

Благодарности

Несколько лет назад я впервые задумался об изучении жизни никогда не путешествовавшего человека на микроскопическом и макроскопическом уровне. Как и многие научно-исследовательские монографии, эта книга создавалась в течение ряда лет в сочетании с другими проектами. Поскольку я принадлежу к академической среде, члены которой имеют всевозможные обязанности (многие из них, вероятно, в равной мере являются глобальными и локальными, как это было у Чжу Цзунъюаня, центрального персонажа этой книги), я едва ли смог бы завершить этот труд без поддержки в виде дополнительного времени. Я частично использовал свой академический отпуск в 2010 году в Дьюкском университете (профинансированный Немецким фондом национальных исследований) для составления общей концепции книги. Впоследствии грант спонсорской программы Академии корейских исследований, обеспеченный правительством Южной Кореи (AKS-2010-DZZ-3103), позволил мне уйти в академический отпуск из Университета Джейкобса в учебном сезоне 2014 — 2015 года. И наконец, Геттингенский университет, где я стал профессором в 2015 году, предоставил мне оплачиваемый отпуск на первый семестр 2017 года, в результате чего я смог завершить этот проект.

Помимо дополнительного времени для работы, эта рукопись не была бы завершена без огромной поддержки множества людей. Среди них я в первую очередь назову Джой Титеридж, высокопрофессиональную переводчицу с немецкого на английский, а также Цзинь Янь и Фан Жобин, которые помогли мне в моих исследованиях конкретных исторических периодов поздней Мин и ранней Цин. Чжан Сяогэн и Ван Хуэй провели бóльшую часть

библиографических изысканий для этой книги, работая с текстами на китайском и западных языках. То же самое можно сказать о Кристофере Циммере, который — вместе с Луизой Флэрап, Кассиопеей Нолт и Талией Нолт — продемонстрировал компетентность в оформлении текста и в его подготовке для публикации. Мне особенно хочется поблагодарить их за помощь на заключительном этапе этого проекта, где надо было уделять много внимания оформлению и оставалось мало времени для работы. Марта Шульман выполнила техническое редактирование всего текста, и я глубоко благодарен ей за поправки, изменения и полезные замечания. Эта поддержка во многом способствовала улучшению качества моей работы.

Многие мои друзья и коллеги внесли непосредственный или косвенный вклад в создание этой книги. Помимо знакомства с широким спектром их впечатляющих исследований, я много раз обсуждал аспекты этой работы с учеными из разных сфер знаний. Они не только помогли мне расширить поле для исследований, но и повысили мою осведомленность в некоторых областях, релевантных для создания книги. Среди них можно назвать Роджера Эймса (Гавайский университет в Маноа), Свена Бекерта (Гарвардский университет), Джерри Бенгли (Гавайский университет в Маноа), Лайама Броки (Мичиганский университет), Кеннета Дина (Национальный университет Сингапура), Кента Денга (Лондонская школа экономики), Прасенхита Дуара (Дьюкский университет), Мэриэн Фюссель (Геттингенский университет), Франсуа Жиполу (Национальный центр научных исследований, Франция), Ся Боцзя (Ронни) (Пенсильванский университет), Сюн Бинчжэнь (Китайский университет в Гонконге), Марка Юргенсмейера (Калифорнийский университет, Санта-Барбара), Эудженио Менегона (Бостонский университет), Юргена Остерхаммеля (Университет Констанцы), Мартина Пауэрса (Мичиганский университет), Вольфганга Рейнхарда (Фрайбургский университет), Акселя Шнейдера (Геттингенский университет), Николаса Штендerta (Католический университет Левена), Санджая Субрахманьяма (Калифорнийский университет, Лос-Анжелес), Сунь Юэ (Столичный педагогический университет,

Пекин), Питера Вандервира (Институт религиозного и этнического разнообразия имени Макса Планка), Ван Хуэя (Университет Цинхуа) и Чжан Сюйпэна (Академия общественных наук Китая).

Некоторые коллеги читали фрагменты моей рукописи и оказывали мне бесценную поддержку, делясь своими предложениями. Выражаю особую благодарность Себастьяну Конраду (Свободный университет Берлина), Фань Синю (Нью-Йоркский университет, Фредония) и Ван Цзинфэну (Шанхайский университет «Цзяотун»). Я также очень благодарен аспирантам Геттингенского университета, обсуждавшим со мной некоторые материалы во время занятий; я рассматривал этот процесс как полезное и воодушевляющее сочетание своей исследовательской и преподавательской работы. Вся эта поддержка со стороны академического сообщества свидетельствует о том, что, даже если историческая монография написана одним человеком, она является результатом интенсивного общения и действия внешних стимулов. Ее завершение зависит от потока идей, перспектив и обсуждения противоречий, а также в немалой степени от вдохновения и поощрения. Поэтому я нахожусь в неоплатном долгу перед множеством ученых и студентов со всего мира, но в то же время, разумеется, несу полную ответственность за любые ошибочные мнения и суждения, которые могут быть обнаружены в моей книге.

Список ученых, с которыми я обменивался мнениями и которые так или иначе внесли свой вклад в мою работу, может быть значительно расширен, тем более потому, что я исследовал жизнь Чжу Цзунъюаня в качестве докторанта. Эта работа привела к публикации под названием *Die Aufnahme europäischer Inhalte in die chinesische Kultur durch Zhu Zongyuan, ca. 1616–1660* («Введение европейских элементов в китайскую культуру Чжу Цзунъюанем, ок. 1616–1660 годов»), *Monumenta Serica Monograph Series 47* (Nettetal, Ger.: Steyler, 2001). Я написал докторскую диссертацию под научным руководством Вольфганга Рейнхарда (Фрайбургский университет), Акселя Шнейдера (Геттингенский университет) и Николаса Штендерта (Католический университет Левена),

и все они оказали долгосрочное влияние на мою дальнейшую академическую деятельность. Будучи докторантом, я провел два года в качестве приглашенного научного эксперта и ассистента-преподавателя в Гарвард-Яньцзинском институте (Кембридж, штат Массачусетс); Ду Вэймин, пригласивший меня туда, стал главным источником вдохновения для моей дальнейшей работы. Кроме того, в этом предыдущем проекте я получил поддержку и содействие в беседах со многими учеными, включая Питера Бола (Гарвардский университет), Уилларда Дж. Питерсона (Принстонский университет) и Дэвида Мунджелло (Бэйлорский университет), который был первым человеком, указавшим мне на труды Чжу Цзунъюаня.

Между моей работой о Чжу Цзунъюане на немецком языке и книгой «Глобальные связи человека, который никогда не путешествовал» имеется не так много совпадений. Первая работа сосредоточена на китайском контексте жизненных обстоятельств Чжу Цзунъюаня, значительное внимание в ней уделяется китайским обрядам и ритуалам, в то время как эта книга находится под определяющим влиянием новейшей литературы по всемирной и международной истории. В ней акцентирована роль международных взаимоотношений, которые одновременно структурируют и формируют историю отдельных людей и регионов.

Многочисленные различия между двумя книгами отражают вехи моего интеллектуального странствия, которое со временем приблизило меня к концепции науки, пересекающей национальные границы. Меня радует, что эта концепция является составной частью серии «Колумбийских исследований международной и мировой истории», редактором которой я теперь являюсь вместе с Кемалем Айдином (Университет Северной Каролины в Чапел-Хилл) и Тимоти Нунаном (Свободный университет Берлина). Я глубоко ценю их дух товарищеского сотрудничества, поддержку и крайне ценные отзывы о моих текстах. Кроме того, я хочу поблагодарить издательство *Columbia University Press*, особенно Кайлин Кобб, Мириам Гроссман и Майка Эшби, за динамичное и неизменно полезное сотрудничество, которое привело к своевременной публикации этой книги.

И наконец, я написал эту монографию не только как член нескольких университетских сообществ, но и как член семьи. Пока я работал над этой книгой, родились наши два мальчика, Эмиль и Альберт, с перерывом лишь в год и четыре месяца. Они принесли в наш дом много радости и оживленности — и они были причиной того, что мое домашнее сочинительство сводилось к урывкам в любое время дня и ночи. Я определенно не смог бы завершить этот проект без любви, всемерного поощрения и поддержки со стороны моей жены Флоры. Посреди ухода за нашими детьми и продолжения собственной профессиональной карьеры она обеспечила мне достаточно свободного времени не только для работы над этой книгой, но и для прочих интеллектуальных изысканий. Эта книга посвящается ей.

Введение

Чжу Цзунъюань в контексте места и времени

Оседлая жизнь, широкие связи

Жизнь Чжу Цзунъюаня была вполне обыкновенной для его окружения. Родившись примерно в 1616 году в образованной семье невысокого ранга, проживавшей в портовом городе Нинбо в Восточном Китае, он никогда не выезжал за пределы внутренних регионов страны. В сущности, нет никаких свидетельств, что он когда-либо покидал свою родную провинцию Чжэцзян. Оседлое существование Чжу резко контрастирует с биографиями многих его современников, ведших более подвижный образ жизни. В XVII веке и даже раньше путешественники в дальние страны — торговцы, наемники, миссионеры, советники и рабы — были обычным явлением в разных частях света. Людей, пересекавших континенты и океаны, можно было видеть в портовых городах мира, постепенно развивавшего международные торговые связи. Китайские торговцы, работники и авантюристы принимали участие в процессах этой торговой глобализации и часто играли важную роль в международных экономических центрах, таких как Нагасаки, Манила, Малакка или даже Гоа¹. Чжу Цзунъюань не принадлежал к их числу — хотя, как мы убедимся, его жизнь не была тихой и однообразной.

¹ Исторический обзор о китайцах за рубежом см. [Wang Gungwu 2000].

Тем не менее связи Чжу с внешним миром были довольно необычными для китайского общества того времени и важными для изучения его жизни и трудов в локальной и всемирной исторической перспективе. Участие Чжу в распространении католицизма привело его к тесному контакту с иностранным религиозным и корпоративным научным сообществом. В отличие от большинства его сверстников в региональных китайских элитах периода поздней династии Мин и ранней Цин Чжу находился в постоянном контакте с европейцами — главным образом с иезуитами, но также и с некоторыми миссионерами из числа доминиканцев. Иногда Чжу даже пользовался христианским именем Косма (*Cosmas*), а его дом, как представляется, был важным опорным пунктом для раздробленной христианской общины в Нинбо и соседних регионах.

Подавляющее большинство его сверстников из числа местных элитных групп не находились в таком тесном контакте с людьми из далекой страны и не были приверженцами учения, завезенного в Китай из Европы несколько десятилетий назад. Хотя Чжу мог не заботиться о глубоком понимании общественного устройства и религии далекого Запада, он принимал участие в мессах и других богослужениях, культурный контекст которых явно отличался от китайской традиции. Он беседовал с миссионерами-иезуитами, прибывшими в Китай из отдаленных земель, и по меньшей мере обладал базовым пониманием их научной и философской традиции. Более того, он оперировал разнообразными христианскими концепциями и библейскими сюжетами, укорененными в совершенно иной культурной почве. В качестве небольшого, но показательного примера: в сочинениях Чжу, как и во многих других китайских текстах христианской направленности, далекая страна Жудэя (Иудея) фигурирует как место рождения Иисуса. Кроме того, Чжу видел карты мира, составленные иезуитами, и слушал их краткие, выборочные описания мировых континентов. Нам известно, что он слышал о появлении новых держав в обширном регионе Восточной Азии, так как в его сочинениях есть упоминания о колониальном присутствии Испании на Филиппинах.

Чжу Цзунъюань испытывал к христианству интеллектуальное влечение — он прочитал множество связанных с христианским учением книг и брошюр, опубликованных на китайском языке за время его жизни. Их содержание варьировало от знакомства с христианскими догматами до снабженных комментариями карт известного мира и научных работ, основанных на европейской методологии. Чжу даже стал одним из немногочисленных в XVII веке китайских авторов трудов о христианстве. Его письменное наследие включает две монографии и несколько других текстов, где он знакомит со своей верой более широкий круг китайских читателей, перелагая ее в соответствии с аспектами китайской традиции. Он также предоставил обширные размышления о зарубежных истоках христианства и об их вероятном значении для китайского общества и его традиций. Сочинения Чжу свидетельствуют о тесном знакомстве с китайской историей и философией, особенно с официальным конфуцианским каноном. Это едва ли удивительно, поскольку к тридцати годам он успешно сдал государственные экзамены на провинциальном уровне — такое достижение было бы невозможно без многолетнего прилежного изучения конфуцианства.

В своих сочинениях Чжу выходил за тематические рамки, которые, как правило, ограничивались духовными и интеллектуальными традициями Китая. Он не только пересказывал сущностное содержание Библии, но также обращался к множеству других предметов — от европейской географии, современной для его эпохи, до древнегреческой философии. Работая в этих областях, наш христианин из Нинбо не руководствовался целью ознакомления читателей с экзотическими диковинками далекого внешнего мира. Напротив, Чжу — или Косма — в конечном счете стремился продемонстрировать, что христианство достойно внимания его ученых товарищей и других членов китайского общества. Он делал это, главным образом приводя доводы в пользу того, что новое вероучение, которое в переводе на китайский называлось *тяньсюэ*, или Небесное Учение, не только совместимо с конфуцианской традицией, но и в определенном смысле является возвращением к ее первоисточнику. В этом

контексте он разбирался с целым рядом интеллектуальных задач, включая вопрос о том, являются ли конфуцианские ценности внутренне присущими китайскому обществу, или же их можно рассматривать как универсальные ценности.

Было бы ошибочно полагать, что конечной целью Чжу был межкультурный синтез, достигаемый через «диалог между цивилизациями». Образ мышления, где мир подразделялся на разные цивилизации, в XVII веке был гораздо менее распространен, чем в XVIII или XIX веках². Безусловно, культурная самобытность уже существовала во времена Чжу Цзунъюаня: к примеру, в растущей цепи мировых торговых центров от Гоа до Малакки можно обнаружить много подтверждений того, что отдельные люди или группы людей считали себя членами конкретной культуры с многообразными религиями и традициями³. Однако люди были далеки от разделения мира на четко установленные цивилизационные регионы, характеризующиеся фундаментальными различиями.

Подобные идеи были далеки и от внимания Чжу Цзунъюаня. Он не смотрел на себя как на гражданина Китая в современном смысле слова, конфуцианца в репрезентативном смысле или же католика в смысле исключения из общего правила. Скорее, как у многих европейских и китайских ученых того времени, его мировоззрение сводилось к осознанию своей монокультурной цивилизации. Во всяком случае, по отношению к важнейшей проблеме определения добропорядочной и целенаправленной жизни он полагал, что в конце концов лишь одно всеобщее учение способно улучшить жизненные обстоятельства его общества и мира в целом. Можно утверждать, что такая позиция не отличала его от людей, веривших в культурное превосходство Китая. Тем не менее концепция Чжу о цивилизационной исключительности отличалась от взглядов консервативных конфуцианских

² О критических исследованиях понятия «культура» в XIX–XX веках см. [Sartori 2005].

³ На тему религиозного и культурного плюрализма см., к примеру, [Parker C. 2010: 182–221; Subrahmanyam 2012: 274–278].

кругов его общества убеждением в необходимости расширения горизонтов познания.

Хотя тесная связь Чжу Цзунъюаня с христианством была необычной для общественной и интеллектуальной жизни Китая в XVII веке, было бы натяжкой считать его уникально «космополитичным» персонажем в государстве, замкнутом на своих внутренних интересах. За последние несколько десятилетий историки подвергли значительному пересмотру представления об императорском Китае как об изолированной стране, скрытой за высокими каменными стенами и культурным высокомерием⁴. Такие шаблонные, уничижительные мнения о китайцах стали преобладающими в XIX веке и впоследствии — в то время, когда доминирование Запада и «прогрессивного духа» способствовало определенным типам описаний мировой истории, основанных на субъективных оценочных суждениях о культурах, не принадлежащих к западному миру [Sachsenmaier 2011, esp. chap. 1]. Для изучения ранних связей между Китаем и Европой это означало как минимум косвенное противопоставление между динамичным Западом и застойной, в чем-то пассивной политикой Средневекового государства, что отражено в значительной части исследовательской литературы по данному предмету.

Тем не менее Китай во времена Чжу не был застойной или интроспективной державой. Даже в ходе эпохального кризиса XVII века империи Мин и Цин оставались крупнейшими экономическими субъектами на планете, а по мнению таких ученых, как Андре Гундер Франк, Китай даже являлся центром мировой экономической системы⁵. По приблизительной оценке, Китай с населением в 140 миллионов в середине XVII века в целом превосходил Европу, население которой составляло примерно 100 миллионов человек. Это подразумевает не только обширные торговые связи, но также обмен людьми, технологиями и идеями между Китаем и остальными частями мира.

⁴ См., к примеру, [Ropp 2010].

⁵ Обстоятельное сравнение европейской и китайской экономики того времени, а также оценка взаимосвязи между ними представлены в книгах [Pomeranz 2001; Frank 1998].

Все это имеет большое значение для нашего определения широкого исторического контекста жизни и трудов китайских христиан, таких, как Чжу Цзунъюань. Нет причин полагать, что в XVII веке отношения между Китаем и странами Запада были более интенсивными, чем, к примеру, связи между Китаем и Южной Азией. Очевидно, что еще за 200 лет до момента рождения Чжу Цзунъюаня финансируемые государством китайские экспедиции и географические открытия привели к основанию аванпостов даже в таких отдаленных землях, как Африка. Тем не менее, несмотря на серьезные государственные ограничения в области международной торговли и официальной иммиграции, значительное число китайцев ежегодно отправлялись в заморские края. Более того, пришельцы из разных западных стран стали нередким явлением во многих частях китайского мира, причем не только в портовых городах. На этом раннем этапе первые признаки глобализации XVI и XVII веков становились все более очевидными в китайском обществе. Возьмем, к примеру, один из результатов товарообмена: американские злаки, такие как сладкий картофель (батат), появились в Китае и преобразовали жизнь людей⁶. Хотя большинство китайцев оставались в неведении о стране происхождения этих злаков, они обычно знали, что их привозят из-за рубежа.

Если внимательнее присмотреться к социальным кругам общения Чжу Цзунъюаня, будет также ошибкой предполагать, что ученые и чиновники низкого уровня в эпоху поздней Мин и ранней Цин оставались в той или иной степени в неведении о далеких странах и о растущих связях между ними и Китаем. На самом деле исследования китайских библиотек и книжного рынка в целом в начале XVII века указывают на значительный интерес к внешнему миру, во всяком случае среди образованных людей. Карты мира с комментариями миссионеров-иезуитов хорошо продавались и часто переиздавались, их также включали

⁶ Познавательные описания связей между Китаем в переходный период между династиями Мин и Цин и окружающим миром см. в [Brook 2008; Richards 2003].

в другие географические сочинения, публикуемые в Восточной Азии⁷. Сходным образом в сфере религии, систем вероисповедания и духовных учений Китай во времена Чжу Цзунъюаня не был солипсистской культурной вселенной. Наряду с христианством, в Китае явственно ощущалось присутствие ислама, с мечетями в крупных китайских городах — от Пекина до Ханчжоу. Из-за мощного влияния ислама на торговых маршрутах Центральной Азии он имел более долгую и непрерывную историю в Китае, чем христианство. К примеру, старейшая мусульманская молельня в Пекине — *Ньюзе Либайсы*, или «Мечеть улицы коров», — была основана в 966 году и продолжала действовать в эпоху Мин и впоследствии⁸.

Кроме этих монотеистических религий, чьи организационные и духовные центры находились за пределами Китая, там занимали сильные позиции и другие духовные учения зарубежного происхождения. Буддизм, присутствовавший в Китае с начала первого тысячелетия, уже давно играл там важную роль. За прошедшие столетия он пережил несколько волн гонений и ограничений, но тем не менее стал неотъемлемой частью культурной ткани Китая [DuBois 2011: 15–34, 94–105]⁹. Однако его индийские корни не были забыты, и в начале XVII века многие влиятельные оппоненты буддизма снова стали подчеркивать тот факт, что Будда происходил из общества, чуждого учению Конфуция. Некоторые критики буддизма особенно беспокоились из-за сильной позиции буддизма в конфуцианских кругах.

Другие, более маргинальные вероучения зарубежного происхождения, включая христианство, тоже получили в начале XVII века возможность для процветания. Во время бедствий того времени, которые в итоге привели к крушению династии Мин в 1644 году, провинциальные администрации часто не

⁷ Краткий обзор см. в [Foss 2000].

⁸ «Мечеть улицы коров», или *Ньюзе Либайсы*, была расширена при императоре Канси и действует до сих пор. См., к примеру, [Franke W. 1983].

⁹ Классическое историческое описание ранней фазы буддизма в Китае см. в [Zürcher 1959].

справлялись со своими обязанностями, и жизненные условия становились крайне неопределенными. Общая политическая нестабильность подразумевала ослабление государственного контроля, что позволяло христианским миссионерам и их публикациям более свободно перемещаться между городами, поселками и деревнями. Более того, кризис государственного управления привел к периоду беспокойства и неопределенности, подтолкнувшему многих людей к поиску новых источников надежды и доверия¹⁰. Хотя эти настроения касались всех слоев общества, определенные перемены произошли и в элитных кругах, способствуя распространению новых религий. К примеру, многие ученые люди стали понемногу отступать от государственной идеологии и господствующих взглядов, все больше склоняясь к другим учениям.

Хотя в конце XVI века, когда в страну прибыли первые миссионеры из ордена иезуитов, христианство не получило широкого распространения на китайской территории, к 1630 году в Китае жило от 40 000 до 70 000 новообращенных христиан [Standaert 2000a]. Эти числа могут служить лишь примерным указанием из-за ненадежности свидетельств в материале основных первоисточников и трудности определения прозелитов в обществе с широким религиозным плюрализмом и синкретизмом. Но вполне определенно, что иезуиты, а впоследствии и другие миссионеры смогли основать значительные католические общины в сельских и городских районах. Некоторые миссионерские усилия были нацелены на верхние слои китайского общества, и они оказались небезуспешными. Первое поколение китайцев, обращенных в новую веру, включало нескольких высокопоставленных ученых-чиновников, таких как Сюй Гуанци (1562–1633) и Ян Тинъюнь (1557–1627), принадлежавших к верхушке административной системы поздней Мин.

Чжу Цзунъюань, живший на одно или два поколения позже, не имел положения в обществе, сравнимого с такими важными

¹⁰ Более подробную информацию об этих аспектах жизни в эпоху поздней Мин см., к примеру, в [Brook 1999: 153–262].

особами, как Сюй и Ян¹¹. Тем не менее его семейное происхождение, уровень образования и успешное прохождение провинциальных экзаменов отличало его от подавляющего большинства новообращенных китайцев, принадлежавших к гораздо более низким слоям общества. Иными словами, Чжу принадлежал к элитарному кругу, хотя и на провинциальном уровне. Интеллектуальные навыки позволяли ему ориентироваться в разнообразных литературных жанрах, представленных на китайском книжном рынке, включая переводы европейских сочинений и новые авторские тексты о христианстве. Все это дало ему возможность стать самостоятельным писателем и общаться с иезуитскими проповедниками из разных провинций. Чжу был связующим звеном не только между своей местной католической общиной и другими группами китайских христиан, но и между европейской сетью миссионеров и своими провинциальными кругами в эпоху поздней Мин.

Хотя Чжу во многих отношениях наводил мосты между верованиями, было бы затруднительно описывать его деятельность как существенный вклад в общие отношения между Европой и Китаем. Его пропаганда Небесного Учения определенно не достигла уровня широкомасштабной программы «европеизации», которая обрела более широкое распространение в Китае начиная с конца XIX века. Хотя долгий упадок династии Мин и последующее маньчжурское правление подвергли китайскую государственность тяжкому испытанию на прочность, но политические, экономические и культурные основы Китая не подверглись опасности полного крушения. Элементы старого порядка

¹¹ Исследования о христианах в Китае давно были ограничены некоторой предубежденностью относительно смены поколений; в 1994 году Дэвид Мунджелло все еще писал об этой проблеме: «В то время как первое поколение христиан, включавшее “Три столпа”, привлекало к себе огромное внимание, второе поколение (включавшее Хань Линя и Чжу Цзунъюаня) и третье поколение оставалось в тени и представлялось как неопределенная группа» [Mungello 1994: 70–71]. Между тем появились новые исследования об этих поколениях китайских христиан, но они остаются менее изученными, чем такие исторические персоналии, как Ян Тинъюнь, Ли Чжицзао или Сюй Гуанци.

сохранились в достаточной мере, чтобы кризис династического перехода был воспринят в основном как внутреннее бедствие¹². Не следует представлять это событие как итог глобальных затруднений Китая в его связях с внешним миром¹³.

Несомненно, появление иностранцев с Иберийского полуострова, а впоследствии и других европейских сил, включая корпорации с их территориальными претензиями, таких как английская Ост-Индская компания, произвело в некоторых регионах Юго-Восточной Азии заметные перемены¹⁴. В частности, это касалось территориальной колонизации, такой, как на Филиппинском архипелаге, который до тех пор был «тихой заводью» азиатской торговли [Reinhard 2011: 23–24]. Кроме того, португальцы получили непосредственный контроль над такими местами, как Ормуз, Гоа и Малакка, и стремились установить право пропускного прохода на всем протяжении Индийского океана¹⁵. Тем не менее после первого удара по исторически устоявшейся системе торговых связей китайские и другие азиатские торговцы нашли способы для лучшего вооружения своих судов или для обхода португальских зон влияния, вынуждая португальцев к более кооперативным отношениям с региональными игроками. За исключением Филиппин, европейские «империи» в Азии главным образом сводились к цепочке крепостей в особенно спорных водах. Иными словами, морские державы, такие как Португалия, в большей или меньшей степени получили доступ к уже существовавшему китайским, индийским, мусульман-

¹² О европейском колониализме в течение этого периода см. [Reinhard 2011: 20–83].

¹³ Безусловно, хитросплетения мировой политики создавали обстоятельства для нападения маньчжуров на крупнейшее в мире государственное и экономическое образование. См. [Rawski 2012]. См. также [Perdue 2005]. О маньчжурском завоевании Китая см. также [Wakeman 1985].

¹⁴ В недавних исследованиях подчеркивается роль политических и территориальных претензий со стороны таких корпораций, как Ост-Индская компания. См. [Stern 2011; Bowen et al. 2012].

¹⁵ Обсуждение этих аспектов португальской политики см. в [Subrahmanyam 2012: 274–278].

ским и другим торговым сетям, многие из которых сохранили свою мощь в последующие столетия [Wong 2002; Mauro 1990]. Но эти события мало что значили для могущественной империи Мин, в том числе потому, что государственная администрация не придавала особого значения океанской торговле.

Помимо относительно скромного влияния на Юго-Восточную Азию, Европа раннего Нового времени не выступила как единая действующая сила в Китае или в других азиатских странах. Отдельные державы, такие как Испания и Португалия, а впоследствии и некоторые другие страны воспринимали друг друга как конкурентов в Азиатском регионе¹⁶. Более того, соперники в борьбе за прибыльные азиатские торговые маршруты не разделялись на «европейский» и «азиатский» лагерь или по религиозному признаку [Haneda 2009]. Вместо этого коммерческое и отчасти военное соперничество за стратегические пункты создавало изменчивый рисунок коалиций между такими разными сторонами, как, например, вооруженные силы с Иберийского полуострова и мусульманские султанаты. Точно так же, как христианские государства оказывались вовлечены в ожесточенные войны друг с другом, отношения между мусульманскими империями, такими как Османская империя, Сефевиды или Моголы, часто отличались крайней враждебностью¹⁷. Так же обстояли дела с морскими исламскими империями, такими как Ачехский султанат на Суматре, который, при участии разных союзников, расширял свои территории и влияние вдоль восточного побережья Индийского океана почти на всем протяжении XVII века [Subrahmanyam 2012: 141–145]. Мы можем наблюдать

¹⁶ Испанские Филиппины, выступавшие в роли аванпоста испанского колониализма в Америке, были постоянным источником конкуренции с Португалией. Это соперничество усилилось во время Португальской войны за независимость, совпавшей по времени с упадком соглашения *padroado*. Основанное на предыдущих соглашениях с Римским престолом, *padroado* давало португальской короне широкие права в религиозных вопросах на ее территориях в Азии и в некоторых других частях света.

¹⁷ Эти три имперские династии происходили от предыдущих Монгольской империи и империи Тимуридов. См. [Darwin 2007: 1–156; Parker C. 2010: 39–67].

сходные закономерности в разнообразных системах морской торговли того времени. В мире прибыли и товарообмена китайские, исламские и европейские торговые группировки заключали между собой кратковременные и ненадежные пакты. Иногда китайские и европейские силы образовывали коалиции против других европейцев, и, хотя португальцы опирались на местных азиатских помощников и вспомогательные войска, в 1620-е годы несколько тысяч португальских наемников находились на службе в разных азиатских государствах¹⁸.

В смысле религиозных альянсов и лояльностей Европа тоже не являлась четко определенной действующей силой — даже в конкретной области миссионерской деятельности, как это было в Китае. В XVII веке трения между католическими миссионерами в Восточной Азии были очевидными в форме антагонизма между разными католическими орденами и значительных расхождений между членами Общества Иисуса. В разнообразных соглашениях со Святым престолом португальская корона гарантировала себе широкие полномочия в духовных вопросах на всех своих заморских территориях и осуществляла их уже с начала XVI века [Moffett 2005: 430–432]. Однако с появлением других европейских держав эта система соглашений — *padroado* — не привела к португальской монополии во всех азиатских миссиях. В сущности, католические священники, действовавшие под прикрытием *padroado*, часто сталкивались со священнослужителями из других европейских стран, как это происходило при соперничестве между французскими и португальскими миссиями, которое начало обостряться к концу жизни Чжу Цзунъюаня. Такие раздоры часто распространялись на отношения между иезуитами и их христианскими сторонниками. К примеру, во время «спора о китайских обрядах»¹⁹ о приемлемости культа

¹⁸ Последнее см. в [Subrahmanyam 2012: 269–274].

¹⁹ «Спор о китайских обрядах» — спор в Католической церкви в период с 1630-х годов до начала XVIII века о том, являются ли идолопоклонством традиционные обряды китайских народных религий и подношения императору, совершаемые китайцами-христианами. — *Примеч. пер.*

предков разные группы европейских миссионеров и новообращенных китайцев рассматривали друг друга как оппонентов²⁰.

Все это предполагает, что нам не следует поспешно и схематично представлять небольшой мир Чжу Цзунъюаня как зону контакта между двумя четко определенными сторонами: Европой и Китаем. Взаимоотношения, образующие исторический каркас китайского христианства в XVII веке, были слишком сложны для построения таких двухсторонних моделей. Они не могут адекватно передать мировоззрения и когнитивные схемы многих важных действующих лиц той эпохи. К примеру, в XVII веке многие католические миссионеры вовсе не обязательно представляли Европу как целостную цивилизационную систему, и в отличие от многих протагонистов XIX и XX века они не проводили грубого различия между Западом и остальным миром. Характерно, что иезуиты сравнивали свою миссию в Польше и странах к востоку от нее со своей работой в азиатских обществах [Grzebień 2011]²¹ или что некоторые святые отцы считали жителей Бретани и Новой Франции (французских владений в Северной Америке) в равной мере невежественными людьми, нуждавшимися в просвещении и наставлении для лучшей жизни и веры [Delandres 1999: 261].

Каковы концептуальные альтернативы тому, чтобы поместить Чжу Цзунъюаня между Китаем и Европой? Мы не можем и не должны рассматривать его исключительно с китайской точки зрения. Хотя он, вероятно, никогда не покидал пределы своей родной провинции, его жизнь и работа выходили за рамки местного и даже китайского контекста. Он был составной частью других исторических реалий за пределами китайской культурной и религиозной среды: к примеру, его жизнь по праву занимает место в истории католицизма раннего Нового времени, которое, будучи официальной церковью с целым рядом отдельных тече-

²⁰ О позициях китайцев в этом споре см. [Standaert 2012].

²¹ Разумеется, такие представления о Восточной Европе существовали и в Новое время, но они были основаны на концепции разрыва между более и менее развитыми обществами. См., к примеру, [Todorova 1997].

ний, переживало огромные перемены по мере своего распространения по всему миру. В более конкретном смысле биография Чжу Цзунъюаня была связана с историей одного из орденов Католической церкви, а именно Общества Иисуса. Иезуиты, члены этого общества, к тому времени уже действовали на нескольких континентах. Хотя Чжу никогда не приобретал официального членства в Обществе Иисуса, он большую часть своей жизни находился в тесной связи и сотрудничал с католическими миссионерами. Во многих отношениях он рассматривал себя как человека, преследующего с этими святыми отцами общую цель в их всемирной миссии. Однако это опять-таки не означало, что ради данной цели он пожертвовал своей верой в великие ценности китайской цивилизации, особенно конфуцианства.

Тогда как нам отдать должное этим двум определенно разным аспектам биографии Чжу Цзунъюаня и его межконтинентальным связям? Лучше всего сделать это путем сочетания макроскопической и микроскопической исторической перспективы. Для того чтобы сделать глобальное измерение его оседлой жизни более заметным, не следует его переоценивать, — иными словами, мы не должны преувеличивать глобальное историческое значение жизни и работы Чжу. Мы можем признать, что он во многих отношениях был вполне традиционным членом элиты в своем родном городе Нинбо. Помимо его непосредственных обязанностей и сочинительской деятельности, он даже не играл видной роли в китайских христианских общинах того времени. Но в качестве «Космы» Чжу Цзунъюаня можно рассматривать как одну из сторон контакта между разнообразными глобальными и локальными структурами. Его сочинения вписываются в два исторических контекста: всемирное католическое книгоиздание и процветающий книжный рынок поздней династии Мин. Вариант христианства, изложенный в этих текстах, согласуется с католическим мировоззрением XVII века и с конфуцианским ландшафтом того же периода. Сходным образом его местные христианские общины были частью всемирной церковной организации, пусть даже оставаясь глубоко укорененными в китайской общественной жизни.

Таким образом, многогранные аспекты жизни и работы Чжу занимают свое место в разнообразных, частично совпадающих контекстах. Более того, они способствовали более тесному переплетению этих контекстов, чем он сам мог представить на протяжении своей жизни. Действительно, можно рассматривать Чжу как одного из множества проводников, через которых две крупные системы, такие как всемирный католицизм и Китай эпохи поздней Мин, соприкасались друг с другом и влияли друг на друга. Такие крупномасштабные взаимосвязи на самом деле зависели от ролей, сыгранных довольно скромными и неприятельными персонажами вроде Чжу Цзунъюаня. В то же время Чжу и другие проводники не были независимыми действующими лицами, скорее они находились под давлением и испытывали ограничения, возникавшие в результате контакта между такими крупными и мощными системами, как Католическая церковь и Китай как государство и общество.

Расширение горизонтов исследования

Любая попытка объяснения сложных взаимосвязей между провинциальной жизнью Чжу Цзунъюаня и его ролью в глобальном распространении католицизма по необходимости должна опираться на научную литературу из разных областей исследования. Многие взгляды, изложенные в этой книге, основаны на уже существующих работах благодаря вопросам, которыми задавались предыдущие ученые: об истории христианства в Китае и на сходные темы. Академические труды об истории китайского христианства в период между XVI и XVIII веками за последние десятилетия претерпели ряд важных изменений, и то же самое можно сказать об исследовании более широких взаимодействий между Китаем и Европой. В общем и целом историческая наука все чаще акцентировала внимание на важной роли китайских прозелитов в формировании китайского христианства начиная с конца XVI века и далее. Это было значительным достижением, так как до 1980-х годов во многих из числа наиболее влиятельных

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru