

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1

2020

Священник Николай Корниенко

Христианство и конфуцианство в Восточной Азии: проблема диалога

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10017

Аннотация: Статья посвящена анализу цивилизационных проблем рецепции христианства в Восточной Азии. Цель нашего исследования состоит в выявлении проблем диалога христианства и конфуцианства с учетом социально-исторических контекстов, в которых действовали западнохристианские миссионеры в странах Восточной Азии. Работа построена на использовании сравнительно-исторического метода исследования, позволившего сравнить деятельность миссионеров западноевропейских государств в странах восточноазиатского региона (Китай, Корея, Япония и Монголия) с учетом трудностей христианско-конфуцианского диалога в целом. «Встреча» конфуцианства и христианства представляется как «вызов» христианских проповедников восточноазиатским традиционным религиям и «ответ» народов Восточной Азии на него. Установлено, что деятельность западнохристианских миссионеров в странах восточноазиатского региона стала новым явлением в истории христианских церквей. Местное население усваивало все то полезное от западной культуры, что может пригодиться для дальнейшего процветания государства, оставив при этом конфуцианские ценности доминирующими в духовной жизни. В статье содержится характеристика конфуцианства, особенностей его восприятия в Китае, Японии, Корее и Монголии. Сделан вывод о том, что основными доктринальными проблемами христианско-конфуцианского диалога стало отсутствие в конфуцианской традиции главных категорий христианской религии, невозможность их адекватного перевода на местные языки, укорененность конфуцианского культа предков и др.

Ключевые слова: конфуцианство, Конфуций, христианство, миссионерство, Восточная Азия, Китай, Япония, Корея, Монголия.

Об авторе: **Священник Николай Николаевич Корниенко**

Кандидат богословия, кандидат исторических наук, старший преподаватель Бурятского государственного университета.

E-mail: niknik-84@mail.ru

Ссылка на статью: Корниенко Н., священник. Христианство и конфуцианство в Восточной Азии: проблема диалога // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 200–209.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2020

Priest Nikolay Kornienko

**Christianity and Confucianism in East Asia:
the Problem of Dialogue**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10017

Annotation: The article is devoted to the analysis of the reception of Christianity in East Asia as the civilization problems. The purpose of our study is to identify the problems in the dialogue between Christianity and Confucianism, taking into account the socio-historical contexts. In that context the West Christian missionaries operated in the countries of East Asia. The work is based on the using of a comparative historical method of research, which made it possible to compare the activities of the missionaries of Western European states in the countries of the East Asian region (China, Korea, Japan and Mongolia), taking into consideration the difficulties of the Christian-Confucian dialogue in general. The “meeting” of Confucianism and Christianity is presented as the “challenge” of Christian preachers to East Asian traditional religions and the “response” of East Asia peoples to it. It was found that the activity of the West Christian missionaries in the countries of the East Asian region has become a new phenomenon in the history of Christian churches. The local population learned valuable things from the Western culture that could be useful for the further prosperity of the state, while living Confucian values dominant in the spiritual life. The article presents the description of Confucianism, its particular perception in China, Japan, Korea and Mongolia. It was concluded that the main doctrinal problems of the Christian-Confucian dialogue have become the absence of the main categories of the Christian religion in the Confucian tradition, the impossibility of their adequate translation into local languages, the rootedness of the Confucian ancestral cult, etc.

Keywords: Confucianism, Confucius, Christianity, missionary work, East Asia, China, Japan, Korea, Mongolia.

About the author: **Priest Nikolay Nikolayevich Kornienko**

Candidate of Theology, Candidate of Historical Sciences, Senior Lecturer at the Buryat State University.
E-mail: nikhnik-84@mail.ru

Article link: Kornienko N., priest. Christianity and Confucianism in East Asia: the Problem of Dialogue. *Khristsianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 200–209.

Осознание сакраментальности миссионерской деятельности является фундаментальным понятием для христианской традиции, хотя соответствующие концепции стали популярными именно как новаторские и приспособлены к эпохе постмодерна. Дэвид Бош в своей книге «Преобразования миссионерства», которая стала фундаментом для теоретических обоснований христианской миссионерской работы различных конфессиональных групп, напоминает, что до XIV в. слово «миссия» применялось исключительно к учению о Троице. Проповедники из иезуитских орденов первыми использовали его в смысле распространения христианской веры среди людей (в том числе протестантов), не принадлежащих к Католической Церкви» [Бош, 1997, 9]. В XIX в. под миссией стали понимать пропаганду веры и деятельность, направленную на распространение христианства. В современном религиоведении утвердилось мнение, что этим термином следует обозначать «деятельность религиозной организации по вербовке в свои ряды инаковерующих» [Иванов, 2003, 9]. Такое понимание христианской миссии бытует и в повседневном общественном сознании. Именно поэтому существует определенное опасение по отношению к слову «миссия», много говорится об опасности прозелитизма и межконфессиональной розни, которая зачастую возникала (и продолжает возникать) при активной миссионерской деятельности. Христианство (католицизм, протестантизм и православие) сумело распространить свое влияние в той или иной мере на все континенты Земли. Результаты активной миссионерской деятельности стали очевидными только в третьем тысячелетии, когда Африка и Азия стали более христианскими регионами, чем Европа и Америка. Одним из обширных районов мира, где уже несколько столетий назад появились христианские миссионеры, является Восточная Азия.

Миссионерская деятельность проповедников в данном регионе — многоаспектный объект для изучения, который нельзя рассматривать исключительно с богословской и религиозной точек зрения. Без рассмотрения исторического контекста миссионерского опыта и учета влияния на него ряда факторов (цивилизационного, государственного, церковного, личностного) невозможно в полной мере охарактеризовать проблему диалога христианства и конфуцианства в восточноазиатском регионе в целом.

Исследователи признали тесную связь христианского миссионерства с колониальной политикой ведущих стран Запада в XIX — первой половине XX вв. и акцентировали свое внимание на изучении взаимоотношений духовных культур Востока и Запада, а также на выявлении особенностей восприятия христианской доктрины в странах Востока. В связи с действием такой установки принципиально новым явлением в истории христианства в этот период стала миссионерская деятельность среди народов Восточной Азии, имеющих принципиальную несхожесть с западноевропейской цивилизацией и ее представителями. По классификации Х. Морье, это был наиболее трудный тип миссионерского контакта с местной культурно-религиозной средой, поскольку «миссионеры посылались к народам с развитой цивилизацией» и необходимо было приложить огромные усилия, чтобы успешно функционировать в их среде [Lee, 1988, 84].

Изучение истории христианства в Восточной Азии давно привлекает к себе внимание отечественных [Васильев, 1988; Маркарян, Молодякова, 1994; Ким, 2001; Иванов, 2003] и зарубежных [Gundry, 1895; Takahashi, 1968; Cohen, 1961; Ch'oe, 1984; Lee, 1988; Maurier, 1997; Standaert, 1997; Chung, 1998; Kim, 2006; Grayson, 2009] ученых. Анализ историографического наследия показал, что была осуществлена тщательная научно-исследовательская работа, однако остался в тени целый спектр еще замалчиваемых или недостаточно освещенных сюжетов и проблем в истории миссионерской деятельности в восточноазиатском регионе.

Особенностью исследования данной проблематики с последней четверти XX в. стало критическое переосмысление методов и практик западноевропейских миссионеров и, как следствие, переориентация внимания с институциональной миссиологии (рассматривающей миссионерство как одно из проявлений христианской

веры) на миссиологию культурологическую (воспринимающую христианскую миссию как построение сообщества людей, разделяющих общую судьбу) [Арзуманов, 2004, 3]. Философское осмысление европейскими миссионерами последствий воздействия учения Христа на страны Восточной Азии обусловило у них уверенность в своем культурном и цивилизационном превосходстве. В эпоху ширококомасштабной европейской колониальной политики западнохристианские проповедники уже не осознавали того факта, что их богословие было культурно детерминировано, а полагали, что оно «надкультурно», имеет общечеловеческую важность и будет полезно всем народам [Бош, 1997, 315–324].

Миссионерство в Восточной Азии в XVI — начале XX вв. представляло особую модель взаимодействия христианства с местной культурно-религиозной системой региона, так как являлось чисто внешним стимулом, исходящим исключительно от европейских миссионеров. В этом регионе западнохристианские проповедники столкнулись с высоким уровнем общественного развития, с цивилизацией, существующей не одну тысячу лет, ориентированной на прошлое наследие лишь в рамках собственной культурной традиции и ревностно ее сохраняющей.

Стержневым элементом культурно-религиозной системы Восточной Азии, своеобразным ключом к пониманию ее цивилизации является конфуцианская традиция. «Титульным» представителем этого философско-этического течения является Китай, где конфуцианство зародилось и эволюционировало. Его основателем считается Конфуций (Кун-цзы), положивший в основу доктрины своего учения развитие идеальной модели государственного устройства на лучших образцах китайского прошлого, о чем свидетельствует цитата из канона «Лунь юй»: «Я восстанавливаю прошлое, а не придумываю; преклоняюсь перед природой и люблю ее» (Конфуций, 2005, 54).

Кун-цзы родился и жил в эпоху больших социальных и политических потрясений, когда чжоуский Китай находился в положении тяжелого внутреннего кризиса. Власть правителей династии Чжоу ослабла, стали разрушаться патриархально-родовые нормы, в междоусобицах гибла родовая аристократия, продажность и корысть чиновников достигли апогея. Все это имело непосредственное влияние на развитие конфуцианской философии. Именно конфуцианство более двух тысяч лет формировало ментальность китайцев, влияло на их убеждения, психологию, поведение, мышление, речь, мировосприятие, на их быт и уклад жизни. «Не будучи религией в полном смысле слова, конфуцианство стало большим, нежели просто религия», — считает известный востоковед Л. С. Васильев, добавляя, что конфуцианство стало «основой всего китайского образа жизни, принципом организации китайского общества, квинтэссенцией китайской цивилизации» [Васильев, 1988, 308–309]. Восприятие конфуцианства в каждой из восточноазиатских стран были присущи свои особенности, поскольку конфуцианские идеи ложились на уже существующую культурную основу: в Китае это был симбиоз с буддизмом и даосизмом, в Японии — с синтоизмом и буддизмом, в Корее большой отпечаток наложил шаманизм.

Довольно сильными позиции конфуцианства были в Корее. Конфуцианские классические произведения распространились на полуострове вместе с ранними образцами китайской письменной литературы задолго до нашей эры, окончательно утвердившись в неоконфуцианском варианте. Как отмечает исследователь Г. Н. Ким, конфуцианское учение в Корее принималось с такой готовностью и в такой строгой форме, что сами китайцы считали корейских приверженцев этой религии более конфуцианцами, нежели они сами [Ким, 2001, 43].

Если Корея практически целиком наследовала китайскую конфуцианскую традицию, то Япония заимствовала ее лишь частично. Причиной послужило существование собственной религиозной традиции под названием синтоизм («путь богов»), который в духе китайской традиции утверждал божественность императора, священность Японской империи, божественное превосходство Японии и японцев над другими странами и народами [Маркарян, Молодякова, 1994, 158–160]. Тем не менее, именно

конфуцианство имело статус государственной религии Японии в период сёгуната Токугава (1603–1867), развиваясь в дальнейшем не в соперничестве с синтоизмом или буддизмом, а в качестве необходимого дополнения национальной культуры, прежде всего — в вопросах политики и морали [Takahashi, 1968, 289; 292].

Таким образом, конфуцианство, оставаясь институциональной основой ментальности существенной части населения Восточной Азии, имело свои особенности в этом регионе. Местные жители в Китае (а частично — в Корее и Японии), исповедовавшие даосизм или буддизм, были одновременно конфуцианцами: конфуцианцами не по вере, а по воспитанию и манере поведения, по образу повседневной жизни и стереотипам жизненного обихода.

Христианство в Китае, Японии и Корее не рассматривалось местными жителями как уникальная религия, не похожая на все остальные. История христианской миссии в Китае начинается с 635 г., когда несторианские монахи под руководством Олобяня принесли в Китай весть о Христе и создали первые монастыри и храмы в Сиане — столице династии Тан. Христианские общины, которые появились в результате миссионерских усилий несториан, просуществовали до X в. и исчезли после свержения династии Тан. Активизация проповеди христианского учения в Китае берет новое начало в 1294 г., во время правления монгольской династии Юань, когда францисканские и доминиканские миссионеры достигли Ханбалыка (Пекина). В Японию христианство впервые попало в середине XVI в. С переменным успехом процесс христианизации продолжался до начала XX в. В 1914 г. общенациональная евангелизационная кампания в стране была приостановлена. Не обращенные японцы поддались растущему национализму, который предполагал замещение христианства синтоизмом. История христианства в Корее является менее проблемной, чем в Китае или Японии. Уникальность ее в том, что появление христианства в Корее не было результатом иностранных миссий. Первая католическая община была образована в среде корейских литераторов, которые стали христианами в результате изучения христианской литературы на китайском языке, обнаруженной ими во время посещения Китая в 1784 г. После чего они пригласили священников-миссионеров, которые стали им проповедовать.

Христианство по своей природе является миссионерской религией. Одними из главных признаков Церкви, согласно христианскому Символу веры, являются «кафоличность» (вселенскость) и «апостольство». Примечателен тот факт, что в разные исторические периоды одно из главных поручений Иисуса Христа — «идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28:18) — воспринималось последователями христианства по-разному: об обращении язычников до особого служения, направленного на углубление и расширение христианской веры. По мнению миссиолога Х. Морье, прочтение этого призыва зависело от особенностей «исторической конъюнктуры», которая определяла направление развития миссионерского сознания в ту или иную эпоху, поскольку сама по себе «религия не создает собственных средств экспансии, а только лишь заимствует их от происходящих социальных изменений, которые также требуют религиозного оживления» [Maurier, 1997, 51; 75].

Известно, что вплоть до периода Нового времени не существовало самого понятия «миссия». Для определения своей проповеднической деятельности Церковь использовала выражения «распространение веры», «возвещение Евангелия», «создание Церкви», «просвещение народов» и т. д. Новое значение слова «миссия» (missio) появилось в связи с началом «охвата» новых территорий европейскими державами и неразрывно связано с колониальной эпохой и идеей об обладании чрезвычайными полномочиями, в связи с чем владение колониями влекло за собой обязанность их христианизировать. Право «посылать» церковных представителей в далекие колонии было настолько важным, что отразилось на названии этих посланников и на обозначении предпринимаемой ими деятельности: работа проповедников стала называться «миссией», а сами они — «миссионерами» [Бош, 1997, 244].

В XVI в. в среде западнохристианских миссионеров появился метод «культурной адаптации», который стал принципиально важным явлением периода Нового времени и был связан с деятельностью созданного в 1540 г. ордена иезуитов, сыгравшего большую роль в межкультурном взаимодействии Востока и Запада в середине XVI — начале XVIII вв. После тщательного изучения культурных и религиозных основ конфуцианской цивилизации иезуиты решили не применять в своей миссионерской практике традиционный метод христианизации *tabula rasa*, базировавшийся на убеждении в необходимости полного отбрасывания нехристианской философии и религии в процессе евангелизации. Именно в Японии и Китае миссионеры-иезуиты пошли на кардинальный разрыв с существующей миссионерской стратегией, взяв на вооружение методы культурной адаптации и аккомодации, которые заключались в приспособлении формы проповеди Евангелия к местным традициям и обычаям.

Для новообращенных восточноазиатских христиан конфуцианство являлось «онтологически данной исторической реальностью», по причине чего оно попросту не могло рассматриваться как «чужая религия», что активно стремились доказать западнохристианские миссионеры. «Для представителя Восточной Азии представляется вполне возможным оставаться „полноценным христианином“ и „полноценным конфуцианцем“ в обоих этических и культурных контекстах в одно и то же время», — замечает по этому поводу корейский исследователь Э. Чанг [Chung, 1998, 224]. Главным вопросом в этой связи становится так называемая проблема «двойного гражданства», суть которой состоит в том, что народы Восточной Азии могут исповедовать синтоизм, даосизм, буддизм, ислам или же христианство, но, объявив о своей религиозной принадлежности, они редко перестают быть конфуцианцами [Васильев, 1994, 169; Kim, 2006, 267]. По мнению С. Ю. Лепехова, конфуцианство выступало отнюдь не в роли «клапана для сброса лишнего балласта», а как мощная интегрирующая и стабилизирующая сила, культурная и политическая основа для зарождения принципиально новой цивилизации [Лепехов, 1999, 24].

Истоки подобной ситуации лежат в специфическом отношении к религии в восточноазиатском обществе, главной особенностью которого является бесконфликтное сосуществование религиозных традиций и практик, воспринимаемых как различные дороги к единой цели. В странах Восточной Азии никогда не создавалось сильной централизованной «церкви», которая была «единоверной» и пыталась доминировать в вопросе формирования общественного сознания нации. Религия здесь традиционно представляла собой смесь местных верований и своеобразных церемоний, объединенных в единое целое универсальными теоретическими построениями ученых мужей.

Подобное отношение к религии было непонятно европейцу-христианину, принадлежавшему, как правило, лишь к одной конфессии. «Едва ли существует область, в которой христианский и конфуцианский дискурсы так принципиально отличаются друг от друга, как в определении ортодоксальности — комплекса верований и обычаев, которые официально установлены как истинные, правильные и обязательные», — замечает по этому поводу Э. Зюрхер, исследователь проблем христианско-конфуцианского диалога [Zürher, 1997, 615]. По его мнению, в конфуцианстве акцент делается на социальной морали, политической легитимности и правильном исполнении ритуала, в то время как «вера» в христианском смысле — как беспрекословное принятие сверхъестественного откровения, изложенного в божественном писании — не играет никакой роли в социально-культурных процессах. В этой связи в метафизике конфуцианства отсутствуют «какие-либо правила для частного религиозного опыта» и, как следствие, остается «множество возможностей для различных толкований и домыслов» [Zürher, 1997, 616–620]. Иными словами, конфуцианская ортодоксальность не стоит на пути какого-либо дополнения, если оно не затрагивает его основных мировоззренческих установок.

Христианство напрямую не следовало традициям и проповедям конфуцианства, а только претендовало на свою интерпретацию конфуцианской доктрины, подчеркивая собственные уникальность и превосходство. Претензии христианства

на исключительность способствовали формированию негативного к нему отношения в Восточноазиатском регионе. В антихристианских работах XVII в. представителей китайской и японской элит (а с XVIII в. и корейской) христианство зачастую рассматривалось как реальная угроза для местного образа жизни. С момента своего появления в Восточной Азии христианство осмыслилось его восточноазиатскими оппонентами в категориях «ереси» и «злого учения», подобно еретическим неортодоксальным сектам и культам, отклонявшимся от установленной нормы и шедших «вопреки пути мудрецов» («пути богов» в японском варианте) [Cohen, 1961, 170–171].

Особенностью конфуцианства является его концентрация на сиюминутных проблемах, антропоцентрических идеях и ценностях. Ф. Бродель в «Грамматике цивилизаций» отмечал, что в противовес Западу, который четко разделяет человеческое и Божественное, Восточная Азия этого разделения не знает. «Религиозный аспект пронизывает все формы человеческой жизни: государство есть религия, философия есть религия, мораль есть религия, социальные отношения есть религия. Все эти формы имеют отношение к сакральному. Отсюда их тенденция к неизменяемости, вечности», — считает он [Бродель, 2008, 183]. В этой связи становится понятным, почему у жителя Запада, привыкшего к тому, что религия относится исключительно к духовной сфере, это слияние Божественного и повседневного создает впечатление отсутствия религиозного чувства, замененного на ритуальный формализм. Ф. И. Щербатской, размышляя о конфуцианстве как о философско-религиозной системе, указывал на его цивилизационное влияние на народы Азии: «Существует религия, которая ярким пламенем живой веры горит в сердцах миллионов своих последователей, которая воплощает в себе высочайшие идеалы добра, любви к ближнему, духовной свободы и нравственного совершенства, которая облагородила и вместе с тем внесла цивилизацию в жизнь народов Азии, — и эта религия тем не менее не знает ни Бога, ни бессмертия души, ни свободы воли» [Щербатской, 1988, 3–4].

Основанная на относительном безразличии к религии с ее догматами, верой, мистикой, метафизикой, конфуцианская традиция характеризуется подчеркнутым вниманием к сфере социальной этики и политики, ориентацией на духовное и коллективистское начало, строго контролируемое государством [Иванов, 2003, 145–146]. Ввиду сверхценности государства в восточноазиатском менталитете, где обязательства перед бюрократической, военной и семейной иерархией на протяжении столетий являлись главными, столь важные для любого христианина обязательства перед Богом не находили в нем отклика. Христианство требовало абсолютной преданности Богу, что входило в противоречие с традиционной установкой на преданность императору. Именно по этой причине «западное учение» нередко осуждалось конфуцианскими правительствами как «еретическая религия без короля и родителей» [Lee, 1988, 19].

Особой проблемой в христианско-конфуцианском диалоге стали ключевые концепты конфуцианской культуры — принцип сыновней почтительности и его ритуальное выражение в культе предков. Конфуций говорил: «Если управляешь, опираясь на правила, а порядок поддерживаешь наказаниями, народ будет чувствовать себя вольготно, но без стыда. Когда управляешь, опираясь на силу духа, а порядок поддерживаешь обрядами, тогда у людей будет и стыд, и порядочность» (Конфуций, 2013, 16). Обрядовость и, особенно, культ предков, несмотря на то, что являлся краеугольным камнем тысячелетней конфуцианской традиции, был отнесен христианами миссионерами (за исключением миссионеров-иезуитов) к идолопоклоннической практике, несовместимой с христианским вероучением и моралью. Отказ христиан от участия в обрядах почитания предков воспринимался элитой местного общества как посягательство на моральные основы нации, что проявилось в многочисленных антихристианских кампаниях и гонениях на христиан в разные годы, повлекших за собой многочисленные жертвы не только среди местных христиан, но и среди западных миссионеров.

Большой проблемой являлось также отсутствие в конфуцианской традиции как на доктринальном, так и на практическом уровнях важнейших категорий

христианской религии («Бог», «Троица», «Божественное творение», «Божественное Откровение», «спасение», «Церковь» и др.), что препятствовало их адекватному переводу на языки восточноазиатских народов и затрудняло рецепцию христианства в регионе в целом. Так, например, корейские конфуцианские ученые XVIII–XIX вв. пришли к выводу, что христианский «Небесный Господь» совпадает с конфуцианским «Верховным правителем», но подвергли жесткой критике креационизм, учение о бессмертии души, учение о рае и аде после земной смерти, догматы о воплощении и искуплении, первородном грехе и проч. [Ch'oe, 1984, 45]. Образ Иисуса Христа, по мнению Н. Г. Пчелина, вообще не был понят в Китае, так как не имел аналогов среди китайских божеств и, как следствие, воспринимался как чуждый феномен [Пчелин, 1990, 75]. С подобными культурологическими и лингвистическими проблемами сталкивались миссионеры и в Монголии, долгое время входившей в состав Цинской империи, где главенствующую роль в жизни народа играл буддизм, «не знающий Творца наподобие человека... не знающий сотворения мира в пределах истории, не знающий исторического Спасителя и отрицающий познаваемость того Высшего, которое у соседних народов называется мировым духом» [Розенберг, 1991, 40].

Отсутствие лингвистических терминов, которые бы в полной мере отражали суть ключевых понятий христианской религии, нередко приводило к курьезным случаям. Так, например, первый христианский миссионер в Японии Франциск Ксавье (1506–1552) в самом начале своей миссионерской кампании для обозначения христианского Бога пользовался термином буддистов «Дайнити». Следовательно, в своих поучениях Ф. Ксавье призывал к вере в Будду Махавайрочану. По истечении некоторого времени проповедники, осознав свою оплошность, вынуждены были ввести в использование латинский термин «Deus» при описании Бога христиан. Несмотря на это, до конца проблему решить не удалось. Слово «Deus», произносимое жителями Японии как «дэусо», фонетически созвучно выражению «дай усо», что по-японски значит «великая лож». Вышеописанную филологическую ситуацию активно использовали буддийские монахи в своей антихристианской пропаганде [Ким, 1998, 121]. Подобная игра слов обнаружилась и в названии Католической Церкви на китайском языке — «Тянь-чжу-цзяо» («Религия Небесного Господа»), которое для многих жителей было созвучно выражению «визг небесной свиньи», что часто использовалось китайцами в антихристианских листовках и особенно — карикатурах [Gundry, 1895, 233–234].

Главной культурно-цивилизационной причиной непонимания, возникшего между миссионерами и представителями восточноазиатских народов, являлось признание друг друга «варварами» вследствие осознания обеими сторонами своего культурного и цивилизационного превосходства. Они были друг для друга одновременно и цивилизаторами, и цивилизуемыми, что затрудняло развитие христианско-конфуцианского диалога и в результате принесло европейским миссионерам незначительный успех, несоизмеримый с затраченными на христианизацию Восточной Азии средствами, человеческими ресурсами и временем.

Единственным успешным примером контакта христианских миссионеров с представителями конфуцианской цивилизации была деятельность иезуитских миссионеров. Проводимая ими политика «культурной адаптации» стала одной из немногочисленных альтернатив этноцентризму западной миссионерской экспансии. Многие исследователи считают, что это была «встреча равных», поскольку миссионеры-иезуиты хотя и зависели от материальной поддержки со стороны духовных институтов и колониальной администрации, в большинстве своем были отделены от колонистов и торговцев, а установленный ими контакт прочно влиял на два общества [Standaert, 1997, 602].

Иезуитским миссионерам пришлось решать первоначальные трудности, связанные с разработкой механизма и стратегии передачи религиозной традиции от одной культуры к другой. По мнению английского антрополога и культуролога

Дж. Грейсона, именно первая фаза культурного контакта является наиболее трудной, поскольку предполагает решение основополагающих задач, связанных с изучением местного языка и толкованием христианских концептов, разрешением конфликтов между основными ценностями конфуцианской и христианской цивилизаций, а также достижением терпимости в отношении христианства со стороны политической элиты восточноазиатского общества [Grayson, 2009, 163–164]. Решение вышеуказанных задач миссионерами на протяжении XVI–XX вв. как раз и выявило основные проблемы рецепции христианства в восточноазиатском регионе.

Таким образом, основные причины конфликта между конфуцианством и христианством, на наш взгляд, лежали в самодостаточности каждой из этих религий. Диалог между ними усложняли как теологические аспекты, так и политические, культурные и идеологические, с которыми две традиции были связаны неразрывно. Именно по этой причине считаем, что христианское миссионерство в Восточной Азии стало уникальным феноменом в истории христианских миссий: в роли христианизированного выступала древнейшая цивилизация, главной характеристикой которой была ориентация на преемственность и традицию — цивилизационный фактор, ставший одной из главных причин низких результатов деятельности всех без исключения христианских миссий в Восточной Азии в период XVI — начала XX вв.

Источники и литература

Источники

1. Конфуций (2005) — *Конфуций*. Суждения и беседы / [Пер. с кит. П. С. Попова]. СПб.: Азбука-классика, 2005. 224 с.
2. Конфуций (2013) — *Конфуций*. Рассуждения в изречениях / Пер. и комм. Б. Виноградского. М.: Эксмо, 2013. 224 с.

Литература

3. Арзуманов (2004) — *Арзуманов И. А.* Трансформация конфессионального поля Забайкалья в свете религиозных инноваций (XX–XXI вв.). Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. Чита, 2004. 30 с.
4. Бош (1997) — *Бош Д.* Преобразования миссионерства. Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности. СПб.: Библия для всех, 1997. 636 с.
5. Бродель (2008) — *Бродель Ф.* Грамматика цивилизаций. М.: Весь мир, 2008. 552 с.
6. Васильев (1988) — *Васильев Л. С.* История религий Востока. М.: Высшая школа, 1988. 416 с.
7. Васильев (1994) — *Васильев Л. С.* Конфуцианские традиции и современный Дальний Восток // *Общественные науки и современность*. 1994. № 6. С. 107–171.
8. Васильев (1995) — *Васильев Л. С.* Цивилизации Востока: специфика, тенденции, перспективы // *Цивилизации*. 1995. Вып. 3. С. 141–151.
9. Иванов (2003) — *Иванов С. А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М.: Языки славянской культуры, 2003. 376 с.
10. Ким (2001) — *Ким Г. Н.* История религий Кореи. Алматы: Изд-во КазГУ, 2001. 229 с.
11. Ким (1998) — *Ким Э. Г.* Трактат А. Валиньяно «Церемониал для миссионеров „Предупреждения и предостережения по поводу обычаев и катаги (нравов), распространенных в Японии“» // *Восток*. 1998. № 4. С. 117–133.
12. Лепехов (1999) — *Лепехов С. Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. 238 с.

13. Маркарян, Молодякова (1994) — *Маркарян С., Молодякова Э.* Истоки и корни японского национального характера // Проблемы Дальнего Востока. 1994. № 3. С. 155–163.
14. Пчелин (1990) — *Пчелин Н. Г.* Антуан Гобиль: Миссионер, ученый и дипломат // Общество и государство в Китае: XXI науч. конф. М., 1990. Ч. 2. С. 75–76.
15. Розенберг (1991) — *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М.: ГРВЛ «Наука», 1991. 295 с.
16. Щербатской (1988) — *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М.: ГРВЛ «Наука», 1988. 426 с.
17. Ch'oe (1984) — *Ch'oe Ki-bok.* The Abolition of Ancestral and Tablets by Catholicism in the Choson Dynasty and the Basic Meaning of Confucian Ancestral Rites // Korea Journal. 1984. Vol. 24. № 8. P. 41–52.
18. Chung (1998) — *Chung E.* Confucian-Christian Dialog Revisited: a Comparative Study // Chonggyo-wa munwha (Religion and Culture). 1998. Vol. IV. № 12. P. 221–249.
19. Cohen (1961) — *Cohen P.* The Anti-Christian Tradition in China // The Journal of Asian Studies. 1961. Vol. 20. № 2. P. 169–180.
20. Grayson (2009) — *Grayson J.* The Emplantation of Christianity: An Anthropological Examination of the Korean Church // Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies. 2009. Vol. 26. № 2. P. 161–173.
21. Gundry (1895) — *Gundry R. S.* China. Present and Past. Foreign Intercourse Progress and Resources the Missionary Question. London: Chapman and Hall, 1895. 414 p.
22. Kim (2006) — *Kim H.* Christianity's Views of Confucianism: An east Asian Theology of Religion // Religions view religions: explorations in pursuit of understanding / [Ed. by Jerald D. Gort, Henry Jansen, H. M. Vroom]. Amsterdam-New York: Rodopi, 2006. P. 265–282.
23. Lee (1988) — *Lee G.* Persecution and Success of Roman Catholic Church in Korea // Korea Journal. 1988. Vol. 28. № 1. P. 16–27.
24. Maurier (1997) — *Maurier H.* Antropologia misyjna. Religie i cywilizacje w zderzeniu z uniwersalizmem. Warszawa: Verbinum, 1997. 211 s.
25. Standaert (1997) — *Standaert N.* New Trends in Historiography of Christianity in China // The Catholic Historical Review. 1997. Vol. 83. № 10. P. 573–613.
26. Takahashi (1968) — *Takahashi M.* From Confucianism to Christianity // Kirisutokyo Kenkyu (Studies in the Christian Religion). 1968. Vol. 35. № 4. P. 289–297.
27. Zürher (1997) — *Zürher E.* Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China // The Catholic Historical Review. 1997. Vol. 83. № 4. P. 614–654.