказал, будто «мысль, имеет ли Китай вообще какую бы то ни было религию, заслуживает серьезного изучения». В противовес подобному подходу, некоторые современные китайские писатели подчеркивают духовные ценности своей цивилизации, дабы компенсировать необходимость признать материальное превосходство Запада. Писатели подобные Линь Ютану вполне убедительно представили эту картину западным читателям.

И наконец, общее впечатление о монолитном и гомогенном конфуцианском государстве полностью не могло исчезнуть, так как его обустроенность и простота являлись как бы залогом его долгожительства. В 1879 г. Р. К. Дуглас (*R. K. Douglas*), миссионер, ставший академиком, сформулировал классическое отношение к этой посылке и снабдил его ссылкой на конфуцианскую классику: «Не имея ничего, что могло бы хоть как-то быть приравнено к работам, находившимся в совершенной гармонии с их образом мышления, люди научились ценить их как проявление верховной мудрости. В каждой школе по ним занимались как по учебникам, создав единый курс обучения, которого придерживался любой ученый в империи... Поэтому на протяжении двенадцати сотен лет девять конфуцианских классических произведений были главным предметом обучения для каждого поколения китайцев от младенчества до могилы»⁴³. Дуглас оценивает эту ситуацию как «абсолютное подчинение более сорока поколений китайцев тому, что было сказано одним человеком». То же самое желание видеть китайскую мысль как нечто унифицированное и гомогенное можно различить и в современных работах, подобных книге Х. Г. Грила «Китайская мысль от Конфуция до Мао Цзэдуна». Автор не много говорит о китайской мысли в том виде, в каком она была представлена после классического периода, включая даже весь буддийский вклад в эту сферу: «В этом томе особенное вниманиеделено самой системе мышления китайцев: китайская мысль еще до христианского влияния предстает перед нами как нечто самобытное, тогда как та ее часть, что относится к более позднему времени, претерпела значительное влияние идей внешнего мира»⁴⁴. Автор придерживается того взгляда, что китайская буддийская мысль была некоторым образом некитайской. Напрашивается аналогия с историком европейской философии, отрицающим последние два тысячелетия ее развития вследствие влияния на нее христианства.



*Основатель Института Маттео Риччи при Университете
Сан-Франциско, отец Эдвард Малатеста*

Однако в научном мире постепенно начинают преобладать более реалистические взгляды на китайское общество. Развенчанная в самом Китае конфуцианская классика потеряла свою доминирующую позицию в синологических штудиях, ныне гораздо больше внимания уделяется другим религиозным и философским течениям. В наше время существует более глубокое понимание сложностей и разновекторных сил в социальной и политической жизни, равно как и в интеллектуальной истории Китая. Относительно большее внимание уделяется нефилософской литературе и массовой культуре, малым народностям и приграничным культурам. Короче говоря, стало уделяться гораздо больше внимания менее поддающимся централизации и более добрым чертам и характеристикам китайского общества. Однако успехи прокитайской пропаганды на протяжении Второй мировой войны и антикоммунистической пропаганды после ее завершения были так велики, что и на обыденном уровне осталось много приверженцев идеи, что конфуцианская Утопия существовала в Китае вплоть до основания Китайской Народной Республики.

¹ Trigault Nicola. *China in the 16th Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583 – 1610. /trans. by Lois J. Gallagher/. New York, 1902.*

- ² Trigault Nicola. *China in the 16th Century...* c. 14.
- ³ Там же, с. 214.
- ⁴ Там же, с. 336.
- ⁵ Там же, с. 255.
- ⁶ Там же, с. 340.
- ⁷ Там же, с. 267.
- ⁸ Там же, с. 396.
- ⁹ Cordier Henri. *Histoire generale de la Chine*. Paris, 1920.
- ¹⁰ Coleridge H. J. *The Life and Letters of St. Francis Xavier*. London, 1881, c. 134.
- ¹¹ Cohen Paul A. *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860 – 1870*. Harvard, 1963.
- ¹² Цит. по: Dehergne Joseph. *Les biens de la maison francaise de Pekin en 1776 – 1778*, *Monumenta Serica*, # 20, 1960, с. 79.
- ¹³ Du Halde, J. B. *Description de la Chine*, 4 Vols. Paris, 1735..
- ¹⁴ Trigault, Nicola. *China in the 16th Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583 – 1610*. (trans. by Lois J. Gallagher). New York, 1902, c. 385.
- ¹⁵ Dehergne Joseph. *Les biens de la maison francaise de Pekin en 1776 – 1778*, *Monumenta Serica*, # 20, 1960, с. 56.
- ¹⁶ См.: Гу Чаншэн. Чуаньцзыоши юй цзиньдай Чжунго (Миссионеры и Китай Нового времени). Шанхай, 1981, с. 374.
- ¹⁷ Semedo Alvarez de. *The History of the Great and Renowned Monarchy of China*. (trans. by «a person of Quality»). London, 1655.
- ¹⁸ См.: Rowbotham Arnold H. *Missionary and Mandarin. The Jesuits at the Court of China*. Berkeley and L.A., 1942.
- ¹⁹ См.: Backhouse E. and J.O.P. Bland. *Annals and Memoirs of the Court of Peking*. New York-London, 1914, с. 315.
- ²⁰ le Comte Lois. *Nouveau memoire sur l'etat present de la Chine*. Paris, 1697, с. 286.
- ²¹ См.: Backhouse E. and J.O.P. Bland. *Annals and Memoirs of the Court of Peking*. New York-London, 1914, с. 329.
- ²² *Description geographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*. Paris, 1735.
- ²³ Lettres edifiantes et curieuses ecrite des Missions Etrangeres. Paris, 1798.
- ²⁴ *Memoires concernant les Chinois par les missionnaires de Pekin*. Paris, 1774.
- ²⁵ Цит. по: Plattner F.A. *Jesuits Go East*. (trans. from German). Dublin, 1950, с. 258.
- ²⁶ Цит. по: Dowson Raymond (ed.) *The Legacy of China*. Oxford, 1964, с. 371.
- ²⁷ См.: Banno Masataka. *China and the West, 1858 – 1861*. Harvard, 1964, с. 276.
- ²⁸ См.: Brumfitt J. H. *Voltaire: Historian*. Oxford, 1958.
- ²⁹ Там же .

- ³⁰ Davis John Francis. Chinese Miscellanous. London, 1865, c. 289.
- ³¹ Cm.: Roberts F. M. Western Travellers to China. Shanghai, 1932.
- ³² Teng Ssu-yu and John K. Fairbank. China's Response to the West: A Documentary Survey, 1839 – 1923. Harvard, 1954; New York, 1963.
- ³³ Mungello D.E. Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology. Honolulu, 1985, 1989.
- ³⁴ Cranmer-Byng J. L. (ed.). An Embassy to China: Being the Journal Kept by Lord Macartney During His Embassy to the Emperor Ch'ien-lung, 1793 – 1794. London, 1962, c. 361.
- ³⁵ Staunton, Sir George Thomas: Memoirs. London, 1856, c. 366.
- ³⁶ Staunton, Sir George Thomas. Memoirs. London, 1856.
- ³⁷ Cm.: Needham Joseph. Science and Civilisation in China. 4 vols. Cambridge, 1954 – 1962, Vol. 3, c. 279.
- ³⁸ Medhurst W. H. (trans.). «The Shoo King» or Historical Classic. Shanghai, 1846.
- ³⁹ Cm.: Franke W. China and the West. Columbia, 1967.
- ⁴⁰ Medhurst W. H. (trans.). «The Shoo King» or Historical Classic. Shanghai, 1846.
- ⁴¹ Somerset Maugham. Of Human Bondage. London, 1987.
- ⁴² Goldsworthy Lowes Dickinson - Forster, E.M. London, 1934.
- ⁴³ Greel, Herrlee G.: Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-Tung. Chicago, 1953.
- ⁴⁴ Ronan Charles E. and Oh Bonnie B.C. East Meets West: The Jesuits in China (1582 – 1773). Chicago, 1988.
- ⁴⁴ Greel, Herrlee G. Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-Tung. Chicago, 1953.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, отцы-иезуиты были первыми европейцами, вошедшими в Китай и исследовавшими его с юга. Их прибытие в Срединную империю было результатом великой эпохи географических открытий, и они столь же мало ассоциируются с караванами, шедшими через старинные тракты Великого Шелкового пути, сколь, скажем, космонавты. До времен Чингисхана единственным китайским по происхождению объектом, более всего интересовавшим Запад, был таинственный шелк. Так, Плиний, уделивший определенное внимание этой культуре, полагал, что шелк произрастает на деревьях. Представления о Китае и китайцах достигали рубежей Римской империи лишь опосредованно – через персов и скифов. Чингисова эпоха вызвала необходимость более тесных разведывательных контактов с опасными монголами, осуществление каковых и приняли на себя монахи – первые посланцы Запада в Центральной Азии. Естественно, что древний шелковый путь и был тем суходутным трактом, по которому продвигались в северный Китай и Монголию отважные исследователи – члены христова воинства и купцы. Все они в основном возвращались в Европу с отчетами о своих захватывающих дух путешествиях. Имена Иоанна Плano Карпини, Вильгельма Рубрука, Николо Конти, Иоанна Мариньоли, Фернанда Мендеса Пинто, Одорико де Порденоне, Марко Поло и Хуана Гонсалеса де Мендосы (последний, впрочем, скорее всего не был в Срединной империи) должны быть по праву внесены в золотой список основоположников синологии, хотя бы на уровне мифотворчества. Однако при всей несомненной ценности свидетельств, представленных вышеперечисленными путешественниками, необходимо отметить естественные дефекты, присущие их описаниям Китая. Рассказы об экзотических странностях чужой жизни заслоняли от средневекового европейского читателя базовые знания – географическое положение империи, ее политическую систему, великие этико-философские учения, литературу, искусство, язык, наконец.

Между тем эпоха великих географических открытий и ренессансный интерес к космографии потребовали более точной локализации столь обширного государства, каким является Китай.

тай. Однако вплоть до начала XVII в. Китай по-прежнему стоялся для Запада страной малопонятных традиций где-то далеко у восточных пределов Земли. Именно тогда на сцене и появились иезуиты, приплывшие в Китай с юга. Первым из них был св. Франциск Ксавье, сначала пытавшийся обратить в христианство Японию и в декабре 1552 г. погибший от лихорадки буквально на пороге южного Китая – страны, которую миссионеры по трудности достижения сравнивали с Луной. Последователь Ксавье – отец Маттео Риччи явился тем человеком, который добился фантастических успехов как в продвижении ко двору минского императора, так и в познании Китая, став первым посредником, ознакомившим китайских *шэньши* с достижениями европейской науки и, соответственно, представившим Западу реальную, а не сказочную страну с четкими географическими и культурными координатами. Тот же самый отец Маттео Риччи, который заложил монументальную базу для познания Китая, благожелательного изучения его культуры и корни двухвекового процветания иезуитов при дворе минских и цинских императоров, явился и отцом всех противоречий и споров, которые вызвали необходимость присылки в Китай папского посланника для разрешения ряда вопросов, касавшихся метода проповеди и допустимой степени компромисса с местными религиями и культурами.

По неизбежной исторической логике именно тот метод, который являлся секретом успеха иезуитов в столь идеологически самодостаточной стране, как Китай, и был поставлен им в вину соперниками и союзниками. По разным поводам было многое сказано о «средствах» иезуитов, но когда речь идет о проецировании этих методов на их «страноведческую» практику, необходимо признать, что метод культурной адаптации, поиска разумных компромиссов и точек соприкосновения культур доказал свою бесспорную пригодность, если не сказать беспрогрышность. Иезуиты обнаружили признаки Божественного в древних философских системах Китая и нашли доктрины конфуцианства почти идентичными христианским. Риччи полагал, что древние религиозные воззрения китайцев подразумевали единство Бога и не опускались до идолопоклонничества. По его мнению, древние китайцы были «спасены» посредством естественного закона: знаменитая библейская формула о недопустимости поступать по отношению к другим так, как не хотелось бы, чтобы поступили с тобой, была выявлена им и в китайской философии.

Если мы назовем иезуитского миссионера Маттео Риччи первым сознательным посредником между Европой и Китаем, в этом не будет большого преувеличения. Восприятие роли католических и, в частности, иезуитских миссионеров в политических и культурных контактах по линии Восток-Запад, несомненно, требует сейчас определенной коррекции как на уровне обыденного сознания, так и в объективно-историческом плане. Устоявшиеся клише, базирующиеся на сведениях XIX — XX вв., в соответствии с которыми западные миссионеры толкуются как «цепные псы» колониализма и империализма, обычно автоматически переносятся на всю историю иезуитских миссий, в частности в Китае с момента ее появления там в конце XVI в. Да и отечественная синология еще со времен Н. Я. Бичурина традиционно скептически относится к описаниям Китая европейскими миссионерами.

В истории взаимоотношений стран Европы с Китаем фигура иезуитского миссионера Маттео Риччи (1552 — 1610 гг.) стоит на особом месте. До его миссии Китай для европейцев был неведомой страной, ведь именно Риччи идентифицировал «Китай» Марко Поло с Китаем, а для ученых-мандаринов Запад являлся мало проверенным слухом. Этот итальянский священник, проведший в Китае 28 лет вплоть до смерти, широко известен за рубежом, тогда как в нашей стране до сих пор не издан даже его дневник, еще в XVII в. переведенный на основные европейские языки, отсутствуют исследования, посвященные первым европейским миссионерам в этой стране.

Вместе с тем и западное востоковедение деятельность первых иезуитов в Китае не всегда интересует как связующее звено в системе Запад-Восток. С этой точки зрения нам и было интересно рассмотреть труды и деяния Маттео Риччи и его последователей в Китае.

Иезуитские «средства для достижения цели», с XVI в. неизменно осложнявшие европейскую политику, в ходе миссионерской деятельности на Востоке становились особо эффективными, так как базировались на веротерпимости, языковой подготовке и даже этнической мимикрии проповедников.⁷ Иезуитов обвиняли в неуместном новаторстве и конфессиональных компромиссах, тогда как они сами оправдывали свою тактику соответствием «апостольским» методам, характерным для первых веков христианской экспансии.

Маттео Риччи начал изучать Китай и его язык в 1582 г., по прибытии в Макао, где он подготовил обобщенное описание на-

рода, обычаяев, институтов и правительства Китая. Первый труд Риччи замечателен формулировкой метода «культурной адаптации» и тем, что на то время это было самое достоверное описание китайской цивилизации. Автор выражал уважение к китайскому образу жизни, культуре, национальному характеру. Демонстрируя объективность, итальянский иезуит отмечал и недостатки.

Проникновение иезуитов вглубь Китая происходило с южного побережья и было поначалу очень медленным. Состоявшая в 1595 г. из семи человек миссия в 1601 г. уже обосновалась в Пекине. Здесь деятельность иезуитов имела большой успех как вследствие их терпимости и такта, так и благодаря обширным познаниям Маттео Риччи в астрономии, картографии, точных науках и, особенно, в конфуцианском каноне (Риччи перевел его на латинский язык). С 1594 г. миссионеры носили традиционные костюмы китайских шэньши, отказавшись от буддийского монашеского наряда, что тоже послужило их популярности.

В Пекине Маттео Риччи был представлен минскому императору Ваньли, которому он, в частности, преподнес астрономические инструменты, водяные часы – клепсидру и изображение Девы Марии. Составленное Риччи описание Китая высоко оценил его первый переводчик и издатель Никола Триго: «Это произведение имело большее влияние на литературные, философские и религиозные стороны жизни в Европе, чем какая-либо другая историческая книга, написанная в XVII в.»!

Хотя «Общество Иисуса» было орденом, члены которого подчинялись строгой квазивоенной дисциплине, на огромном удалении от Европы многое зависело от качеств самого человека в конкретной ситуации. Поэтому Риччи было предоставлено большое свободное поле действия для установления иезуитской практики в Китае, хотя эта практика, безусловно, должна была совпадать с иезуитскими целями и идеалами. Обратив в веру принца крови и нескольких высокопоставленных сановников, он проиллюстрировал одну из кардинальных отправных точек в иезуитской стратегии – попытку заручиться союзом с влиятельными лицами в надежде, что это является кратчайшим путем общей христианизации страны. Эта политика сохранялась на протяжении существования иезуитской миссии, хотя иногда можно было наблюдать сильный контраст между трудностями, которые испытывали рядовые члены миссии и престижем и привилегиями, которыми наслаждались те, которые находились в фаворе при дворе.

Придворные иезуиты пользовались особым влиянием, когда работали в Императорском бюро астрономии («математики короля»), где они неоднократно получали возможность реформировать календарь, что являлось задачей жизненной важности, потому что, если календарь был неправильным, император не мог править в соответствии с нормами Дао, или космического порядка, а это могло привести к наступлению хаоса. Точные предсказания затмений доказали их компетентность в этой области, но, несмотря на ревизию календаря, династия Мин все же «утеряла Небесный мандат на правление», и иезуиты (отныне в роли производителей пушек) не могли спасти их, даже несмотря на то, что благословляли и давали имена святых продуктам своего мастерства. Позже, при маньчжурах, они спроектировали здания в европейском стиле для Летнего дворца и очаровали императора Цяньлуна своим живописным искусством и умением собирать заводные игрушки. Они доставили удовольствие своему царственному хозяину и сооружением фонтанов для императорских площадок развлечений. Среди продолжателей дела Риччи следует особо отметить выдающихся Адама Шаля, увенчанного многочисленными почестями при молодом императоре Шуньчжи², и Фердинанда Вербиста, занимавшего поистине завидную позицию при дворе: при том, что большинство сановников редко пользовались привилегией входить к императору, Вербист проводил большую часть своего времени во дворце. Его использовали как педагога императора и переводчика, и более ста его учеников занимали официальные посты³.

Остается интересным вопросом, какое влияние имели католические миссионеры на исконные китайские познания в сфере математики, медицины и схожих областях. Мы знаем, что военное превосходство Запада, которое вовлекло Китай в более близкий контакт с Европой и Америкой, было продуктом развития технологии. Подобно тому как в Новейшее время исход войны стал решаться превосходством в танках и самолетах, британские крейсеры были решающей силой в прибрежных военных действиях с 40-х гг. XIX в. Несоответствие китайской военной техники времени (мушкеты, верховые лучники и джонки как боевое средство) было симптомом научной отсталости. Однако было бы совершенно неверным заключить, что китайское общество всегда отставало от Запада в области материальной культуры, да и сам этот вопрос носит весьма относительный характер. Напротив,

общеизвестное раннее использование Китаем печати, компаса и пороха показывает определенно превосходящее его развитие по сравнению со средневековой Европой. Нельзя сказать, что пути самостоятельного развития науки и технологии в Китае были достаточно тщательно исследованы, хотя наши современники уже позаимствовали многие полезные лекарственные препараты (например, эфедрин) из старой китайской фармацевтики, а многие продукты китайских мастеров и художников были уже с древности признаны не имеющими аналогов в Европе. До сих пор остается неясным, насколько глубоко было влияние западных технологий на пути развития китайской науки и техники до XIX в.

Превосходство иезуитов в математических знаниях было скоро признано китайскими учеными. С XIII в., когда счеты начали заменять старые китайские счетные стержни, китайская математика, основывавшаяся на архаичном способе расчетов, постепенно стала уходить в прошлое. К концу XVI в. даже самые продвинутые китайские математики, практически, ничего не знали о высшей математике. Поэтому публикация в китайском переводе евклидовых «Элементов геометрии» в 1607 г. и определенные иезуитские работы по математике, равно как проведенные в последующие годы вычисления, касавшиеся календаря, вызвали среди ученых новый интерес к изучению математики.

Второй частью стратегии иезуитов, практиковавшейся уже Риччи, была допустимость местных религиозных практик. Эта политика, без сомнения, помогала обеспечить терпимость к миссионерам, но именно она и принесла им жестокую критику оппонентов в рамках церкви за потакание таким практикам, как почитание предков на том основании, что это был лишь символ уважения, но не настоящий религиозный ритуал. Еще одним камнем преткновения был термин, который китайцы использовали в значении «Бог», так как было крайне важно знать, совпадали ли оба имени, обычно используемые китайцами для обращения к их верховному божеству, с христианской идеей Бога. Существовало также определенное количество более мелких пунктов, в которых иезуиты были склонны проявлять более либеральное отношение, чем их оппоненты. Корни этого либерализма могут быть найдены в моральной философии иезуитства, на которую сильно повлияла «Никомахейская этика» Аристотеля, чьи сочинения были главным базисом иезуитского образования. Иезуитам противопоставляли некие общеприменимые этические принципы, тогда как они

предпочитали иметь дело с индивидуальными случаями безотносительно к абстрактным, идеальным требованиям. Они плотно занимались служением своим интересам, отказываясь отвечать требованиям этических императивов. Компромисса между их отношением к проблеме и тем, которое культивировали доминиканцы и францисканцы, проповедовавшие, что даже Конфуций был, как еретик, проклят на вечные мучения в адском пламени, быть не могло. Подобные споры были остры не только из-за того, что влияли либо на спасение, либо, напротив, проклятие бесчисленного числа не обращенных душ, но также и потому, что принимали поистине международные масштабы.

В 1704 г., после нескольких десятилетий подобного ожесточения, Папа Клемент XI выпустил декрет, всей своей тяжестью направленный против иезуитов. Условия декрета были снова подтверждены папскими буллами в 1715 и 1742 гг. Это был страшный удар по иезуитам. Потребовалось вмешательство императора-патрона иезуитов Канси, чтобы отвести этот удар. Канси расценил подобные действия Папы как недопустимое вмешательство в дела Китая.

Еще худшим ударом была сама ликвидация церковной миссии в Китае: в 1773 г. подоспели репрессии ордена иезуитов, окончательно поверженных соперниками под предлогом использования неортодоксальных методов. Безусловно, успехам отцов-иезуитов завидовали. Хотя орден в 1814 г. был восстановлен, удар был ужасающим, так как именно иезуиты были становым хребтом всей христианской миссии и уже имели на своем счету некоторые замечательные успехи. Отныне их работа должна была продолжаться в более или менее скрытой и нелегальной форме, потому что единственный императорский указ, предоставлявший льготы неограниченной терпимости в вере, был выпущен Канси в 1692 г. Тем не менее члены «Общества» не только смогли обратить в христианство некоторых весьма важных лиц при дворе, но также распространили весть о своей религии во многих провинциях империи. Число обращенных ими в христианство китайцев выражалось в шестизначных цифрах, и они даже получили замечательное право на строительство церкви внутри Запретного города – Гугуна, в самом центре государства с абсолютно несхожей морально-этической традицией и религиями.

Падение христианской миссии означало, что ее сотрудники в столице прекратили занимать важные позиции в имперской

бюрократической иерархии, тогда как в целом по стране христиане просто оказались жертвами ширившихся преследований, которые были вполне объяснимы: самим своим существованием христиане нарушали императорское законоуложение.

В довершение всего неблагоприятные обстоятельства в Китае сопровождались ослаблением поддержки из Европы. Власть и ресурсы Испании и Португалии уменьшались, а нестабильное положение Франции, кульминацией которого стала революция 1789 г., прекратило приток и денег, и миссионеров. Золотая эра относительного процветания миссии, когда появилось и доминировало видение Китая как монолитного государства, ведомого моральной и политической мудростью учения Конфуция, ныне клонилась к закату.

К иезуитским источникам с готовностью апеллировали писатели-рационалисты, в особенности Вольтер, превыше всего ценившие проявления здравого смысла, морали и «религии» в Китае. Однако ни Риччи, ни его последователи не были виновны в преувеличениях, допущенных Вольтером. Предметом единодушного одобрения первых миссионеров была в основном политическая организация государства, в системе которой они видели воплощение на практике изображенного Платоном правительства философов.

Иезуиты мало занимались буддизмом и даосизмом, в конфуцианстве же их восхищали преимущественно моральные догмы, которые в основе своей, как они считали, не противоречили христианскому учению о морали. Несомненно влияние сочинений иезуитов на Вольтера и Монтескье, которые органично вплели их восприятие Китая в русло европейской мысли.

Деятельность Маттео Риччи в Китае являлась беспрецедентным опытом пересмотра доминирующих в ту эпоху идеологических позиций и открывала новую страницу в истории культурных связей между Западом и Востоком.

Лукавство (и, как минимум, двоемыслие) целого ряда и групп источников иезуитского происхождения – явление вполне естественное, что подтверждается конкретными примерами. Деятельность иезуитских миссий в Китае XVII – XVIII вв. иногда оценивают как чисто религиозную, проповедническую и в целом малоудачную. Достаточны ли основания для такой оценки? Можно не

повторять известный тезис о том, что орден иезуитов – организация, как минимум, специфическая. Позиция и поведение католической церкви и Ватикана в мире традиционно отличались политизированностью, а светская власть пап долго рассматривалась как универсальная. Уже хотя бы поэтому распространение квазимперского влияния Святого престола приравнивалось к «пропаганде веры», а само содержание этой веры подспудно мутировало. Орден Иисуса, каким он воплотился в жизнь, можно было воспринимать как государственно-политический орган с четкими политическими задачами. Игнатий Лойола создал его как идеальную для своего времени регулярную «армию», которая послужила образцом для армий Нового времени⁴. При этом орден являлся организацией секретной: в его функции входила разведка и специальные операции. В том и другом качествах он послужил матрицей позднейших секретных служб и тоталитарных объединений. (ЦРУ США, «черный орден» СС). По указанным выше причинам иезуиты вряд ли могли считаться только лишь миссионерами.

Напротив, официальный статус миссионеров позволял им легально находиться в закрытой от внешнего мира стране и пребывать при императорском дворе в Пекине. Этот статус создавал предпосылки для стратегемной дипломатии, а квалификация иезуитов-астрономов облегчала доступ к астрологической службе двора и его «информационно-аналитическим» центрам (что давало дополнительный шанс влиять на политику императорского Китая). Не случайно в начале XVIII в. Генерал ордена иезуитов Микеланджело Тамбурини говорил маршалу Франции де Бриссаку: «Из этого кабинета в Риме я правлю Европой и всем миром. Но никто не знает, как это делается». Понятие «никто» здесь не надо воспринимать однозначно: не знают непосвященные. И не просто не знают, а даже не догадываются, о чем могли бы знать. Вспоминаются слова Сократа: «Я знаю – чего не знаю. Другие не знают и этого».

Иезуитов подчас называли «хамелеонами господа бога». Это достаточно меткое определение, ибо соответствует доктрине и принципам их действий. Но с хамелеонами в принципе схоже большинство исторических источников, причем степень их приспособляемости двух-трехслойна. Один слой – естественная дискретность документа. Другой – отпечаток социально-психологических стереотипов авторов, их соотечественников и современников. Наконец, картину усложняют стереотипы нашего собст-

венного сознания и подсознания. Чтобы преодолеть подоную обманчивость источников, необходимо не только знание всей сути дела относительно предмета источников, но и неоднозначных стереотипов сознания как авторов, так и читателей источника (со всеми колебаниями этого сознания).

Каковы же были результаты двухсотлетних трудов иезуитов в Китае?

Необходимо учитывать, что постоянная надежда «обратить» императора на поверку оказалась иллюзией, поддерживавшейся, в частности, Канси для того, чтобы их рвение в служении на той ниве, где императоры хотели их видеть, не ослабевало.

После Канси вера отцов в «просвещенный деспотизм» несколько ослабла, хотя начало волне было дано, эхом отзовавшись в Европе идеями Вольтера и Монтескье о просвещенной монархии. И наконец, какое бы влияние ни имели подвижники веры при императорском дворе Китая, это не дало им возможности защитить своих братьев в провинциях, что и привело (на фоне целого ряда добавочных факторов) к уничтожению старой миссии в XVIII в.

Однако то, что является для церкви и ордена фактическим провалом, остается уникальным эпизодом в отношениях Запада и Китая, потрясающим историческим экспериментом, на котором есть чему поучиться и современному человеку.

Как уже говорилось, Жозеф Амю сделал торжественную эпитафию на могиле французских миссионеров после репрессии ордена⁵, указав, что орден иезуитов повсюду учил поклонению истинному Богу. Подобно самому Иисусу, имя которого он носит, орден воспитывал добродетель в нашем наполненном проблемами мире, помогая соседу, и за 200 лет процветания дал церкви мучеников и исповедников. «Дивись и храни молчание» – заключает эпитафия. Дивиться, безусловно, есть чему, однако хотелось бы надеяться, что голоса старинных свидетелей исторических событий наконец заговорят и в нашей стране.

¹ Trigault Nicola. *China in the 16th Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583 – 1610.* (trans. by Lois J. Gallagher). New York, 1902.

² Schall, Adam (Joannis Adami). *Historia narratio, de initio et progressu missionis apud Chinenses, ac praesertim in regio pequinensi.* Ex litteris. 1665.

³ Verbiest Ferdinand. *A Journey of the Emperour of China into East Tartary in the Year 1682. Exerpts from Verbiest's letters.* London, 1686. Josson H. and

Willaert L. (eds.) Correspondance de Ferdinand Verbiest de la Compagnie de Jesus. Brussels, 1939.

⁴ Чесарев А.Е. Рецензия на: А. Свечин. История военного искусства. М., 1922. – Военная мысль и революция. 1923, № 1, с.166.

⁵ Rochemonteix Camille de. Joseph Amiot et les dernier survivants de la Mission française à Pekin (1750 – 17950). Paris, 1915.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Адоратский И.Н. Исторический очерк католической пропаганды в Китае. Казань, 1885.
2. Бокщанин А.А. Китай и страны Южных морей в XIV – XVI вв. М., 1968.
3. Бокщанин А.А. Особенности внешних отношений империи Мин и вопросы преемственности. – В сб.: Китай: традиции и современность. М., 1976.
4. Буве И. Письмо досточтимого отца Буве, миссионера Ордена Иисуса г-ну Г. В. Лейбницу. – Вестник Московского университета, 1994, №1.
5. Буряков Ю.Ф. Христианство на Великом Шелковом пути. – В сб.: Из истории древних культов Средней Азии. Христианство. Ташкент, 1994.
6. Быков В.Ф. Миссионеры-иезуиты и русско-китайские отношения в XVII в. (Нерчинский договор 1689 г.). – В кн.: Информационный бюллетень ИДВ, № 104. М., 1980. с. 147 – 159.
7. Васильев Л.С., Фурман Д.Е. Христианство и конфуцианство (опыт сравнительного социологического анализа). – В сб.: История и культура Китая. М., 197. с. 405 – 477.
8. Васильев Л.С. История религий Востока (религиозно-культурные традиции и общество). М., 1983.
9. 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. СП-б., 1889.
10. Виноградов А. Исторический очерк западных христианских миссий в Китае. Казань, 1886.

11. Волохова А.А. Иностранные миссионеры в Китае (1901 – 1920 гг.). М., 1969.
12. Воскресенский Д.Н. Из истории общения Китая и Запада в XVI – XVII вв. (Историко-филологические исследования.). М., 1974, с. 389 – 398.
13. Иларион, иеромонах. Очерк истории сношений Китая с Россией. – В кн.: Российская духовная миссия. Пекин, Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т.2, СП-б, 1853, с. 445 – 491.
14. Ковальский Н.А. Международные католические организации. М., 1962.
15. Малявин В.В. К типологии цивилизации Запада и Востока. – Проблемы Дальнего Востока, 1993, №5, с. 151 – 159.
16. Малявин В.В. Синкретические религии в Китае в XX веке: традиционное и посттрадиционное. – Религии мира. Ежегодник, 1987.
17. Мартынов А.С. Значение приезда послов в императорском Китае. – Народы Азии и Африки, 1972, № 5.
18. Монина А.А. «Миссионерский вопрос» в политике цинского правительства (о меморандуме Цзунли Ямыня от 9 февраля 1871 г.). – В кн.: Маньчжурское владычество в Китае. М., 1966, с. 307 – 318.
19. Мясников В.С. Империя Цин и Русское государство в XVII веке. М., 1980.
20. Мясников В.С. Новое издание трудов Н.Г. Спафария. – Народы Азии и Африки, 1962, № 2.
21. Николай (Адоратский) епископ Оренбургский. Православная миссия в Китае за 200 лет ее существования. Вып. 1 – 2. Казань, 1887.
22. Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.
23. Позднеев А.М. Об отношениях европейцев к Китаю. СПб., 1887.

24. Поршнева Е.Б. Религиозные движения позднесредневекового Китая: Проблемы идеологии. М., 1991.
25. Снесарев А.Е. Рецензия на: А. Свечин. История военного искусства. М., 1922. – Военная мысль и революция. 1923, № 1.
26. Фишман О.Л. Китай в Европе XVII – XVIII вв. – В кн.: История, культура, языки народов Востока. М., 1970.
27. Шпажников Г.А. Деятельность западных протестантских церквей и организаций в странах Африки и Азии. – В кн.: Очерки истории западного протестантизма. М., 1995, с. 212 – 234.
28. Actes du /premier/ Colloque internationale de sinologie, Chantilly. Paris: Les belles Lettres, 1971.
29. Actes du IIe Colloque internationale de sinologie, Chantilly 1977. Paris: Les belles Lettres, 1980.
30. Actes du IIIe Colloque internationale de sinologie, Chantilly, 1980. Paris: Les Belles Lettres, 1983.
31. Actes du IVe Colloque international de sinologie, Chantilly, 1983. Taipei /Paris /Hong Kong: Ricci institute, 1991.
32. Actes du Ve Colloque international de sinologie, Chantilly, 1986. Taipei /Paris /Hong Kong: Ricci institute, 1993.
33. Actes du VIe Colloque international de sinologie, Chantilly, 1989. Taipei /Paris /Hong Kong: Ricci institute, 1995.
34. Actes du VIIe Colloque international de sinologie, Chantilly, 1992. Taipei /Paris /Hong Kong: Ricci institute, 1995.
35. American Missionaries in China. Papers from Harvard seminars. Cambridge (Mass.), 1966.
36. Attwater R. Adam Schall: a Jesuit at the Court of China 1592 – 1666. (trans. from French – S.J. Chapman). London, 1963.
37. Backhouse E. and J.O.P. Bland. Annals and Memoirs of the Court of Peking. New York-London, 1914.
38. Bacon Roger. The Opus Major (trans. by R. B. Burke from «Opus Majus»). U. of Pennsylvania Press, 1928.

39. Baddeley John F. Russia, Mongolia, China: Being some record of the relations between them from the beginning of the seventeenth century to the death of Tsaar Alexei Mikhailovich, A.D. 1602 – 1676. 2 vols. London, 1919.
40. Baker Donald L. Matteo Ricci's Legacy in East Asia. – *China Mission Studies* (1550 – 1800), Bulletin #6 (1984).
41. Banno Masataka. *China and the West, 1858 – 1861*. Harvard, 1964.
42. Barrow John. *Travels in China*. London, 1804.
43. Bartoli Danielo. *Dell' historica della compagnia di Gesu*; Vol. I – IV, Lf Cina. Florence, 1832.
44. Beavais Vincent. *Speculum Mundi*. Paris, 1961.
45. Bell John. *A Journey from St. Petersburg to Peking, 1719 – 1722*. Edinburgh, 1965.
46. Bernard Henri. *A l'occasion d'un double centenaire (1540 – 1940 et 1840–1940)*. – В кн.: *Le Retablissement de la Compagnie de Jesus en Extreme-Orient: En marge du livre du P. Otto.Grundung der Neuen Jesuitenmission durch General Pater Johann*.
47. Philipp Roothaan, Herder, 1939. – В кн.: *Collectanea Commissionis Synodalis*, # 13, 1940.
48. Bernard Henri. *La pere Mattieu Ricci et la societe chinoise de son tempts. Tientsin*, 1937.
49. Bernard-Maitre H. *Un dossier bibliographique de la fin du XVII siecle sur la question des termes chinois*. *Recherches de science religieuse*, 36. Paris, 1949, c. 25–79.
50. Beurdeley Cecile and Michel. *Giuseppe Castiglione, a Jesuit Painter at the Court of the Chinese Emperors*. Rutland, 1971.
51. Biermann B. *Die Anfange der neuren Dominikanermission in China*. Munster in Westfalen, 1927.
52. Bortone F. *I gesuiti alla Corte di Pechino*. Frosinone, 1969.
53. Bosmans H. Ferdinand Verbiest, directeur de l'observatoire de Peking (1623 – 1688). «*Revue des Questions Scientifiques*», vol. LXXXI.

54. Boxer C.R. *Fidalgos in the Far East*. 1550-1770. Mijhof, 1948.
55. Boxer C.R. *South China in the Sixteenth Century*. London, 1953.
56. Boxer C.R. *The Manila Galleon. 1565 – 1815. The Lure of Silk and Silver*. – *History Today*, 1958, # 8, Aug., c. 538 – 547.
57. Bouhors D. *Sentement des Jesuites touchant le peche philosophique*. Paris, 1690.
58. Bretshneider E. *Notes on Chinese Medieval Travellers to the West*. Shanghai- London, 1875.
59. Bronowski, J., and B. Mazlish. *The Western Intellectual Tradition*. London, 1875.
60. Brou A. *Les Jesuites de la legende*. 2 vols. Paris, 1907.
61. Brumfitt, J.H. *Voltaire: Historian*. Oxford, 1958.
62. Cahour A.M. *Des Jesuites. Par un Jesuite*. Paris, 1844.
63. Cameron Nigel. *Barbarians and Mandarins. Thirteen Centuries of Western Travelers in China*. New York, Tokyo, 1970.
64. Carlson Ellsworth C. *The Foochow Missionaries, 1847 – 1880*. Cambridge (Mass.), 1974.
65. Cary-Elwes C. *China and the Cross: Studies in Missionary History*. London, 1957.
66. Chabrie Robert. *Michel Boym – jesuite polonais et la fin des Ming en Chine (1646 – 1662)*. Paris, 1933.
67. Chang T'ien-tse. *Sino-Portuguese Trade from 1514 – 1644*. Leyden, 1934.
68. Ch'en Yuan. *Westerners and Central Asians in China under the Mongols: Their Transformation into Chinese*. Los Angeles, 1966.
69. China und Japan. Paderborn, 1915.
70. China in the 16th Century. *The Journals of Matthew Ricci. 1583 – 1610*. (trans. from Latin by L. Gallagher). N.Y., 1953.
71. Ching J. *Confucianism and Christianity: Comparative Study*. Tokyo-N.Y., 1977.

72. Cranmer-Byng J.L. (ed.): *An Embassy to China: Being the Journal Kept by Lord Macartney During His Embassy to the Emperor Ch'ien-lung, 1793 – 1794.* London, 1962.
73. Coemans A. *Commentarium in regulas SJ omnibus nostris comunes.* Rome, 1938.
74. Cohen Paul A. *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860 – 1870.* Harvard, 1963.
75. Coleridge H.J. *The Life and Letters of St. Francis Xavier.* London, 1881.
76. Cordier Henri. *Histoire generale de la Chine.* Paris, 1920.
77. Cook H.R. *Highlights of Christian Missions. A History and Survey.* Chicago, 1967.
78. Cox Edward G. *A Reference Guide to the Literature of Travel: Including Voyages, Geographical Description, Adventures, Shipwrecks, and Expeditions.* 2 vols. Washington, 1935.
79. Cronin Vincent. *The Wise Man from the West.* London, 1959.
80. Cummins J.S. *A Question of Rites. Friar Domingo Navarette and the Jesuits in China.* Aldershot-Brookfield, 1993.
81. Davis John Francis. *Chinese Miscellanous.* London, 1865.
82. Dawson C. *The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia in China in the 13 – 14th Centuries.* London, 1955.
83. Dawson Raymond. *Imperial China.* London, 1972.
84. D'Elia Pasquale. *Fonti Ricciane.* Vol. I-III. Roma, Libreria dello Stato, 1942 – 1949.
85. Sebes Joseph. *The Precursors of Ricci.* В кн. под ред. Charles E. Ronan и Bonnie B.C. Oh: *East Meets West: The Jesuits in China (1582-1773).* Chicago, 1988.
86. D'Elia Pasquale. *Galileo in China.* Harvard, 1960.
87. Dunne Y.H. *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty.* L., 1962.

88. Dehergne Joseph. *Les biens de la maison francale de Pekin en 1776 – 1778*, *Monumenta Serica*, # 20, 1960.
89. Dehergne Joseph. *Les Chretientes de Chine de la periode Ming*, *Monumenta Serica*, # 16, 1957.
90. Dehergne Joseph. *Les Origines du christianisme dans l'ile de Hainan (XVIeme – XVIIe siecles)*. *Monumenta Serica*, 5 (1940), c. 329 – 348.
91. Dehergne Joseph. *Repertoire des jesuites de Chine de 1552 a 1800*. Rome-Paris, 1973.
92. Dictionary of Ming Biography. 1368 – 1644. Vols. 1–2 . N.-Y.-London, 1976.
93. Du Halde, J.B. *Description de la Chine*, 4 vols. Paris, 1735.
94. Dowson Raymond (ed.) *The Legacy of China*. Oxford, 1964.
95. Dudgeon J. *Historical Sketch of the Ecclesiastical, Political and Commercial Relations of Russia with China. – The Chinese Recorder and Missionary Journal*. III – IV (1870 – 1872).
96. Dunne G.H. *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in the Last Decades of the Ming Dynasty*. London-Notre Dame, 1962.
97. Ellis Henry. *Journal of the Proceedings of the Late Embassy to China*. London, 1817.
98. Excellent Treatise. London, 1946.
99. Fairbank J.K. *The Missionary Enterprise in China and America*. Cambridge, 1974.
100. Ferguson Donald. *Letters from Portuguese Captives in Canton, Written in 1534 and 1536*. Bombay, 1902.
101. Fernandes P. *Dominicos donde nace el sol*. Barcelona, 1958.
102. Fitzgerald C. P. *China: A Short Cultural History*. London, 1961.
103. Forsethe Sidney A. *An American Missionary Community in China. 1895 – 1905*. Cambridge (Mass.), 1971.
104. Franke W. *China and the West*. Columbia, 1967.

105. Fu Lo-shu (comp.) A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations (1644 – 1820). Tucson, 1966.
106. Fung R.W.M. Households of God on China's Soil. Geneva, 1982.
107. Groot J.J.M., de. The Religion of the Chinese. N.Y., 1910.
108. Gernet Jacques. Chine et christianisme, action et reactio. Paris, 1982.
109. Goodich L.C. (ed.). Dictionary of Ming Biography 1368 – 1644. Vol. 1, 2. N.Y., 1976.
110. Gutzlaff Karl. Journal of the Three Voyages Along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833. London, 1834.
111. Hay M. Failure in the Far East (Why and How the Bridge Between the Western World and China First Began). London, 1956.
112. Heyndrickx Jerome, ed. Philippe Couplet, S.J. (1623 – 1693): The Man Who Brought China to Europe. Nettetal, 1990.
113. Hibbert Christopher. The Dragon Wakes. China and the West. 1793 – 1911. London, 1970.
114. Hibberts Eloise T. K'ang-hsi, Emperor of China. London, 1940.
115. Hirth F. China and the Roman Orient. Shanghai, 1939.
116. Honour Hugh. Chinoiserie: The Vision of Cathay. London, 1961.
117. Huc M. Christianity in China, Tartary, and Thibet. London, 1858, New York, 1897.
118. Hudson G.F. Europe and China: A Survey of Their Relations from the Earliest Times to 1800. London, 1931, Boston, 1961.
119. Hughes E. R. and Hughes K. Religion in China. London, 1950.
120. Ibn Battuta. Travels in Asia and Africa. Trans. by H.A.R. Gibb. London, 1929.
121. Intorcetta P. Testimonium de cultu sinensi datum anno 1668. Paris, 1700.
122. Jann Adelheim. Die Katholischen Missionen in Indien, China und Japan. Paderborn, 1915.

123. Jenkins Robert C. *The Jesuits in China and the Legation of Cardinal de Tournon. An Examination of Conflicting Evidence and an Attempt at an Impartial Judgment.* London, 1894.
124. *Jesuits in China: Celebrating Four Hundred Years of Friendship.* – Supplement to National Jesuit News, May 1983.
125. Josson H. and Willaert L. (eds.). *Correspondance de Ferdinand Verbiest de la Compagnie de Jesus.* Brussels, 1939.
126. Krahl Joseph. *China Missions in Crisis: Bishop Laimbeckhoven and His Times, 1738 – 1787.* Rome, 1964.
127. Krausse Alexis S. *Russia in Asia, 1558 – 1899.* N.-Y.-London, 1899.
128. Lach Donald F. *Asia in the Making of Europe.* 2 vols. Chicago, 1965.
129. Latourette K.S. *A History of Christianity.* N.Y., 1953.
130. Latourette K.S. *A History of Christian Missions in China.* N.Y., London, 1929.
131. Le Comte Lois. *Nouveau memoire sur l'etat present de la Chine.* Paris, 1697.
132. Le Gobien C. (trans.) *Edifying and Curious Letters of Some Missionaries of the Society of Jesus, from Foreign Missions.* L., 1707.
133. Lee Thomas H.C., ed. *China and Europe: Images and Influence in the Sixteenth to the Eighteenth Centuries.* Hong Kong, 1991.
134. *Les Missions Catholiques Francaises au XIX siecle.* Paris. \6.r.\
135. Malatesta Edward J. *The Society of Jesus and China. A Historical-Theological Essay.* – *Discovery: Jesuit International Ministries,* #7: June 1997. St. Lois, 1997.
136. Malatesta Edward J. *The Tragedy of Michael Boym.* In: *Actes du VIe Colloque international de sinologie, Chantilly, 1989,* (Taipei – Paris – Hong Kong), c. 353 – 370.
137. Maugham Somerset. *On a Chinese Screen.* N.-Y.-London, 1922.

138. Medhurst W. H. (trans.). «The Shoo King» or Historical Classic. Shanghai, 1846.
139. Melis Giorgio, ed. Martini Martini, geographo, cartografo, storico, teologo. Trent: Museo Tridentino di Scienze Naturali, 1983.
140. Mendoza Juan Gonzales de. The History of the Great and Mighty Kingdom of China. (trans. by R. Parke; ed. by Sir George Staunton). London, 1853.
141. Moorhouse, G. The Missionaries. London, 1973.
142. Moule A.C. Christians in China before the Year 1550. London, 1930.
143. Mundy Peter. The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia. 1608 – 1667. London, 1919.
144. Mungello D.E. Leibniz and Confucianism: The Search for Accord. Honolulu, 1977.
145. Mungello D.E. Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology. Honolulu, 1985, 1989.
146. Mungello D.E., ed. The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning. Nettetal, 1994.
147. Mungello D.E. The Forgotten Christians of Hangzhou. Honolulu, 1994.
148. Navarette Domingo. Controversias antiguas de la mission de la gran China. Madrid, 1679.
149. Needham Joseph. Science and Civilisation in China. 4 vols. Cambridge, 1954 – 1962.
150. Neil Stephen. A History of Christian Missions. Harmondsworth, 1964.
151. Nieuhof John. An Embassy from the Netherlands East India Company of the United Provinces. Trans. by J. Ogilby. London, 1673.
152. Pastor, Dr. L. von. History of the Popes. London, 1891.

153. Padberg John W. Index of Topics. For Matters of Greater Moment: The First Thirty Jesuit General Congregations. Saint Lois: Institute of Jesuit Sources, 1994.
154. Parry A. Russian Missionaries in China. 1689 – 1917. Chicago, 1938.
155. Peterson Willard J. Why Did They Become Christians? Yang T'ing-yun, Li Chih-tsao, and Hsu Kuang-ch'i. – B kh.: Ronan and Oh. East Meets West.
156. Pfister Louis. Notices biographiques et bibliographiques sur les jesuites de l'ancienne mission de Chine, 1552 – 1773. 2 vols. Shanghai, 1932.
157. Pires Tome. The Suma Oriental of Tome Pires. Trans by Amando Cortesao. London, 1944.
158. Plattner F.A. Jesuits Go East (trans. from German). Dublin, 1950.
159. Querbeuf Y.M.M. ds (ed.) Lettres edifiantes et curieuses, écrivées des missions étrangères de la compagnie de Jésus. Vols. 16-20. 1780 – 83. Paris, 1780 – 83.
160. Rachewiltz I. Papal Envoys to the Great Khans. Faber & Faber, 1971.
161. Ray R. Noll, ed. One Hundred Roman Documents concerning the Chinese Rites Controversy (1654 – 1941). San Francisco, 1992.
162. Ricci Matteo. Fonti Ricciane. Roma, 1942 – 1949.
163. Ripa Matteo. Memoirs During 13 Years Residence at the Court of Peking in the Service of the Emperor of China. (trans. by Fortunato Prandi). London, 1846.
164. 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.
165. Roberts, F.M. Western Travellers to China. Shanghai, 1932.
166. Rochemonteix Camille de. Joseph Amiot et les derniers survivants de la Mission française à Pékin (1750 – 1795). Paris, 1915.

167. Ronan Charles E. and Oh Bonnie B.C. *East Meets West: The Jesuits in China (1582 – 1773)*. Chicago, 1988.
168. Rowbotham Arnold H. *Missionary and Mandarin. The Jesuits at the Court of China*. Berkeley and L.A., 1942.
169. Saeki P.Y. *The Nestorian Monument in China*. London, 1916.
170. Sebes J. *The Jesuit and the Sino-Russian Treaty of Nerchinsk (1689). The Diary of Thomas Pereira S.J.* Roma, 1961.
171. Sebes Joseph. *The Precursors of Ricci*. – Charles E. Ronan и Bonnie B.C. Oh – ed.: *East Meets West: The Jesuits in China (1582 – 1773)*. Chicago: Loyola University Press, 1988.
172. Schall, Adam (Joannis Adami). *Historia narratio, de iniyio et progressu missionis apud Chinenses, ac praesertim in regio pequinensi. Ex litteris*. 1665.
173. Schurhammer Georg. *Francis Xavier* (trans. Costelloe M. Joseph), 4 vols. Rome-Saint Lois, 1982.
174. Semedo Alvarez de: *The History of the Great and Renowned Monarchy of China*. Trans. by «a person of Quality». London, 1655.
175. Servita, Viani. *Istoria delle cose operate nella Cina de monsignor Gio. Ambroglio Mezzabarba*. Paris, 1739.
176. Shih J. I *Gesuiti in Cina nei secoli XVI – XVIII*. – В кн.: *Venezia e l’Oriente*, c. 97 – 106.
177. Standaert Nicolas. *The Jesuit Presence in China (1580 – 1773): A Statistical Approach*, – *Sino-Western Cultural Relations Journal*, # 13, 1991.
178. Standaert Nicolas. *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*. Leiden-N.Y., 1988.
179. Staunton, Sir George Thomas. *Memoirs*. London, 1856.
180. Spence, Jonathan D. *The Memory Palace of Matteo Ricci*. N-Y, 1985.
181. Teng Ssu-yu and John K. Fairbank. *China’s Response to the West: A Documentary Survey, 1839 – 1923*. Harvard, 1954; New York, 1963.

182. The History of Yaballaha III, Nestorian Patriarch and of his vicar Bar Sauma Mongol ambassador to the Frankish Courts at the End of the 13th Century (trans. from the syriac and annot. by J.A. Montgomery). N-Y, 1927.
183. The Matteo Ricci Quadricentennial Celebration in the Philippines: The True Humanist Becomes a Bridge between Civilizations. Manila, August-September 1983, «China Mission Studies» (1550-1800), bulletin № 6 (1984).
184. Trigault Nicola. China in the 16th Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583 – 1610 (trans. by Lois J. Gallagher). New York, 1902.
185. Une Rencontre de l'Occident et de la Chine: Matteo Ricci. Paris, 1983.
186. Van der Wyngaert, Anastase. Jean de Mont Corvin: Premier eveque de Khanbaliq (Pe-King), 1247 – 1328. Lille, 1924.
187. Venturi P.T. Opere storiche del P. Matteo Ricci. 2 vols. Macerata, 1911.
188. Verbiest Ferdinand. A Journey of the Emperour of China into East Tartary in the Year 1682. Exerpts from Verbiest's letters. London, 1686.
189. de Querbeuf Y. M. M. (ed). Lettres edifiantes et curieuses, ecrites des missions étrangères de la compagnie de Jesus. Paris, 1780-83, vol. XVI – XX.
190. Weber M. The Religion of China. N.Y., 1964.
191. Whitehead J.P. China and Christianity: Historical and Future Encounters. Notre Dame, 1979.
192. William of Rubruck. The Journey of to the Eastern Parts of the World, 1253 – 55, as narrated by himself. Ed. And trans. By William W. Rockhill. London, 1900.
193. Widmer Eric. The Russian Ecclesiastical Mission in Peking during the 18th Century. Cambridge, 1976.
194. Witek John W. Manchu Christians in Early Eighteenth-Century China: A Preliminary Study, in Actes du Ve Colloque international de sinologie, Chantilly, 1986. (Taipei-Paris-Hong

- Kong, 1993), с. 265–279. China und Ja Witek John W. Ferdinand Verbiest (1623 – 1688): Jesuit Missionary, Scientist, Engineer, and Diplomat. Nettetal, 1994.
195. Wolferstan B. The Catholic Church in China from 1860 to 1907. London, 1909.
196. Wurth Elmer P. M.M. Hong Kong Diocese Celebrates Matteo Ricci Anniversary, September 11, 1983. – China mission Studies (1550 – 1800), Bulletin # 6 (1984).
197. 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.
198. Yule, Col. sir Henry (trans). The Book of Ser Marco Polo. 2 vols. Murray, London, 1873.
199. Yule, Col. sir Henry. Cathay and the Way Thither. 4 vols. London, 1913 – 15.
200. Yule, Col. sir Henry. The Travels of Marco Polo. Murray, London, 1903.
201. Venturi, P.T. Opere storiche del P. Matteo Ricci. 2 vols. Macerata, 1911.
202. Zalenski Stanislas. Les Jesuites de la Russie Blanche. Paris, 2:136.
203. Zurcher Erik, Standaert Nicolas, Dudink Adrianus. Bibliography of the Jesuit Mission in China ca. 1580 to ca. 1680. Leiden, 1991.
204. Бяо Хуасин. Ли Мадоу дуй Чжунго кэсюэ ды гунсянь (Вклад Маттео Риччи в китайскую науку). Бэйпин, 1935.
205. Ван Цинюй. Ли Мадоу сиеукао (Соратники Маттео Риччи). – В кн.: «Чжунвай гуаньси ши» (История взаимоотношений Китая с зарубежными странами). Пекин, 1984, с. 78 – 143.
206. Гу Чаншэн. Чуаньцзяоши юй цзиньдай Чжунго (Миссионеры и Китай Нового времени). Шанхай, 1981.
207. Да Цин личао шилу. (Хроника правления всех императоров Великой /династии/ Цин). Токио, 1937.

208. Да Цин Шицзу Чжанхуанди шилу (Хроника правления императора Шицзу /Шуньчжи/ Великой /династии/ Цин). Токио, 1937.
209. Да Цин Шэнцзу Жэньхуанди шилу (Хроника правления императора Шэнцзу Великой /династии/ Цин). Токио, 1937.
210. Канси юй Лома гуаньси вэньшу иньинь бэнь (Сборник документов о сношениях Канси с послами Рима). Пекин, 1932.
211. Ли Шэнь, Хэ Гаоци. Ли Мадоу юй Чжунго (Маттео Риччи и Китай). Шицзи лиши, 1985, № 3, с.23 – 29.
212. Лю Лу. Канси-ди юй Сифан чуаньцзяоши (Император Канси и миссионеры с запада). Пекин, 1981.
213. Лю Сяньтин. Чуаньян цзацзи (Записки о связях с Западом). /Б.м./, /б.г./.
214. Мин Цин шиляо (Материалы по истории Мин и Цин). Шанхай, 1951.
215. Минши (История /династии/ Мин). Лечжуань (Биографии) – Эрши сы ши (Двадцать четыре истории), сер. Шанхай, 1958. Т. 23.
216. Минши (История /династии/ Мин). Идалия чжуань (Описание Италии) Пекин, 1739. Цз. 623.
217. Фан Хао. Чжунси цзяо тунши. (История международных отношений между Китаем и Западом с древности до XVII в.). Т. 1 – 4. Тайбэй, 1974.
218. Цзян Вэнъхань. Минцинцзянь цзай хуа дэ тяньчжуцзяо есухуйши. (Католические миссионеры-иезуиты в Китае в период династий Мин и Цин). Пекин, Чжиши чубаньшэ, 1987.
219. Цин Гаоцзун шилу. Цз. 581.
220. Цинцзи вайцзяо шиляо (Материалы по внешним сношениям в период династии Цин). Сост. Ван Яньвэй и др. Т. 1 – 164, отдельное приложение (карты). Бэйпин, 1932 – 1935.

221. Цин ши гао. (Черновая история /династии/ Цин). Лечжуань (Биографии). Чжунхуа шуцзю чубань. Пекин, 1986. Шэнцзу, Гаозун.
222. Цинь Цзян. Чжунго цзунцзяо юй цзидуцзяо (Китайские религии и христианство). Гонконг, 1989.
223. Чоубань иу шимо (История ведения дел с варварами). Т.1 – 130. Бэйпин, 1930.

SUMMARY

Dinara V. Doubrovskaia

First Jesuit Mission in China. Matteo Ricci et al. (1552 – 1775)

Perception of catholic and especially Jesuit missionaries' role in political and cultural contacts between Orient and the West now demands definite correction at the level of profane conscience as well as a historical phenomenon. Stable cliches basing on the widespread 19-20th centuries' ideas, according to which Western missionaries were regarded as "chain dogs" of imperialism and colonialism are extended to the whole history of Jesuit missions even in China, where the Jesuit fathers appeared in the end of XVI century. Russian sinology is traditionally skeptic to Chinese accounts made by the European missionaries since the very times of N. Bitchurin.

The legendary Jesuit father Matteo Ricci (1552 – 1610) occupies a very special position in the history of Sino-European relations. Before his journey and life in China this country was an unknown land for the Europeans (it was Ricci who positively identified Marco Polo's *Kathay* with China), while for the learned mandarin scholars the West used to be a vast and unreliable gossip.

Jesuit means and goals, having been a complicating factor of European politics since 16th century proved to be especially effective in their missionary activities in the East, because they based on the cultural adaptation, religious tolerance, language preparation and even ethnic mimicry of the Jesuit preachers. In spite of the fact that the Jesuits were blamed for inappropriate innovations and confessional compromise they justified their strategy by the "apostolic" methods, characteristic of the first centuries of Christian expansion.

The failure of church mission in China was a terrible blow, which ruined the Western presence in the Celestial Empire: in 1773 started the persecutions of the Order of Jesuits, who were finally overthrown by the rivals being accused in using unorthodox means of conversion. Jesuit success was much envied. Though the Order was restored in 1814, the repression proved to be the strongest blow, because the

Jesuits were the pivot of all Christian missions and achieved outstanding success in their work. Their activities continued in mostly hidden and illegal form, because the only Emperor's edict, which provided the privileges of unrestricted religious tolerance was issued in 1692 and followed by many reverse rules. Nevertheless the members of the Order not only managed to convert some very important persons at the court, but also spread the ideas of their religion to many Chinese provinces. The quantity of the proselytes expressed in 6-digit figures and they even got the exclusive permission to build the church inside the Forbidden City in the very centre of the state with dramatically different moral and ethical tradition and religions.

Rationalist authors, especially Voltaire, widely used Jesuit sources, being the fans of Chinese moral principles, common sense and "religion". However neither Ricci, nor his followers were guilty in Voltaire's exaggerations. The first missionaries of the Old mission mostly admired political organization of the country where they saw the practical embodiment of Plato's government of philosophers.

The activities of Matteo Ricci and his followers in China was an unprecedented experience of altering the dominant ideological cliches of the time and it opened the new era in the history of East-Western relations.

CONTENTS

| | |
|--|-----|
| Introduction | 7 |
| Bibliography on the First Periods of the Mission in China | 19 |
| Chapter I. China and Early European Travellers | 27 |
| Chapter II. Europe on the Border of 15-16 th Centuries and the Foundation of the Society of Jesuits | 42 |
| Chapter III. China in 16-17 th Centuries and the First Period of Mission History (1552 – 1722) | 65 |
| 1. Matteo Ricci and the First Jesuit Mission to China | 72 |
| 2. Matteo Ricci in Beijing | 98 |
| 3. "The Royal Mathematicians" | 106 |
| 4. Early Jesuit Influence upon China | 122 |
| 5. Adam Schall and others | 128 |
| Chapter IV. Jesuits at the Manchu Court and the Qins' Attitude to Europeans | 139 |
| 1. Ferdinand Verbiest and emperor Kangxi | 144 |
| 2. Verbiest and Spafarri | 155 |
| Chapter V. The Question of Rites | 160 |
| Chapter VI. The Second Period of Jesuit Mission (1723–1775) ... | 188 |
| Chapter VII. The Image of China in Europe, Based on Jesuit Writings and Information | 199 |
| Conclusion | 224 |
| Bibliography | 235 |
| Summary | 251 |

Научное издание

Дубровская Динара Викторовна

**Миссия иезуитов в Китае.
Маттео Риччи и другие (1552–1775 гг.)**

Редактор *М.Я. Колесник*

Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Российской Академии наук

ЛР № 040753 от 10 апреля 1996 г. (ИВ РАН)
ИД № 00173 от 27 сентября 1999 г. (Издательство «Крафт+»)
Сдано в набор 15.05.00. Подписано к печати 12.09.00.
Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл.печ.л. 16. Уч.-изд.л. 16. Тираж 2000 экз. Зак. № 387.

Институт востоковедения РАН
103031, Москва, ГСП, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом *Ю.В. Чудодеев*

Издательство «Крафт+»
Отв. за выпуск *В.С. Белов*
129343, Москва, проезд Серебрякова, 14
тел. 186-93-78

Компьютерная верстка: «Фундамента Пресс»
fpress@mail.ru

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии ГУП «Облиздат»,
248640, Калуга, пл. Старый торг, 5