

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

XX ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ
ЛО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)
1985
Часть I

Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1986

9. F. Wisse. On Exegeting "The Exegesis on the Soul". - Les Textes de Nag Hammadi. Ed. J.-E. Ménard. Leiden, Brill, 1975, p. 69 (Nag Hammadi Studies VII).
10. J. Zandee. "Die Lehren ...", s. 516-517.
11. Евр. $\gamma\alpha\psi$ могло передаваться и как $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, и как $\delta\iota\acute{\alpha}\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$. Образ особенно тщательно был разработан в позднем иудаизме, откуда и перешел в различные идеологии.
12. Подробно см.: C. Tresmontant. La Métaphysique du Christinisme et la Naissance de la Philosophie Chretienne. Paris, 1961, p. 577-612.
13. А.Л. Хосроев: Рецензия на книгу М.К. Трофимовой "Историко-философские вопросы гностицизма" М., 1979. - ПС 28, 1986, с. 203-209.
14. J. Bidez. Cambridge Ancient History, v. XII. p. 629.

О.В. Шаталов

К ВОПРОСУ О ХАРАКТЕРЕ "ПРОПОВЕДНИЧЕСКОЙ" ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЕВРОПЕЙСКИХ МИССИОНЕРОВ В КИТАЕ В ХУШ ВЕКЕ

Этапам политического проникновения европейцев в Китай в период нового времени соответствуют этапы распространения "проповеднической" деятельности религиозных иностранных миссий при цинском дворе. При этом очень четко можно проследить своего рода трансформацию форм и методов так называемой "христианизации" "Срединной империи" в зависимости от успехов, нередко просчетов, еще чаще неудач в средствах политико-дипломатического, торгового или даже военного внедрения в Китай, которые на первых порах, а затем на протяжении, по крайней мере, ближайшего полтора столетия с момента утверждения в стране цинской династии отнюдь не являлись самодостаточными, будучи нередко преддворяемы попытками "евангельского обращения" китайцев. И лишь с момента подписания 1 июня 1858 г. Тяньцзинского трактата и целой серии последующих за ним договоров была создана международная правовая основа для прямого и непосредственного давления европейских держав на внутри- и внешнеполитическую жизнь Китая, порождавшая у них уверенность в политической эффективности достигнутых соглашений и оптимистическую надежду на то, что Китай станет "христианской страной".¹

Однако, как свидетельствовал опыт, осуществление, по крайней мере, второй из поставленных задач, т.е. задачи своего рода "идеологического примирения" с военно-политическими последствиями интервенционистской политики европейских держав, было сопряжено с

огромными трудностями. А эти трудности, далеко не в последнюю очередь, проистекали из того удивительного, еще до конца не развешенного в глазах европейской общественности XIX века, феномена, каким даже в тот период времени представлялся Китай и порожденная им цивилизация,² слишком грандиозных для того, как это мы видим на примере XVIII века, чтобы быть вмещенными в рамки существующих в Европе религиозно-философских систем или, создаваемых определенно с этой целью, спекулятивных построений. Именно поэтому, "китайская проблематика" во всем широчайшем спектре ее проявления – начиная с определения характера государственно-административного аппарата страны, кончая вопросами мировоззренческих основ религиозных систем Китая – в своем чисто "прикладном" значении, для успехов на политическом поприще, не могла быть истолкована ни с точки зрения "динамических народов" Гегеля, ни тем более "преодолена" в ходе "культурного экспансионизма" В.С.Соловьева. Так же как мало убедительными и не соответствующими действительности оказывались призывы, основанные на убеждении в религиозном индифферентизме китайцев ("религии Востока не религии сердца, а пустого резонанства", – писал В.П.Васильев),³ нести "свет веры" в обширнейшие пределы Китайской империи. Несостоятельность такого рода попыток очень хорошо осознавалась самими "проповедниками веры", безусловно, осведомленных в том, как сами китайцы "преодолевали" свыше навязываемую им веру. "Туземный язык, религия, философия, просвещение, нравы и обычаи, унаследованные с глубокой древности, остаются в своей национально-государственной силе. Следы древнего христианства, хранящиеся в письменных или вещественных памятниках, прошли для настоящей жизни почти незаметно, среди общего мирового оборота текущих политических и культурных событий",⁴ – писал один из членов русской православной миссии в Пекине А.Н.Виноградов.

Признание этого обстоятельства приводило европейских миссионеров к попыткам излагать основные догматы христианского вероучения с точки зрения "коренных для азиатского ума понятий". Особенно отчетливо это проявилось в работах Д.Чалмерса, А.Сионнэ, Д.Дулиттла и др., создавших своего рода антологии из текстов и изречений различных классических писателей и книг, где, как им казалось, излагалось учение "о Боге, природе, человеке, рае, дьяволе, грехопадении, с нравственными идеями о святом, сказания о его пришествии в мир для спасения людей, нравственных его качествах и служении человечеству и прочее".⁵ Одновременно с этим осуществлялся перевод и издание на китайском языке отдельных сочинений догматически-христианского канона, как скажем, перевод Нового Завета

И.Лассаром и ряд других.⁶

Значительно большую изобретательность в деле проповеди христианской доктрины, обусловленную в известной мере неразвитым характером торгово-экономических и политических взаимоотношений Европы с Китаем, приходилось проявлять в XVIII веке одному из самых воинствующих орденов римско-католической церкви – ордену иезуитов. При этом, как нам кажется, в наибольшей степени достижение того идеологического маневра, который предпринимался иезуитами с целью доказательства непротиворечивости основных положений конфуцианского канона христианской доктрине, осуществлялось за счет известного допущения в католической литургике отдельных обрядовых сторон конфуцинизма, за которыми противники иезуитских методов пропаганды христианства – доминиканцы и францисканцы – закрепили название "языческих".⁷ Понимая, что без известной религиозной терпимости, которую иезуиты приписывали маньчжурским императорам, им самим не удержаться в Китае, они не запрещали новообращенным держаться прежних обрядов и верований, небуддийских и недаосистских по характеру, связанных с поклонением культу предков, Конфуцию и ряд других.⁸ При этом последнему воздавались нередко те же самые почести, принятые у китайцев, объясняя, что "этот великий философ и основатель религии был предшественник Христа, как доказывает проповеданная им мораль, и потому ему принадлежит первое место в христианских святцах".⁹ Другим важным моментом выступало обращение к памятникам китайской истории, достоверность которых всячески подчеркивалась иезуитами, так как тем самым, полагали они, обретают реальную плоть и свое подтверждение библейские сказания о всемирном потопе, смещении языков, расселении народов и целый ряд других.¹⁰ Неудивительно поэтому, что привлекательность такого предположения сумела склонить на свою сторону целую группу западноевропейских ученых, как скажем Н.Фрере, Ж.Дегинь и других, по крайней мере, в той своей части, которая могла быть использована, по их мнению, с точки зрения решения сложнейших проблем этногенеза.

Далее, обратившись непосредственно и вплотную к изучению и изданию^{II} китайских классических книг, иезуиты нашли, как им казалось, целый ряд свидетельств, говорящих за то, что в ранние времена китайской истории китайцы находились под влиянием монотеизма, имевшим целый ряд схожего с древним иудаизмом. Группа иезуитских авторов, не успокоившись на этом, пошла дальше, утверждая, что во времена следовавшие за Ноем, в эпоху расселения народов, потомки Яфета, старшего из сыновей Ноя, расселились в северо-восточных

районах Азии, принеся с собой и древний "закон" прародителей. В течении веков этот "закон" был подвергнут многочисленным изменениям и потерял свою первоначальную сущность, но некоторые отголоски его можно обнаружить в древних китайских преданиях, как скажем приход "мессии", рожденного от "святой девы", отдельные заповеди морально-нравственного содержания и другие. За группой иезуитов, поддерживавшихся этих взглядов (сюда входили Ж.Премар, И.Буве и Ж.-Ф.Фуке), было закреплено название "фигуристов", так как они основывали свои идеи на той части "И цзина", где шла речь о легендарном создателе мистических символов, заключающихся в "ба гуа", — императоре Фу Си. "Фигуристы" полагали, что Фу Си не был китайцем, а является тем "законоучителем", о котором повествуют традиционные предания всех древнейших народов мира, будь это Гермес Тригемет греков, Зороастр персов или Енох евреев. Несмотря на последующие интерполяции, исказившие истинный смысл преподаваемого Фу Си "закона", отдельные отголоски его как раз и можно обнаружить в "ба гуа", утерявшими в настоящее время свое первоначальное значение и имеющими смысл на уровне мистических символов утраченного безнадежно "закона". В известном смысле соответствия этому "закону" можно отыскать в еврейской письменной традиции.¹²

Хотя большинство членов иезуитского ордена отказалось всерьез воспринять эти фантастические построения, все же они сошлись на том, что "первоначальная" китайская религия являлась монотеистической по своей сути. Однако, с течением времени она была подвергнута изменениям, которые имели место задолго до Конфуция. Во времена Конфуция ощутительные удары по этой системе были нанесены со стороны даосизма, а в начале нашей эры сюда добавилось влияние, оказываемое буддизмом, то есть, по сути дела, со стороны двух религиозно-философских систем, чьи соответственно деистический характер и склонность к агностицизму очень хорошо осознавались европейскими вероучителями. Отсюда проистекает и та крайняя настороженность, типичная нелестность в суждениях по поводу двух упомянутых религиозных систем, которые в трудах иезуитов чаще всего изображались в крайне поверхностном и гипертрофированном виде. В таких условиях основным объектом их внимания становилось конфуцианство, как несомненный хранитель этой древнейшей традиции, и личность самого Конфуция, морально-этическая сторона учения которого обнаруживала так много схожего с христианской доктриной. Не останавливаясь на этом, иезуиты шли дальше. Большое место в "исследованиях" иезуитов отводилось попыткам отыскания тех реальных соответствий, которые указывали бы если не на общность, то, во всяком случае, на непротиворечивость основных понятий "перво-

начального закона", закрепившихся в конфуцианстве, и христианстве. Причем, делалось это за счет явных натяжек, как в случае с иероглифом 王 (ван), демонстрировавшем, по мнению одного иезуитского автора, несомненное знакомство с христианской "троицей".¹³ Причем желание создать систему на этом явно фальсифицированном факте было так сильно, что автор обращался за аргументацией к отнюдь не "ортодоксальному" Лаоцзы.

Своеобразная позиция была занята иезуитами по вопросу о том, как китайцы обозначают Бога. Иезуиты придерживались той точки зрения, что китайцы для обозначения "верховного божества" используют два слова – Тянь и Шан Ди. При этом они пытались доказать, что Шан Ди относится к "верховному управителю" и может быть использовано как синоним слову Иегова. Относительно Тянь иезуиты заключали, что хотя этим словом китайцы обозначают материальное небо, но оно также может быть использовано для обозначения Бога, аналогично тому, когда европейцы, говоря "небо", подразумевают "бога на небе".¹⁴

Совершенно иная позиция в этом вопросе была занята большинством доминиканцев и их сторонников, которые почитали китайцев едва не атеистами. Конфуций, заявляли они, в своих трудах ничего не говорит о будущей жизни и о "верховном существе", для него нет иной жизни помимо материальной. Первопричину всех вещей китайцы также видят в сфере материальной, как результат взаимодействия инь и ян. Что касается Шан Ди, то эквивалентность этого понятия Богу начисто отрицалось, так как в отличие от несотворенной и всепроникающей первосущности, каковой почитается христианский Бог, Шан Ди является второстепенным порождением универсальной субстанции, наделенной всевозможными качествами и атрибутами. Возникнув как частный спор представителей двух враждующих направлений в деле "христианского просвещения окраинных народов Востока", он приобрел значительно большие рамки за счет вовлечения в число его участников крупнейших европейских писателей, философов, ученых, известных политических деятелей, которые преодолев однобоко схоластическую часть этого спора, сумели поднять его на уровень общеевропейской полемики о генеральных путях развития мировой общественной мысли и цивилизации. Вполне естественно, что в ходе этой полемики все безнадежно доктринерское, все безвозвратно устаревшее было основательно подвергнуто беспощадному суду разума, настолько основательному, что вызвало робкие протесты со стороны тех, которые считали, что потакая взыскующей Европе в ее синофильских увлечениях, они не заслужили столь резкого обращения по отношению к себе.¹⁵

Таково, очевидно, сегодня и мнение тех авторов, которые смягчав или полностью убрав "резкость формулировок", стремятся доказать, что развитие христианской доктрины на всех этапах ее исторического существования обнаруживает известную, если не полную тождественность с основными направлениями развития человеческой мысли на самых передовых ее рубежах.¹⁶ Настоящим сообщением как раз и хотелось показать всю иллюзорность и необоснованность такого рода претензий.

1. E.A.Pratt. The christianizing of China. L., 1915, p. 18.
2. См., напр., /Э.Гюк/. Китайская империя по описанию миссионера Гюка. - Современник, 1857, т. 61, № 2; т. 62, № 3-4; т. 63, № 6.
3. В.П.Васильев. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873, с. 14.
4. А.Н.Виноградов. История Библии на Востоке: с обзором метода и условий благоприятных и неблагоприятных ее переводам и распространению ... СПб., 1889, с. I.
5. J.Chalmers. Chinese natural Theologie. - "The Chinese Review", vol. V, 1876-1877, p. 271-281; A.Sionnet.Vestiges de Dogmes chrétiens retrouvés dans les anciens livres chinois ou analyse d'un ouvrage inédit du P.Premare. P., 1839; J.Doolittle. Vocabulary and Hand-book of the Chinese Language. Vol. II. Foochow, 1872, p. 389-398.
6. См.: Бьюкенен К. Христианские изыскания в Азии, с известиями о переводе Священного Писания на восточные языки. СПб., 1815.
7. Основные моменты полемики по вопросу о так называемых "китайских обрядах" можно найти в : Ad virum nobilem. De cultu Confucii philosophi, et progenitorum apud Sinas. Leodii, MDCC.
8. K.S.Latourette. History of Christianity. N.Y., 1953, p. 941.
9. Т.Гризингер. Иезуиты. Полная история их явных и тайных деяний от основания ордена до настоящего времени. СПб.-М., 1868, т. I, с. 3.
10. Именно в этом нужно искать объяснение того факта, почему иезуиты столь тщательно и детально изучали китайскую хронологию, возводя ее вслед за китайскими хрониками к самой "седой" древности - к 2697 году до н.э., т.е. к временам легендарного императора Хуанди, а нередко и к еще более раннему времени.
11. Имеются в виду следующие основные издания: Le Chou-king, un des livres sacrés des Chinois, qui renferme les fondements de leur ancienne histoire, les principes de leur gouvernement et de leur morale; ouvrage recueilli par Confucius. P., MDCCCLXX;

Sinensis imperii libri classici sex ... Pragae, 1711; Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita. Parisiis, MDCLXXXVII etc.

12. Более подробно о взглядах этой группы иезуитов можно прочитать у Ж.-Ф.Фуке в его: J.-F.Fouquet. Dissertation pour prouver la conformité de la chronologie des Chinois avec celle des Chrétiens. P., 1728.
13. Записки, надлежащие до истории, наук, художеств, нравов, обычаев и прочее китайцев, сочиненные проповедниками веры христианской в Пекине. Т. 2. М., 1786, с. 58-59.
14. Записки, надлежащие до ... китайцев... Т.3, СПб., 1786,с.20-21.
15. Там же. Т. 2, с. 69-70.
16. Применительно к рассматриваемой нами проблематике сюда можно отнести работы В.Пино, А.Роботкема, Ж.Сансулье и ряд других: V.Pinot. La Chine et la formation de l'esprit Philosophique en France (1640-1740). P., 1932; A.Rowbotham. Missionary and Mandarin. The jesuits at the court of China. Berkeley, 1942; J.Sainsaulieu. Le Confucianism des Jésuites. - La Mission française de Pékin aux XVII^e et XVIII^e siècles. P., 1976, p. 41-57.

О.П.Щеглова

ЛИТОГРАФСКОЕ КНИГОИЗДАНИЕ НА ПЕРСИДСКОМ ЯЗЫКЕ В БОМБЕЕ (XIX в.)

В течение всего XIX в. Бомбей был одним из важнейших центров литографского книгопечатания на персидском языке в Индии. Здесь в разные годы действовало чуть меньше сорока печатных заведений, в которых могла быть литографирована персоязычная литература. Пик литографирования на персидском языке в Бомбее приходится на 90-е годы XIX в., с началом XX в. объем персоязычной литопечатной книжной продукции резко снижается.

Литографское книгопечатание в Бомбее было организовано в период губернаторства Маунтсварта Элфинстона (1819-1827 гг.) Элфинстон был одним из английских администраторов, которые считали необходимым дать индийцам минимум европейских знаний с тем, чтобы использовать их на низших административных должностях. В 1822 г. было создано Бомбейское национальное общество образования, а в 1828 г. открыт "Элфинстон колледж", учебное заведение европейского типа для индийцев, первое в Западной Индии. Средства на его содержание, кстати сказать, дали индийские купцы.

Создание литографии также относится к числу инициатив Элфин-