**РАННЕХРИСТИАНСКАЯ ПРОПОВЕДЬ В КИТАЕ**

**ЧАСТЬ 1**

Существует предание, что христианство было проповедано в Китае еще апостолом Фомой. Традиционно считается, что мученичество св. Фомы имело место в Индии в Мадрасе в 53 г. н.э. Таким образом, первый контакт христианства с цивилизацией Китая должен был состояться незадолго до этого времени.

Основывая свои выводы на изучении требника основанной Фомой древней сирийской церкви из Малабара, работавший в Китае иезуитский миссионер Николя Триго в 1615 г. приписывал происхождение китайского христианства проповеди апостола Фомы.

В приводимом Н.Триго тексте упоминалось, что апостол Фома "обратил к истине китайцев и эфиопов", его усилиями "царство Божие пришло в Китай" и что в память о Фоме китайцы "поклоняются священному имени Бога". [Latourette K. A History of Christian Missions in China. (1929), р. 48 (примечание 11)] В современных исследованиях считается, что история о проповеди апостола Фомы в Китае была создана в 13 веке или чуть ранее. Именно тогда был составлен требник, к которому обращался Н.Триго, а источником этой традиции мог стать отчет послов малабарской церкви, которые посетили Камбалук (Пекин) в 1282 г. и могли встретиться там с жившими в Китае несторианами. [Latourette K. A History of Christian Missions in China.(1929), р.48-49]

Доминиканец Гаспар да Круз, прибывший в Китай в 1556 г., также сообщал со ссылкой на армянского паломника, что армяне располагают свидетельствами, что до своего мученичества в Индии св. Фома побывал в Китае, проповедуя Евангелие. Однако, по их словам, пробыв там несколько дней и увидев, что его деятельность не дает плодов, апостол Фома вернулся назад, оставив в Китае трех или четырех учеников. Тот же да Круз видел в Кантоне в монастыре скульптуру женщины с ребенком у шеи и горящую лампаду перед ней. "Служители идолов" не смогли пояснить да Крузу смысл этого изображения. Он так и остался в неведении был ли это образ, созданный древними китайскими христианами времен св. Фомы или же это был еще один языческий идол. [Gaspar da Cruz. Tractado de China, Evora, 1569. Цит. по: Moule A. C. Christians in China before the year 1550. (1930), р. 13. По описанию "идол" похож на буддисткое божество Гуанъинь] Иоанн Монтекорвино написал из Китая в 1305 году, что в эти края не приходил никто из апостолов.

Отсутствие сохранившихся источников не позволяет с достоверностью обсуждать тему присутствия христиан в Китае до династии Тан (618-907гг.), не говоря уже об их влиянии на китайскую культуру. К.Латуретт писал по этому поводу, что если в этот период и было некоторое христианское воздействие, то "оно почти наверняка выступало под видом буддизма, либо ограничивалось малыми общинами. Если последние и существовали, то, возможно, если судить об этом исходя из сходных общин при династиях Тан и Юань, они были в основном или полностью иностранными по составу и не оказывали ни большого, ни долговременного воздействия на Срединное Царство". [Latourette K. A History of Christian Missions in China.(1929), р. 51]

Документально подтверждаемое знакомство Китая с христианством началось со встречи с несторианами, прибывшими в страну во времена династии Тан. Несмотря на то, что уже в первой половине 5 в. несторианство было осуждено как ересь, в настоящем исследовании процесс адаптации несторианства к китайской культуре будет рассматриваться как начальный и исторически изолированный этап в процессе межцивилизационного взаимодействия духовных традиций Китая и Запада. Как это будет видно в дальнейшем, трансформация христианского вероучения в процессе перевода сирийских текстов несториан на китайский язык и приспособления к китайской культурной традиции была настолько значительной, что на ее фоне изначальный христологический спор стал практически незаметным.

Несториане вели из Персии активную миссионерскую деятельность и путешествовали в самые удаленные уголки света, распространяя свое учение в Аравии, Индии, Средней и Центральной Азии. Их деятельность в Китае оставила для потомков хотя и немногочисленные, но чрезвычайно важные попытки культурной адаптации христианского вероучения и церковной практики к реалиям китайской цивилизации.

При отсутствии у носителей китайской традиции понятия о личностном абсолютном божестве и до того, как была найдена адекватная терминология для переводов христианских понятий на китайский язык, в эпоху Тан вразумительно разъяснить китайцам отношения двух природ Христа было невозможно.

Рассуждая гипотетически (и это рассуждение найдет себе подтверждения на материале более поздних этапов развития христианства в Китае), можно предположить, что носитель традиционной китайской культуры, который смог бы разобраться в этих отличиях, скорее всего стал бы на сторону несториан. Причиной тому является более "проконфуцианская" ориентация несторианской христологии. На терминологическом уровне стремление именовать Богоматерь "человекородицей" также конгруэнтно традиционной антропоцентрической ориентации китайской мысли. Хотя несторианское богословие претерпело изменения за два столетия, прошедшие между Эфесским собором и прибытием несториан в Китай, сохранение "человеческого" акцента в их христологии могло бы послужить дополнительным, хотя и незначительным фактором, способствующим сближению несторианского вероучения с местной традицией.

Название несторианства на китайском языке - цзинцзяо (сияющая религия) по всей видимости не содержало транскрипции имени Иисуса. [Например, П. Ли усматривает здесь фонетическую транскрипцию из-за близости звучания иероглифа "цзин" к первому слогу слова "христианство". См. Lee, P. Naming the Divine: The Christian - Chinese Cross - cultural Experience. CР, vol. 39, #2, June 1996, р. 78)] Хотя это можно истолковать как еще одно свидетельство принижения несторианами Божественного достоинства природы Иисуса Христа, возможные объяснения религиозного смысла понятия цзин - "сияние, свет" обычно связываются с пониманием Иисуса как "Света от Света", что запечатлено в евангельских образах Преображения и Фаворского Света: И просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет (Мф 17:2); Одежды Его сделались блистающими, весьма белыми, как снег, как на земле белильщик не может выбелить (Мк 9:3).   
Известны четыре гипотезы происхождения названия цзинцзяо, выдвинутые Лсиро Саэки. Первая указывает на трактовку Мессии как Света. Вторая гипотеза связана со структурой иероглифа "цзин", состоящего из компонентов с независимым иероглифическим значением "солнце" (жи) и "столица" (цзин). Последний знак также имеет смысл "большой", на основании чего иероглиф "цзин" из сочетания "цзинцзяо" может трактоваться как понятие "Великий Свет". Два других объяснения связаны с местным контекстом. В то время танская столица Чанань находилась под значительным влиянием буддистской школы ми-цзун и ее "Учения Великого Солнца" (да жи цзяо). По этой причине чтобы облегчить свое развитие в Китае, несториане могли избрать иероглиф "цзин", включающий смысл понятия "Великое Солнце". Заключительное предположение Саэки содержит указание на один из главных даосских канонов "Хуанди нэйвай цзинцзин" (Сияющий канон Хуан-ди о внутреннем и внешнем), откуда мог быть заимствован термин цзин. [Вэн Шаоцзюнь. Ханьюй цзинцзяо вэньдянь цюаньши. (1995), с. 2-3]

Некоторые ученые предполагают, что желание несториан приблизиться к популярной в то время буддистской школе не исключает и обратного. "Эта буддистская секта, поклонявшаяся Вайрочане, верила, что это воплощение закона или доктрины Будды называлось Великой религией солнца, так как их священная книга называлась "Каноном Великого Солнца". А может и наоборот, маленькая буддистская группа обрела свою популярность от христианства". [Holth S. The Encounter between Christianity and Chinese Buddhism during the Nestorian Period - CF, vol. XI, no. 3, 1968, pp. 26-27]

Наиболее известным несторианским памятником является стела 781 года, обнаруженная в пригородах Сиани в 1625 году. Выбитый на ней текст, открывающийся заголовком "Памятник распространения сияющей религии [несторианства] из Да-цинь в Китае" (Дацинь цзинцзяо люсин Чжунго бэй), является важнейшим документом по ранней истории китайского христианства. Стела была обнаружена во времена активной деятельности в Китае католических миссий и первоначальное исследование и описание ее было проведено миссионерами. По этой причине в скептически настроенной Европе распространилось мнение, что памятник является миссионерской подделкой, призванной обосновать наличие у китайского христианства глубоких исторических корней. Последующие находки не подтвердили эту версию.

В первой половине 20 века были обнаружены и опубликованы восемь несторианских текстов. В 1908 году П.Пельо нашел два текста в пещерах Дуньхуана - "Сань вэй мэн ду цзань" (Гимн Святой Троице), датируемый приблизительно 800 годом н.э. и "Цзунь цзин" (Канон почитания), содержавший перечисление имен святых и несторианских переводов священных текстов.

Огромная работа по сбору и исследованию несторианских текстов была проведена японскими учеными. Работа "И шэнь лунь" (Единобожие) [Это название дано тексту исследователем из Университета Киото Т. Ханеда] попала из Китая в руки Кэндзо Томиока в 1916 году и была опубликована с комментариями Тору Ханеды в 1918 году. Текст состоит из трех частей, располагаемых в следующем порядке: "Юй ди эр" (Притчи-сравнения, часть вторая"; "И тянь лунь ди и" (Рассуждения об одном Небе, часть первая) и "Ши цзунь бу ши лунь ди сань" (Миром почитаемый о милостивом даянии, часть третья). [Саэки отметил сильную буддистскую нагрузку этого термина - шицзунь есть имя Будды (Lфkadjyechюha), а буши передает понятие о милостыне - Dana. Христианизованный вариант перевода - "Господь вселенной о милосердии". Saeki P. Y. The Nestorian documents and relics in China. (1937), p. 6] Текст "Сюйтин мишисо цзин" (Канон Иисуса Мессии) [Такой перевод строится на коррекции предположительно искаженных иероглифов тин и со. См.: Вэн Шаоцзюнь. Ханьюй цзинцзяо вэньдянь цюаньши (1995), с. 83 (примечание 1). Иероглифы сюй тин либо представляют искаженную при иероглифическом написании транслитерацию имени "Иисус", либо название текста должно быть переводимо как "сутра предварительного выслушивания (послания) Мессии". См. Lee, Peter K.H. Naming the Divine: The Christian - Chinese Cross -cultural Experience. CF, vol. 39, #2, p. 79] был приобретен Дзюндзи Такакусу у некоего китайца в 1922 году сразу после землетрясения в Токио. [Saeki P.Y. The Nestorian documents and relics in China. (1937), p. 6]

Сильно поврежденный "Сюань юань бэнь цзин" (Канон об основах изначального) [Этот канон включает как вторую часть "Сюань юань чжи бэнь цзин" (Канон об основах достижения изначального)] был обнаружен в коллекции господина Ли Шэндо из Тяньцзиня. Список текста исследовался в 1930-е годы Саэки, а оригинал был обнаружен в 1943 году японским ученым Котори.

Одновременно Котори заполучил другой, ранее неизвестный несторианский текст "Дашэн тунчжэнь гуйфа цзань" (Гимн о проникновении в истинное и возвращении к закону Великого Мудреца). [Имеется в виду преображение Иисуса] Еше до войны в 1928 году Т.Ханеда обзавелся у Ли Шэндо копией несторианского "Сюань юань ань лэ цзин" (Канона скрытого-таинственного покоя и радости).

Небольшая группа несторианских миссионеров прибыла из Персии в Чанань, бывшую тогда столицей Китая в 635 году. Возглавлял ее епископ Алобэнь (Alopen, в другой транскрипции - Olopan). [Ряд ученых полагает, что "Алобэнь" не есть имя собственное, но представляет фонетическую транскрипцию сирийского "раббан", соответствующего "рабби"-учитель (Yule, Havret), тогда как другие (Pelliot) резонно указывают на то, что китайский фонетический эквивалент последнего слога не вполне соответствует сирийскому слову. См. Moule A. C. Christians in China before the year 1550. (1930), р. 38 (примечание 22)] В связи с этим в классификации несторианских текстов сложилось их условное разделение на ранние "писания епископа Алобэня" (начало 7 века) и более поздние "писания священника Цзин-цзина (Адама)" (конец 8 - начало 10 веков).

К числу ранних несторианских текстов ("писаний Алобэня") относятся:

"Сюйтин мишисо цзин" (Канон Иисуса Мессии), создан между 635 и 638 годами;

"Юй ди эр" (Притчи-сравнения, часть вторая);

"И тянь лунь ди и" (Рассуждения об одном Небе, часть первая);

"Ши цзунь бу ши лунь ди сань" (Миром почитаемый о милостивом даянии, часть третья), в тексте упоминается дата - 641 год;

"Дашэн тунчжэнь гуйфа цзань" (Гимн о проникновении в истинное и возвращении к закону Великого Мудреца). Датирован 720 годом, что помещает его после "писаний Алобэня", но до "писаний Цзин-цзина".

К поздним несторианским текстам ("писаниям Цзин-цзина") принадлежат:

"Сань вэй мэн ду цзань" (Гимн Святой Троице);

"Дацинь цзинцзяо люсин Чжунго бэй" (Памятник распространения сияющей религии [несторианства] из Да-цинь в Китае), стела с надписью была воздвигнута в 781 году;

"Сюань юань ань лэ цзин" (Канон скрытого-таинственного покоя и радости);

"Сюань юань бэнь цзин" (Канон об основах изначального). Саэки отнес доступный ему вариант текста к 786-788 годам. Ставший доступным позднее текст "Сюань юань чжи бэнь цзин" (Канон о достижении основ изначального) был датирован 717 годом;

"Цзунь цзин" (Канон почитания). По мнению Саэки, этот текст был составлен через несколько поколений после смерти Цзин-цзина между 906 и 1036 годами. [Saeki P. Y. The Nestorian documents and relics in China. (1937), pр. 8-9, 113-124: 248-265. Датировка отсуствующего в исследовании Саэки текста "Дашэн тунчжэнь гуйфа цзань" дана по: Вэн Шаоцзюнь. Ханьюй цзинцзяо вэньдянь. (1995), с. 162]

Династия Тан вошла в историю как период процветания Китая. Зарубежные контакты империи охватывали нынешние Корею, Японию, Индию, Пакистан, Афганистан, Иран и Аравию. Жизнь в столице империи характеризовалась небывалыми ранее в истории Китая культурными контактами. Помимо несторианства, в 7 веке в Китай проникли из Персии также зороастризм и манихейство, из Аравии - ислам.

В тексте на стеле сообщается, что Алобэнь со спутниками был хорошо принят при императорском дворе и ему было поручено перевести несторианские тексты для дворцовой библиотеки.

Ранние несторианские "писания Алобэня". Буддистская терминология.   
Для того, чтобы глубже разобраться в проблемах культурной адаптации несторианства в Китае, необходимо обратиться к сохранившимся письменным несторианским памятникам и их содержанию.

К наиболее ранним текстам ("писаниям Алобэня") относятся "Канон Иисуса Мессии" (Сюйтин мишисо цзин) и состоящая из трех частей работа "Единобожие" (И шэнь лунь).

"Канон Иисуса Мессии" (Сюйтин мишисо цзин)

По мнению Саэки, "Канон Иисуса Мессии", называемый иногда также по имени владельца "документом Такакусу", был создан между 635 и 638 гг. [Saeki P. Y. The Nestorian documents and relics in China. (1937), pр. 114-117] В этом случае "Канон Иисуса Мессии" является наиболее ранним несторианским текстом на китайском языке.

"Канон" состоит из двух частей - изложения основ вероучения и пересказа евангельского повествования.

В богословско-нравоучительной части текста отмечаются непознаваемость и вездесущие Бога. Хотя никто не видел Бога, но все люди наполнены его дыханием и от Него зависит жизнь людей. Воздаяние за добро и зло достигает людей всюду, но те, кто следует добру смогут узреть небесный путь и не провалиться в ад из-за злых деяний. В тексте подчеркивается необходимость не создавать раздражающих Бога идолов, следовать мандату императора и официальной религии.

Три основных заповеди, постулируемых в этом тексте несторианскими миссионерами, - "служить Богу, служить императору и служить родителям". [Вэн Шаоцзюнь. Ханьюй цзинцзяо вэньдянь цюаньши. (1995), с. 91] В тексте был приведен ряд дополнительных моральных поучений - не обижать слабого, не убегать от сильного, накормить и напоить калек, одеть и дать денег бедному, хорошо обращаться со слугами и ремесленниками, не лжесвидетельствовать, не искажать истину и ложь, развивать доброе сердце, не делать зла, не убивать живого и не обманывать Бога и т.д.

Вторая часть "Канона", обрывающаяся на описании смерти распятого Иисуса Христа, стала первой евангельской композицией-переводом на китайском языке.

Изучение применяемых в тексте терминов и транслитераций подтверждает то, что "Канон Иисуса Мессии" был ранним несторианским памятником. А.Муле отмечает, что "указанием на раннюю дату (его создания) может служить факт, что Крест именуется "деревом" (му) и использование сочетания "иероглиф десять" (ши цзы), которое, как я полагаю, было единственным термином, использовавшимся в конце восьмого века, еще не было принято. Несколько одобрительных ссылок на Будду, упоминания о Дэвах и Архане и использование имени Янь-ло - властителя Ада, как представляется, показывают, что это не перевод, но оригинальная композиция и, в некоторой степени, адаптация к современным китайским идеям". [Moule A. C. Christians in China before the year 1550. (1930), р. 59]

Сравнивая христианскую терминологию "Канона Иисуса Мессии" и работы "И шэнь лунь", именуемой также как "документ Томиока", Саэки обратил внимание на присутствие в "Каноне Иисуса Мессии" большого числа фонетических транскрипций. Более того, многие из понятий и транскрипций были явно скороспелыми и носили странный для христианской религии характер. Терминологической спецификой "Канона Иисуса Мессии" стали 1) употребление иероглифа фо (Будда) для обозначения христианского Бога, 2) использование неподходящего знака ми (загадка, конфуз) в фонетической транскрипции Ми-ши-хе (Мессия), 3) передача имени "Иисус" при помощи оскорбительного сочетания и шу ("перемещать", "крыса"), 4) использование для передачи понятия "Святой Дух" сочетания лян фэн, то есть "холодный ветер". [Saeki P. Y. The Nestorian documents and relics in China. (1937), pр. 117-121]

Использование несторианами уже имевшейся в китайском языке буддистской терминологии наложило заметный отпечаток на облик текста. "Канон Иисуса Мессии" начинался с утверждений о величии и непознаваемости "подобного ветру" Бога (тянь цзунь - букв.: "небесный уважаемый-почитаемый"), которого не видел никто из людей. Люди не видят Бога, как они не видят ветра, но несут чувство (ци) почитания Бога. Однако Бога могут узреть ангелы (чжу фо, букв.: "все будды") и святые (архаты-алохань). ["Чжу фо цзи фэй жэнь, пин чжэн тянь Алохань, шуй цзянь Тяньцзунь?" Вэн Шаоцзюнь. Ханьюй цзинцзяо вэньдянь цюаньши (1995), с. 82, также 83-84 (примечание 5). Перевод Саэки: "All the Buddhas as well as Kinnaras and the Superintending-devas (? Yama) and Arhвns can see the Lord of Heaven" (Saeki P. Y. The Nestorian documents and relics in China. (1937), p. 125] В этом случае можно сделать вывод, что знак фо указывает не только на Бога, но и на понятие о духе - шэнь, ибо в противном случае окажется, что несториане проповедовали многобожие.

По мнению Гун Тяньминя, сочетание чжуфо относится не ко "всем богам-буддам", но к ветхозаветному понятию об ангелах (чжушэнь, букв.: "многие духи" или тяньши - "служители Неба"). По его мнению, "составитель "Канона Иисуса Мессии", использовавший сочетание чжуфо, вовсе не был политеистом, он мог использовать чжуфо для указания на понятия о "многих духах-душах" (чжулин), "ангелах" (тяньши)". [Там же (Вэн Шаоцзюнь), стр. 83-84] Нельзя не заметить, что эти по-видимому справедливые разъяснения были бы попросту недоступны сознанию образованного китайца времен династии Тан, хорошо знакомого с буддизмом, но не имевшего представления о библейских иерархиях ангельских чинов. Надо полагать, что составители несторианского текста не имели в виду того, что будды и архаты религии Шакьямуни могли лицезреть Бога христианской Троицы. Однако широкое использование буддистской терминологии не только способствовало культурной ассимиляции несторианства, но и растворяло его в доминирующе буддистском религиозном окружении.

Исследователи предполагают, что "китайский буддистский помощник Алобэня использовал свое собственное понимание и воображение для пересказа идей Алобэня в соответствии со своими собственными мыслительными формами. Буддистское влияние очень заметно". [Lee Shiu Keung. Nestorianism in China. - CF, vol. XVI, no. 3-4, 1973, p. 123] Об этом говорит, в частности, попавшее в текст "Канона" упоминание о том, что жизнь всех живых существ такова же, как и жизнь человека.

Изложение в "Каноне Иисуса Мессии" основ библейского вероучения с опорой на буддистский лексикон привело к тому, что первая заповедь была сформулирована в неузнаваемом буддистском виде: "[Люди], воспринявшие Небесного Уважаемого (Бога-тяньцзунь), есть [люди] воспринявшие учение [Небесного] Уважаемого. Сперва было послано все живое для поклонения всем дэвам (чжутянь), а Будде (фо) установлено быть Буддой для принятия страданий". [Вэн Шаоцзюнь, стр. 91. Несколько вариантов перевода этого фрагмента на английский язык: "Those who have received the Lord of Heaven and His teaching must first teach other people to worship all Devas. Then, the Buddha will be worthy of the name to receive the suffering:" (Saeki P.Y. The Nestorian documents and relics in China. (1937), pр. 134-135); "[The Lord] first sent all living beings to worship all the Devas and Buddhas, and for Buddha to endure sufferings" (Moule A.C. Christians in China before the year 1550. (1930), р. 60)] Можно согласиться с Муле, написавшим в комментарии к этому фрагменту: "Прежде чем резко осудить автора этой странной версии (если моя догадка верна) первой заповеди, мы должны предпринять некоторые усилия чтобы представить сцену, как персидский миссионер с малым знанием китайского языка и китайской мысли пытается объяснить китайскому другу со скромными схоластическими дарами "Поклоняйся Богу своему и только ему служи". Более странные результаты, чем "поклоняйся дэвам и буддам и будде страдающему", я думаю, были произведены современными переводчиками, как миссионерами, так и светскими, чья ортодоксия была выше подозрений". [Moule A.C. Christians in China before the year 1550. (1930), р. 60, примечание 70] Сходного мнения придерживается и современный исследователь Р.Ковелл, полагающий, что эта фраза из "Канона Иисуса Мессии" является скорее концептуальной ошибкой при переводе, чем сознательной попыткой политеистической адаптации христианства к буддистскому контексту. Эта ошибка сравнивается Ковеллом с промахом иезуита Франциска Ксавьера, использовавшего транскрипцию латинского deus - Бог в Японии. Для японцев это звучало как daiso, то есть "большая ложь". [Covell R. Confucius, the Buddha and Christ. р. 31]

Необходимо отметить, что в процессе первоначального периода адаптации к китайскому цивилизационному контексту, несториане опирались не только на буддистский лексикон, но и на конфуцианские социально-политические ценности. В процессе усвоения политических нравов Китая и дворцовой психологии в тексте "Канона Иисуса Мессии" обозначилось влияние конфуцианского учения о почитании государя как высшего существа - Сына Неба. Неудивительно, что после указания о необходимости служения Богу- "Небесному уважаемому" (тянь цзунь), на втором месте стояло служение земным властям - "мудрым верховным" (шэн шан), которые являются "божественными порождениями" (шэнь шэн). [Вэн Шаоцзюнь, стр. 91. В переводе Саэки : "Now, all the Sacred Superiors are no other than gods born into this world" (Saeki P.Y. The Nestorian documents and relics in China. (1937), p. 134)]

В "Каноне Иисуса Мессии" обращают на себя внимание "три дела" - служение Богу, правителю и родителям. Нетрудно заметить, что в Заповедях Моисея не было заповедовано служение вышестоящему начальству. Подобное новшество можно достаточно уверенно истолковать как творческую адаптацию христианского вероучения к социально-политическому контексту и конфуцианскому учению о "служении Небу, служении правителю и служении отцу".

Тот же процесс китаизации и адаптации несторианства к китайской этике можно усмотреть в повышении статуса ветхозаветной пятой заповеди о почитании родителей, которая была передвинута в "Каноне Иисуса Мессии" на второе место. В ее формулировку - "почитай и корми отца и мать" (сяо ян фу му) [Вэн Шаоцзюнь. Ханьюй цзинцзяо вэньдянь цюаньши. (1995), стр. 92] вошло исконно конфуцианское понятие о "сыновней почтительности" - сяо.

"Единобожие" (и шэнь лунь)

Этот текст, известный также под именем "документа Томиока", изобилует абстрактными теологическими рассуждениями. С точки зрения использования терминологии в нем почти не осталось присущих "Канону Иисуса Мессии" случаев использования буддистских терминов на месте христианских. Для обозначения Бога стало употребляться сочетание "Единый Бог" (и шэнь) вместо отягощенного контекстом религии Шакьямуни знака фо. По мнению Саэки это означает, что несторианские проповедники "к 641 г. н.э. впервые узнали о том, что китайское слово "и шэнь" является лучшим словом для несторианских документов, чем слово "Будда" для обозначения Бога, тогда как, с другой стороны, это показывает, что несторианские миссионеры в Чанани не знали подходящего слова для Бога, когда они составляли "документ Такакусу"" [Saeki P. Y. The Nestorian documents and relics in China. (1937), p. 119]   
В состоящем из трех частей тексте "документа Томиока" делается акцент на раскрытии более сложных аспектов христианского вероучения, чем это было в хронологически предшествовавшем ему "Каноне Иисуса Мессии".

В разделе "Притчи-сравнения, часть вторая" подчеркивается, что все "десять тысяч вещей", видимых и невидимых, являются проявлением Одного Бога, они созданы им и свидетельствуют о его чудесной силе. В тексте часто встречается упоминание о "силе Бога" (шэнь чжи ли), проявляющейся во всем и подобной стреле, выпущенной лучником - хотя мы можем не видеть этого человека, но вид летящей стрелы наводит на мысль о том, что ее кто-то пустил. Аналогичным образом крепость и стабильность Неба и земли говорят о том, что их поддерживает невидимая божественная сила. [Вэн Шаоцзюнь. Ханьюй цзинцзяо вэньдянь цюаньши. (1995), стр.110]   
Стоит обратить внимание на то, что в этом тексте китайской аудитории излагаются такие непростые аспекты христианского вероучения, как отношения Бога-Отца и Бога-Сына - "есть лишь один Бог (шэнь), породивший (чу) одного Бога", между которыми нет различий вроде "левого и правого, переднего и заднего, верхнего и нижнего", равно как и не может быть "второго или третьего" божественного существа. [Там же, стр. 111] В тексте вводится отдельное понятие для обозначения Бога-Сына - "Святой Господь" (шэн чжу).

Приводимые доказательства бытия Бога следуют такой линии аргументации - подобно тому, как в хорошем доме должен быть лишь один хозяин, у человека есть лишь одна незримая душа, а между Небом и землей пребывает лишь один незримый Бог.   
Аналогично тому, как душа наполняет все тело, Бог также вездесущ повсюду между небом и землей.

Изложение основ христианского вероучения несло с собой ознакомление и с западной картиной мира. Хотя в случае общения китайцев с пришедшими из Средней Азии несторианами их возможности овладения достижениями западной науки были несопоставимо ниже, чем во времена проповеди иезуитов, в тексте "Единобожия" можно найти краткие отсылки к западным концепциям. К ним относится, во-первых, учение о наличии у человека "души" (хуньпо) и "духа" (шэньчжи); во-вторых, утверждение, что "десять тысяч вещей состоят из четырех субстанций (сы сэ)", по-видимому восходящее к древнегреческой теории четырех элементов.

В разделе "Рассуждения об одном Небе, часть первая" получает развитие мысль о том, что все сущее сотворено из четырех элементов - земли, воды, огня и ветра (ди шуй хо фэн) Божественной силой. Бог один и остальные духи не могут ничего сотворить. В то же время "ветер" в данном контексте выступает не столько в значении древнегреческого субстанциального "эфира", сколько как синоним христианского Святого Духа ("Божественная сила подобна ветру"). [Там же, стр. 118] Вэн Шаоцзюнь полагает, что излагаемое здесь учение о трех составляющих частях человеческой природы и четырех компонентах вещей относится к области философии христианской традиции с иудео-греческими корнями, и было бы ошибочно искать здесь влияние буддизма. [Там же, стр. 25]

"Единобожие" представляет собой более продвинутую попытку изложения основ христианского теизма и в нем также прослеживается линия культурно-понятийной адаптации к китайскому контексту. Например, в тексте содержится заимствованное из буддизма утверждение, что человеческие "дух" и "душа" созданы из "пяти сканд-атрибутов" (у инь) [Эта божественная сила pancaskandha указывает на материальный мир чувственных дхарм (сэ) и 4 дхармы духовного мира - сознание (ши), чувственные восприятия (шоу), различение (сян) и деятельность (син). Вэн Шаоцзюнь, стр. 119, 120, примечание 71], без которых они не могут существовать и которые будут наличествовать в "телесности" (шэнь) "духа-души" после воскресения мертвых. "Дух-душа" богата, а "пять сканд" бедны и потому заимствуют свое богатство у "духа-души". С точки зрения межкультурного взаимодействия примечательно утверждение, что "пять вкусов" (у вэй) [Сладкое, кислое, острое, горькое, соленое. Классификация восходит к главе "Ли юнь" конфуцианского памятника "Ли цзи" (Записки о ритуале)] подобны "пяти скандам", в котором соединились буддистское и конфуцианское направления аккомодации несторианства в Китае с конфуцианским.   
В этом разделе "Единобожия" для Бога также используется буддистски окрашенное имя Буши (Милостиво дающий). Несторианский автор акцентировал необходимость добрых деяний и поклонения одному Богу для получения благодати. Это подобно тому, как при постройке дома надо аккуратно подгонять все части постройки, иначе она может обвалиться. В тексте делается попытка обозначить атрибуты Бога - он неизменен, "следует себе" (цзы жань), "отвечает себе" (цзы ин), "совершенен и существует в себе" (юань мань цзыцзай). Социальная аккомодация уходит на задний план и подчеркивается, что перед совершенством Божественного закона (фа цзяо) все "Сыны Неба" стоят на втором месте. Вместе с этим повествуется о существовании дьявола [Для обозначения имени врага рода человеческого в тексте использованы как традиционное для буддизма сочетание могуй, так и транслитерации сирийских слов Шадона (Сатана) и Саньну (сир. Shada - дьявол). Saeki P. Y. The Nestorian documents and relics in China. (1937), pр. 202-203, примечание 28] и его коварстве, направленном на то, чтобы уводить людей с истинного пути. Общение с нечистой силой ведет людей на "три пути зла" (сань э дао) [Буддистское учение о трех низших состояниях души - пути ада, пути голодных демонов и пути скотины], известные китайской аудитории несториан из учения буддистов, и, более того, к новому рождению в низшем состоянии.

Текст "Миром почитаемый о милостивом даянии, часть третья" содержит пересказ ряда фрагментов из Евангелия от Матфея, прежде всего из глав 6, 7 и 28. В области терминологии следует отметить именование Иисуса "Миром почитаемым" (ши цзунь) и использование транслитерации Кэну Ишу (сир. Kadosh Ishu - Святой Иисус). Стоит отметить, что для транслитерации имени Иисуса вместо примененных в "Каноне Иисуса Мессии" знаков "перемещать" + "крыса" в этом тексте были использованы более благовидные "затенять" + "число". Это свидетельствует о большем проникновении несторианских миссионеров в китайскую культуру, в частности, о появлении у них мысли о том, что не любые знаки подходят для фонетической транскрипции имени Бога. Если в "Каноне Иисуса Мессии" Святой Дух сравнивается с "ветром-потоком" (фэн лю), проникающим в мире повсюду или именуется "холодным ветром" (лян фэн) [Вэн Шаоцзюнь. Ханьюй цзинцзяо вэньдянь цюаньши. (1995), стр. 84, 99] , то в данном тексте было введено более соответствующее учению греческой церкви сочетание "чистый ветер" (цзин фэн).   
Давая обобщенную характеристику рассмотренным выше "писаниям Алобэня" надо подчеркнуть, что несмотря на неудачные терминологические заимствования из буддизма, в них вполне узнаваемы структуры евангельских текстов. В изложении вероучительной догматики они следуют христианской теологии, излагая с ее позиций учение о Боге, о вселенной, о человеке, о душе и так далее. Можно достаточно определенно заключить, что ранние тексты несторианских миссионеров в Китае построены на восприятии христианства как религии откровения, основанной на Евангелиях, для которой наибольшее значение имеют личность Иисуса Христа, его речи и деяния.

Взятые вместе "Канон Иисуса Мессии" и текст "Единобожия" дают связное изложение новозаветных событий. "Канон" начинается с истории рождения Богомладенца Иисуса, далее в нем говорится о появлении на небе рождественской звезды, о принятии крещения от Иоанна Предтечи в водах Иордана и сошествии "холодного ветра" Святого Духа, чудесных исцелениях, ненависти фарисеев (вэнь жэнь), суде у Пилата и смерти на кресте. Хотя текст "Канона" на этом обрывается, в тексте "Шицзунь бушилунь" из "Единобожия" евангельская история продолжается и практически не содержит повторений, за исключением небольшого фрагмента о суде над Иисусом. В нем достаточно достоверно передано содержание Нагорной проповеди, упоминается о грехопадении Адама и искупительной жертве Иисуса Христа. Очень близко к новозаветному тексту пересказана история положения во гроб, стражников у пещеры и жен-мироносиц, узнавших от ангела о воскресении Иисуса. Далее были приведены истории о явлении воскресшего Спасителя ученикам и детальное обсуждение темы чуда воскресения и вечной жизни, наряду с упоминанием о служении апостолов и мученичестве первых христиан.   
Тексты Алобэня не ограничивались пересказом Евангелия для китайской аудитории, излагаемая в них христианская догматика "имела своим содержанием этику, онтологию, космологию и человеческие отношения, что показывает отличие несториан как восточных богословов от западных". [Там же, стр. 23] Содержание этой разницы трактуется современными китайскими авторами как отличие греческого богословия от латинского, которое комментировало традицию и с сомнением относилось к философии. Греческое же соединяло низкий уровень (вера) и высокий уровень (гносис), взяв за исходную точку и основу Писание и Предание, ставило целью раскрытие более глубокого уровня - достижение экстаза, постижение сокровенного духа. Примечательнее всего то, что если обычно сирийских несторианских миссионеров было принято считать малообразованными людьми, то Вэн Шаоцзюнь полагает, что выбор содержания текстов обнаруживает в Алобэне образованного (ю сюэян дэ) христианина. [Там же, стр. 24]   
Облачение христианства в буддистские одежды не было свидетельством отклонения несториан от веры. Оно отражало объективную сложность задач адекватного изложения иноземного вероучения в китайских понятиях.

Современные исследователи высказывают предположение, что некоторое отражение несторианской позиции в христологическом споре можно обнаружить в "Каноне Иисуса Мессии", где не подчеркнуто уважение к Деве Марии как к Богородице. В тексте "Канона" повествуется о непорочном зачатии девы (тун нюй) по имени Мария (Моянь) от посланного Небесным Почитаемым Прохладного Ветра. Несторианский автор действительно никак не акцентировал темы богоизбранности Девы Марии, сконцентрировавшись на внешних последствиях рождения Богомладенца Иисуса от посланного Богом-Отцом Святого Духа. Это убедило людей в мощи Бога, сделало их веру чистой и обратило их к добру. [Там же, стр. 22, 99]

Поздние несторианские "писания Цзин-цзина". Даосская трансформация.   
"Гимн Святой Троице" (Сань вэй мэн ду цзань)

Краткий текст найденной в Дуньхуане несторианской молитвы на китайском языке был идентифицирован А.Муле и другими исследователями как восточносирийская форма молитвы "Слава в вышних Богу" (Gloria in Excelsis Deo). Его название было переведено А.Муле как "Гимн Сияющего учения Трем Величественным об обретении спасения". ["A Hymn of the Brilliant teaching to the Three majesties for obtaining salvation". Moule A. C. Christians in China before the year 1550. (1930), р. 53]   
Ёсиро Саэки высказал две гипотезы. Сперва он предполагал, что это крещальная молитва, так как иероглифы вэй-мэн-ду читались в древнекитайском языке как wi-mung-do или I-mung-da, что было истолковано им как транслитерация сирийского imuda ('muda) - "крещение". Позднее он пришел к выводу, что мэн-ду есть искаженная транслитерация сирийского Motwa - "гимн, исполняемый, когда все сидят". [Saeki P. Y. The Nestorian documents and relics in China. (1937), p. 5]

Молитва обращена к Богу-Алохэ, "милостивому Отцу трех ценностей". Это первая терминологическая особенность "писаний Цзин-цзина", отличающая их от "писаний Алобэня", где имя Алохэ не встречалось.

Слово "алохэ" "без сомнения является фонетизацией сирийского слова Aloha, означающего Бог и эквивалентного древнееврейскому элох или элохим". [Saeki P. Y. The Nestorian documents and relics in China. (1937), p. 42] Однако для транскрипции имени ветхозаветного Бога были избраны три китайских иероглифа, уже использованные переводчиками буддистских текстов для транслитерации санскритского "архат" [Помимо алохэ буддистские переводчики использовали сочетание алохань или краткую форму лохань. Цзунцзяо цыдянь. (1981, 1985), стр. 594] (как например в "Мяофа ляньхуа цзин"). Таким образом титул "Алохэ, милостивого Отца трех ценностей" соединил в себе фонетизацию семитского имени верховного божества, буддистскую аллюзию (архат) и восходящее к древнекитайской традиции понятие о небе, земле и человеке как "трех драгоценностях" (сань цай). [Понятие о сань цай восходит к комментариям к "Книге перемен" (И цзин). Муле перевел сань цай как "вселенная", что, несомненно, отражает изначальный смысл "Славы в вышних Богу", но скрадывает китайскую окраску текста.] По мнению П.Ли, понятие о сань цай было проинтерпретировано "с тринитарным поворотом: глубокое уважение к Небесам Высочайшим, к Великой Земле, созерцающей мир и гармонию, и гуманности, восстанавливающей через благодать свою подлинную природу. Весь гимн славит любящего Отца, сияющего Сына и "Царя свежего ветра". Здесь нет места философским спорам, но это чистая доксология". [Lee, Peter K. H. Naming the Divine: The Christian - Chinese Cross - cultural Experience. CF, vol. 39, # 2, June 1996, p. 80]   
Ипостаси Троицы именуются в этой молитве как "Милостивый Отец" (цы фу), "Светлый Сын" (мин цзы) и "Царь чистого ветра" (цзин фэн ван). А.Муле приводит в своем исследовании информацию о том, что "объединенное употребление" (combined invocation) этих трех имен неоднократно встречается в обнаруженных в Дуньхуане манихейских гимнах. [Moule A. C. Christians in China before the year 1550. (1930), р. 53. Примечание 54] Из ранних несторианских переводов в тексте "Гимна" унаследовано именование Бога "Миром почитаемый" (ши цзунь), к которому добавлен также обладающий буддистской окраской титул "Императора Закона" (фа хуан).

Спаситель именуется в тексте молитвы как "Мессия (Мишихэ), Всеми Почитаемый Великий Священный Сын (пу цунь да шэн цзы)". [Вэн Шаоцзюнь. Ханьюй цзинцзяо вэньдянь цюаньши. (1995), стр. 193] Здесь также присутствует буддистская окраска. Во-первых, Иисус Христос именуется "Великим учителем" (да ши), что является одним из десяти уважительных эпитетов обращения к Будде. [Там же, стр 195, примечание 17] Во-вторых, в молитве возносится благодарность "Великому Учителю" - Христу за то, что он послал плот, чтобы даровать спасение в потоке огня. Хотя образ Церкви как корабля в бурном жизненном море присутствует в христианской традиции, в китайском контексте понятие о плоте соответствует буддистской символике, ассоциируясь с приносящей спасение Гуанъинь. [Saeki P. Y. The Nestorian documents and relics in China. (1937), p. 272, примечание 4]

Подобно рассмотренным выше "писаниям Алобэня", в "Гимне Святой Троице" адаптация к китайской культуре носит прежде всего терминологический характер, а источником для заимствований по-прежнему оставался буддизм. В молитве утверждается главенство Бога над всеми земными правителями, его вечность, невидимость, совершенство и безграничная благость. При характеристиках Иисуса Христа как Спасителя, взявшего на себя людские грехи, в этом несторианском тексте присутствуют ясно различимые образы Христа как "милостивого любящего Агнца" (цы си гао), сидящего "одесную Отца". [Вэн Шаоцзюнь, стр. 194; Saeki P.Y. The Nestorian documents and relics in China. (1937), p. 267]

**Список литературы**

Александр Ломанов. Раннехристианская проповедь в Китае.