

СВЯЩЕННИК  
ПЕТР ИВАНОВ

魯喀  
伊望  
亞當

# ИЗ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА В КИТАЕ

福音經第四冊

五  
主

伊伊蘇斯合彌斯托斯

上帝降生一千九百零六年

事奉經

СЛУЖБЕННИК.

1906г.

大清光緒三十二年歲次丙午

凡聞寫

巴而

八神公

高厚第以人之才力不無遺誤尙望高明者補其闕而工  
續身利身因會於近源之流方必清甘刀効微勞以却

УДК 27.9(510)  
ББК 86.37(5Кит)  
И20

- И20 Иванов, Петр.  
Из истории христианства в Китае / свящ. Петр Иванов; РОС. акад. наук, Ин-т востоковедения – М.: ИВ РАН, 2005. – 224 с. – ISBN 5-93675-106-6(Крафт+). – ISBN 5-89282-232-X(ИВ РАН).

Агентство СИР РГБ

В книге рассмотрены проблемы распространения христианства в Китае и рассказано о современном состоянии этой религии в КНР и на Тайване. Влияние христианства на политическое развитие Китайской Республики показано на примере обращения к нему крупных государственных деятелей – Сунь Ятсена и Чан Кайши. В книге говорится также об особом восприятии христианства китайцами (отсюда появление в стране большого числа специфических сект). Кроме того, автором затронута деятельность православных миссионеров, в том числе рассмотрены их переводы вероучительных и богослужебных книг на китайский язык.

ISBN 5-93675-106-6(Крафт+)  
ISBN 5-89282-232-X(ИВ РАН)



9 785936 751066

©П.М. Иванов, 2005  
©Институт востоковедения РАН, 2005  
©Издательство «Крафт+», 2005

## Предисловие

Вспоминаю, как будучи еще школьником, готовясь к поступлению в университет, ходил по букинистическим магазинам в поисках старинных, да и вообще любых, книг о Китае (ведь в то время, а это было начало 1970-х годов, каждая книга, а уж тем более на китайском языке, рассматривалась как сокровище: отношения между СССР и Китаем были заморожены). Однажды знакомая продавщица сказала, что у нее есть «китайская Библия». Подразумевалось, что книгу можно приобрести. Я, конечно, просил продать Библию мне, хотя, признаюсь честно, совершенно не понимал, о чем идет речь. По всей видимости и продавщица, не знаяшая китайского языка, скорее имела в виду некую китайскую религиозную книгу, нежели действительно китайский перевод Священного Писания. Как бы то ни было, обстоятельства сложились так, что книга не только мне не досталась, но даже и увидеть ее мне не довелось. Осталось лишь воспоминание о неслучившемся и желание иметь китайскую Библию.

Наступило время учебы в Институте стран Азии и Африки, где я начал изучать новейшую историю Китая. И тогда вновь зазвучала тема христианства в Китае. Но на этот раз уже не как туманная загадка, а как закодированный голос отечественной синологии: миссионеры – шпионы империализма и пособники агрессии Запада в Китае, христианство – орудие порабощения китайского народа и пр. Большинство авторов, которых мы читали, видимо, либо не имели четкого представления о христианском вероучении, либо не решались его показывать. В своих работах они обходили этот вопрос молчанием или ограничивались лозунгами, заимствованными не то у ихэтуаней, не то из самых примитивных образчиков китайской коммунистической пропаганды. Анализа не было. К примеру, отечественные специалисты по Сунь Ятсену опубликовали множество увесистых томов, но нигде не нашлось места для рассмотрения идей этого деятеля с точки зрения его религиозных убеждений (хотя им все-таки приходилось упоминать о связях с миссионерами). Осталось ощущение неясности и недосказанности.

Идет время, и наступает пора писать дипломную работу, посвященную современной политической ситуации на Тайване. Материалов нет, лишь в некоторых спецхранилищах (есть ли необходимость давать пояснение, что это были за учреждения) можно получить самые общие сведения о том, что происходит в Китайской Республике на Тайване. Каково же было мое удивление, когда узнал, что генералиссимус Чан Кайши и его сын Цзян Цзинго были христианами (членами англо-американской секты методистов), а оппозиционное Гоминьдану «беспартийное» движение коренных жителей острова, еще только зарождавшееся в первой половине 1970-х годов, опиралось на поддержку тайваньской пресвитерианской церкви. Тогда возник вопрос: как же в условиях китайского общества до сих пор продолжает жить христианство – этот якобы «чуждый и враждебный элемент», который, напротив, оказался близким и нужным как правящей элите, так и ее противникам?

Недоумение вызывала также история Российской Духовной Миссии в Китае. На волне начатого известным ориенталистом П.Е. Скачковым изучения российского китаеведения в советское время стали появляться различные публикации о синологах, принадлежавших к духовному званию. Если и упоминалось, что тот или иной ученый был иеромонахом или архимандритом, то только вскользь. Причем авторская интонация была такова, что читатель невольно должен был представить: при царе приятне священного сана или монашеского пострига было как бы обязательным довеском к занятиям китаеведением (для аудитории, привыкшей к тому, что партийность делает человека «выездным», подобное рассуждение представлялось логичным). Не случайно особенное внимание уделялось биографии архимандрита Иакинфа Бичурина, о нем даже был написан «дурной роман» – описание жизни великого ученого и плохого монаха. Так что же – вся церковность православных миссионеров в Китае была фальшивой?

Заинтересовавшись историей Гонконга, решил написать историю этой британской колонии. Потрясли масштабы деятельности различных миссионерских обществ, базировавшихся там, и масштабы их благотворительной и просветительской деятель-

ности. Все ли делалось ради продвижения экспансии Запада и в интересах порабощения китайцев?

Через несколько лет, живя в Гонконге, а потом на Тайване, я обратил внимание на то, что местный китайский пейзаж практически не обходится без здания с крестом на крыше. Что это – опять западные деньги и ничего более? Кругом одни вопросы.

Постепенно советская жизнь стала посвободнее, но выяснилось, что некоторые темы нельзя запросто поднимать как среди своих (помню, один коллега-востоковед, беседуя со мной на церковные темы, несколько раз патетически повторил: «Власть попов – это страшно», хотя страшнее той власти, при которой мы жили, вряд ли что придумаешь, а «власти попов» никто отродясь не видывал), так и среди «вольных» зарубежных коллег. Оказавшись впервые на Тайване в качестве участника международной конференции, я был поражен тем, как аудитория, представлявшая цвет мирового китаеведения, буквально освистала немецкого профессора К. Киндерманна, заметившего, что нельзя игнорировать христианство как фактор, повлиявший на развитие Китая. Более того, выяснилось, что для многих китайцев, не только с материка, но и с Тайваня, христианство остается знаком национального позора. Один тайваньский министр как-то сказал мне: «Они покупали голодных за мешок риса». Отсюда прозвание христианства чицяо (吃教) – религия пропитания. Другой собеседник, дипломат, заметил, что принадлежность к христианству на Тайване есть свидетельство приобщенности к правящей элите, а для многих – условие эмиграции в США, где христианам проще адаптироваться.

Итак, вопросы есть, а задавать их не всегда желательно. Они неприятны и получившему советское воспитание российскому востоковеду, и либеральному западному ученому, и самим китайцам. Но говорить на эту тему все же надо. К этому побуждают слова одной китайской девушки, не принадлежащей ни к какой религии: христианство дает китайской душе то, чего не найти ни в какой другой вере.

Начнем с китайской Библии. Приехав преподавать в Тайбэй, я в первую очередь стал выяснять, где можно ее приобрести (исполнение давней мечты). Выяснилось, что существует великое множество текстов Священного Писания на китайском язы-

ке. Тайваньское Библейское общество (доктор Ло Ицзинь) даже подготовило выставку, насчитывавшую сотни экспонатов (хотели показать в КНР, но их туда не пустили: свидетельство того, что коммунисты все еще опасаются христианства).

Величайшая книга в истории человечества переводилась на китайский язык неоднократно и продолжает переводиться до сих пор. Передача средствами китайского языка христианских богословских понятий стала важнейшим компонентом религиозного и культурного диалога Востока и Запада. На самом деле перевод Библии на китайский язык можно назвать перманентным процессом, ибо изменение китайского языка при отсутствии перевода канонического текста (в православном или католическом понимании) влечет за собой появление все новых и новых переводов Священного Писания. Это процесс, который не только способствовал взаимному влиянию двух культур и цивилизаций, но и поставил предел сближению между ними. Разногласия различных христианских конфессий относительно правильности переведения на китайский язык того или иного понятия, принятие ими часто взаимоисключающих решений весьма иллюстративны. Евангельская проповедь, лишенная четкости и единства, оставила в китайском сердце досадное ощущение недосказанности, подсказала опасную мысль самостоятельно додумать (или придумать) то, что традиционному китайскому сознанию хочется видеть в христианстве. Дробность проповеди усугубила представление китайского сознания о Библии не как об универсальном Откровении, но как о религиозной системе, допускающей субъективное толкование.

Чтобы не быть голословными, возьмем три текста Евангелия от Иоанна: католический и два протестантских хэхэ (合和) и ляньхэ (聯合), как наиболее распространенные (православные переводы в настоящее время являются раритетом), которые мы обозначим соответственно А, Б и В. Читаем следующий текст Пролога: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога» (Иоанн, 1:1–2).

Для перевода «в начале» А предлагает вполне разговорный вариант цайцичу (在起初 – в самом начале), в то время как Б и В делают попытку приблизиться к категориальному строю китайской мысли и дают перевод тайчу (太初 – во время великого

начала). «Слово» переводится в А как иэнъянь (神言 – Священный, или Божественный Логос, вполне возможно, что янь объясняется «verbum» Вульгаты [латинского перевода Библии], с которой и делался перевод, а в Б и В как дао (道), столь известное из китайской философии. «Бог» переведен католиками (А) как тяньчжу (天主 – Господь Небесный), а протестантами – двояко: шанди (上帝) (Б) и иэнъ (神) (В).

Или возьмем заповеди блаженства из Евангелия от Матфея: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное. Блаженны плачущие, ибо они утешатся. Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю. Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся. Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут. Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят. Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Матфея, 5:3–9). А трактует «нищих духом» буквально иэнъпиньды (神貧的: здесь иэнъ имеет значение духа, тогда как в тексте Евангелия от Иоанна имеет значение Бога). Б и В дают заземленный перевод сюйсиньды (虚心的 – скромные сердцем), безусловно упрощающий евангельский текст. «Миротворцы» в А понимаются как творцы мира хэтин (和平) вообще, а в Б и В как ишижень хэмю (使人和睦 – примирители людей). «Сыны Божии» в А – это тяньчжуды цзыниью (天主的子女), т. е. сыны и дщери Господа, а в Б и В соответственно шандиды эрзуы (上帝的兒子) и иэнъды эрзуы (神的兒子). Важно иметь в виду, что теми же словами Б и В переведут и «Сына Божия» Иисуса Христа, чем внесут дополнительную путаницу в текст, смешивая понятия творения и Творца.

Серьезные разнотечения касаются даже имен, перевод которых, иногда весьма наивно, связан с родным языком переводчиков. Так, в А святой апостол Иоанн Богослов называется Жован (若望) (т.е. Джованни), а в Б и В – Юэхань (約翰 – Джон). Не чужды такого подхода были и русские переводчики. В «Православном молитвослове» на китайском языке можно встретить, например, полную иероглифическую транскрипцию словосочетания «архангел Михаил», хотя в богословском словаре китайского языка уже существовало относительно общепринятое название для Архангела – цзунтяньши (總天使). Несколько приведенных примеров позволяют даже при самом поверхностном

рассмотрении увидеть разноуровневые расхождения между различными переводами Священного Писания, никак не способствовавшие его лучшему пониманию китайцами.

Попытка же китайского национального богословия (в духе Маттео Риччи, см., например, труды Се Фуя)<sup>1</sup> создать некое подобие сводной таблицы, где катехизис соотносится с набором фундаментальных понятий китайской традиционной философии, на самом деле есть очередное признание невозможности синтеза и свидетельство нежелания принять Благовестие таким, каково оно есть. Отсюда беспрестанные дискуссии о возможности трансформации христианства применительно к национальным традициям народов Дальнего Востока.

Китайские католики называют Маттео Риччи «человеком, открывшим Китаю путь возвращения ко Господу». Уже в самом определении заложена концепция: крупицы истинного знания о Боге присутствуют в китайской традиционной религии и философии. Нужно лишь их правильно соединить с христианством. Как писал историк христианской проповеди в Китае К. Латуретт, Риччи «ясно видел, что для существенного распространения христианства в Китае настоятельно требуется либо преобразовать культуру и основные институты этой страны, либо Церковь должна отчасти приспособить свое учение и практическую деятельность к условиям китайской жизни. Поскольку первое оказалось невозможным, он выбрал второе»<sup>2</sup>. Впоследствии его идеи не получили развития и лишь дали повод для длительных дискуссий в Римско-католической Церкви.

В XX в. известный китайский богослов Се Фуя много писал о формировании китайского богословия. Свои исследования в этой области он обосновывал словами Христа: «Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Матфей, 5:18). Се Фуя утверждал, что это означает признание ценности не только иудейского Ветхого Завета, но и добрых ста-ринных традиций Китая, гуманных и справедливых принципов китайской этики. Он посвятил свои труды выискиванию параллелей между христианством, с одной стороны, и учениями Лао-цзы, Конфуция, Мо-цзы, Чжуан-цзы и иных мыслителей – с дру-

гой. Его мечтой было дополнить византийское и римско-католическое богословие китайским.

Тайваньский католический священник Ся Юйжэнь откровенно пишет в своем «Введении в китайское богословие», что китайское христианство – это «христианство, которое может принять китайское сердце и в которое может поверить китаец»<sup>3</sup>. Для нас особенно важно, что о теологической независимости (а он еще говорит и об экклесиологической) рассуждает тайванец. Значит, и не подверженные атеистическому давлению властей тайваньцы до сих пор сохраняют дух «движения 4 мая» 1919 г. Только не в плане отвержения христианства, а в смысле твердого намерения полностью избавиться от иностранного миссионерского влияния. В качестве образца конструктивной ассимиляции приводится китайский буддизм. Наверное, многих китайцев вполне устроила бы ассимиляционная трансформация Христа по модели Авалокитешвара-Гуаньинь. Ведь Поднебесная хвалится тем, что переварила буддизм.

Как бы то ни было, Библия жила и живет в Китае. Оставляющая равнодушными одних, вызывающая раздражение у других, она для многих стала главной книгой. Вряд ли имеет смысл спорить о том, что горе и страдание неотделимы от китайской жизни. И именно Библия, а точнее – Евангелие, дали китайской душе утешение и сострадание. Конечно, в радостный и спокойный день pragmatische китайцы толпами отправятся в буддийскую кумирню полировать ладонями пузо смеющемуся Милэ, жертвовать мандарины и фальшивые ритуальные деньги на успех в торговле или продвижение по службе. Но после гражданской войны, лишившиеся родных, крова и родины беженцы искали утешения в христианстве, а не в кумирнях. После расстрела на площади Тяньаньмэнь пекинские студенты положили в карман маленькие издания Нового Завета. Рассуждения о духовном вакууме как о характерном явлении, сопровождающем разрушение тоталитарного общества, стали для России общим местом. Однако не надо забывать, что мы получили свободу этот вакуум заполнять. А уж кто как это делает – другой вопрос. В Китае же такой свободы до сих пор нет.

Трудно говорить об адекватной статистике религиозных процессов в КНР. Даже официальные данные за 1987 г. впечат-

ляют – более 50 млн членов различных христианских общин и более 80 тыс. храмов и молельных домов. В нынешних условиях оказывается, что закона, запрещающего иностранцам и тайваньцам заниматься миссионерской деятельностью в КНР, уже недостаточно для подчинения религии государственному контролю. Электронные СМИ, действующие на Тайване, в Южной Корее и США, доносят христианскую проповедь (в исполнении различных деноминаций) до самых глубинных районов страны. Помню, как меня поразила кирха, отделявшая горный даосский монастырь от мечетей Синина, столицы провинции Цинхай. Есть сведения о большом числе христиан среди национальных меньшинств далекой южной провинции Юньнань.

Сказанное вызовет раздражение у либерального читателя: Китай никогда не был и не будет христианской страной. Это царство синкретизма, в лучшем случае буддизма, – общество религиозное в большей, может быть, степени, чем секуляризованное западное, – но совершенно далекое от христианства. Что же, в сказанном есть доля правды. Но не будем забывать о том, что современное китайское общество на материке – это общество несвободное, грубо атеистически стерилизованное, духовная тюрьма людей, истощенных цепью испытаний: мучительными попытками строительства коммунистического рая, кровавыми муками «культурной революции», миражами дэнсяопиновского бюрократического обновления. Время духовных поисков для них еще только наступает. Там, где китайцы свободны – в Гонконге, на Тайване, в рассеянии – они имеют возможность знать о христианстве, и оно значит для них неизмеримо больше, чем для соотечественников на материке. Хотя и оттуда, из внутренних районов, приходят вести о многотысячных паломничествах к местам, почитаемым китайскими католиками.

К вопросу о праве знать и желании узнать. Вернемся в прошлое. Откроем любую советскую книжку по китайской истории конца XIX в., например опять же о Сунь Ятсене. Узнаем о просветительской роли Ван Тао и газеты «Ваньго гунбао» (萬國公報). Там говорится о распространении современных политических, экономических, естественнонаучных знаний и пр. Да, все правда, но газета эта была миссионерская, в основе деятельно-

сти ее издателя, американца Я. Аллана, было стремление как можно шире распространить в Китае христианские идеи. Газета была открыта для диалога с идеяными противниками, чьи письма также публиковались. Таким образом, в основе была проповедь. В контексте такого диалога ее услышали многие. Итак, модернизация Китая неотделима от утверждения христианских ценностей.

Для наших марксистов весьма животрепещущим, наверное, был такой вопрос: считать ли христианство Сунь Ятсена достойным внимания, или, точнее сказать, истинным? Получив образование в миссионерском колледже, он, между прочим, остался преданным новой вере до конца жизни. После смерти «отца государства» сохранилась его обширная богословская библиотека. Несмотря на сильнейшую оппозицию в Гоминьдане и давление советских инструкторов, Сунь Ятсен оставался христианином. Китайцы долго ломали голову: в чем причина? По мнению знаменитого дипломата Цзян Тинфу, в глазах Суня христианство было той силой, которая могла помочь Китаю достойно встретить новую эпоху. Мы не найдем здесь мистицизма (хотя во время лондонского заточения он и укреплялся молитвой): Сунь Ятсен принял веру западных людей, «религию передового общества». Его восхищали трудолюбие миссионеров, их верность своему делу. Вот если бы китайцы так же были преданы революции, говорил он. Как отмечал гонконгский исследователь Чжан Лишэн, правильное понимание идей Сунь Ятсена возможно только в том случае, если политические теории рассматриваются сквозь призму богословия, поскольку «отец государства» стремился решать все проблемы строительства нового Китая при помощи христианского вероучения<sup>4</sup>.

Христос как лозунг национального спасения – это не личное достояние Сунь Ятсена. Пролистаем биографический словарь республиканского Китая и обнаружим множество христиан среди его современников (Сюй Цянь, Ма Сянбо и др.). Большинство из них – сторонники «социализации» Евангелия, ратовавшие за признание революционерам мессианского статуса (политическое богословие). Многочисленные выпускники миссионерских школ, ставшие впоследствии революционерами, совершили «иудейскую ошибку», подобно фарисеям евангельских времен, ожидавших

Мессию как земного царя и посчитавших проповеди Христа как путь к установлению земного царства.

Однако это не было чистой конъюнктурой, иначе зачем было бы значительной части китайской интеллигенции бороться за создание никак не связанной с иностранцами китайской церкви (или церквей) по следам «движения 4 мая»? Постепенно наступает разочарование в возможности трансформировать политическую реальность религиозными средствами. Но сохраняется вера в индивидуальное спасение, она становится сильнее, чем прежде. Мы много читаем о китайских реформаторах первой половины XX в. – борцах за профессиональное образование, права человека, сельскую реконструкцию и тому подобное, однако мы очень мало знаем о многочисленных кружках и общинах, члены которых стремились строить свою жизнь на основе евангельских заповедей и видели именно в этом путь к возрождению своей страны.

К концу 1940-х гг. окончательный выбор был уже сделан, христианами остались те китайцы, которые готовы были идти за свою веру на смерть и мучения. Вскоре во время гражданской войны, а потом в коммунистических тюрьмах и лагерях им представилась такая возможность. Об этих людях известно немного. Тысячи страниц посвящены издевательствам Мао Цзэдуна над Лю Шаоци во время «культурной революции» (оба деятеля в принципе принадлежали к одной команде и друг друга стоили), но крайне мало известно о подвиге китайских христиан, томившихся в концентрационных лагерях, епископах, десятилетиями сидевших в одиночных камерах без света, о замученных пытками и издевательствами.

Нас попытаются убедить в том, что цвет китайской нации (с чьей точки зрения?) всегда решительно отвергал Евангелие, и предложат прочесть многочисленные пересказы антихристианских писаний, хотя бы Чэнь Дусю или Чжан Тайяня, личностей с достаточно различными политическими взглядами, но едиными в отрицании христианства, а также в отсутствии хоть сколько-нибудь грамотного представления о содержании этого вероучения. Например, Чэнь Дусю отказывался признать христианского Бога всеблажим (потому что Бог допускает существование

зла), а евангельские чудеса он объявил неподдающимися научной верификации, а потому ложными<sup>5</sup>. А вот Чжан Тайянь не мог постичь, почему Бог «не создал таких тварей, которые бы не нарушили приказа», т.е. не впали бы во зло. Оба китайских мыслителя сталкиваются с проблемой свободы, и она остается для них неразрешимой. Трагедия людей революции: они не могли понять, что выбор человека (как образа и подобия Божия) в пользу добра может быть только личным и добровольным. В своей критике христианства Чжан Тайянь не двинулся дальше примитивного сайентизма, характерного для периода всеобщей увлеченности «наукой и демократией». Так, он много мучился с проблемой существования Бога во времени, не допуская и мысли, что время тоже сотворено<sup>6</sup>.

Христианство раздражало, поскольку китайские патриоты-националисты не могли принять того факта, что истина пришла в Китай извне. Отсюда бесконечные попытки «китаизации» – и в прошлом, и ныне, в Гонконге и на Тайване, где интенсивно обсуждается путь укоренения христианства в местной почве (бэньсэхуа – 本色化). Возникло течение, называющее себя «китайским христианским богословием». А конечным продуктом этого процесса стали многочисленные харизматические секты агрессивного типа, вроде «церкви дома собраний» Уитнесса Ли, получившей распространение даже в России и странах Восточной Европы.

Ограничиться идеологической ксенофобией как основным поводом для ненависти китайцев к христианству было бы неправильно. Нельзя забывать, что антихристианские движения в Китае черпали силы из еще более грязных источников. Сначала это было языческое сопротивление, описывавшееся в марксистской историографии как справедливый подъем национально-освободительной борьбы. Здесь ненависть к иностранцам логически требовала уничтожения и миссионеров вместе с их женами и малолетними детьми. В 1919 г. антиимпериалистическое движение опять приобрело антихристианский оттенок. Патриотическое сознание чувствовало себя оскорблённым не только повсеместным присутствием держав и привилегиями, которыми те пользовались, но и религиозным «засильем» европейцев. В

общем потоке подверглись осуждению и христианские школы и университеты, и больницы, и приюты. Конечно, масла в огонь подливали большевики, внесшие через свою агентуру дополнительный импульс в антихристианское движение. Но и китайцы, причем часто далекие от коммунизма, не отставали. Например, будущие лидеры Младокитайской партии – Цзэн Ци и Ли Хуан, получившие образование в иезуитском университете, всю жизнь рьяно выступали за ликвидацию миссионерских школ.

В целом видится поразительная преемственность, идущая от ихэтуаней к коммунистам. И те и другие, например, с удивительным единодушием настаивали на том, что в христианских приютах китайские младенцы подвергались кощунственным надругательствам. В противовес этой клевете, к сожалению, выдвигалась лишь такая альтернатива – оставить подкидышей умирать на улице.

Между тем и современное образование, и современное здравоохранение, и современная гуманитарная наука в Китае в первой половине XX в. формировались при самом непосредственном участии миссионеров. Доля специальных и высших учебных заведений, созданных христианами в Китае, просто поразительна – от 12 до 20% в 1920–1940 гг. (Все сказанное в основном касается успехов западных миссионеров, чье усердие в большинстве случаев получало существенную финансовую поддержку из-за границы.) Нет оснований отрицать и современную модернизирующую роль христианства в китайском обществе.

Нужно заметить, что среди христиан Китая стремление к объединению и самостоятельности от иностранных проповедников наблюдалось уже в 1920-е годы. В 1924 г. был образован Китайский комитет по продолжению христианской проповеди, а в 1927 г. пресвитериане, конгрегационалисты и некоторые другие объединились в организацию под названием Церковь Христа в Китае. Тогда, казалось, удалось преодолеть протестантский деноминационизм и прийти к определенному единству. Нельзя не учитывать, что такой консолидации способствовали и антиимпериалистические настроения. Коммунисты лишь стимулировали дальнейшую централизацию (в 1980 г. образовался Китайский христианский совет).

Отличительной чертой независимого китайского богословия в начале XX в. стало нарастание рационализма. На волне всеобщей веры в «науку и демократию» требовалось примирить веру и данные жизненного опыта. Результатом стал модернистский подход, характеризующийся крайне критическим отношением к Библии и рассматривающий христианство исключительно как этическую систему. Наиболее яркими представителями такой позиции были Чжао Цзычэн и Се Фуя.

Судьба трудов наших православных миссионеров несколько иная. Россия менее всего интересовалась успехами христианской проповеди в Китае. Удивляться нечему, ведь в правительственные кругах Православие рассматривалось многими как досадный анахронизм. Российской Духовной Миссии неоднократно получала указания «не высовываться», а последнего предреволюционного ее главу – епископа Переяславского Иннокентия (Фигуровского) – российские дипломаты на дух не переносили именно из-за его миссионерского рвения. На фоне запретительной политики светского начальства достижения православных проповедников в Китае выглядят просто потрясающе. Об истории миссии уже написано достаточно много, поэтому коснусь только одного аспекта духовно-синологической (если можно так выразиться) деятельности. Помимо переводов Нового Завета (нескольких) и многочисленных вероучительных произведений, на китайском языке были опубликованы тексты воскресного богослужения Октоиха (Осмогласника) и последования двунадеятых праздников. Была выполнена редкая по сложности задача по переводу текстов, представляющих собой лучшие образцы литургического творчества Православной Церкви. Труд этот тем более был сложен, что вновь создаваемые китайские тексты должны были соответствовать требованиям науки церковного пения, ибо в большинстве своем исполнялись хором (китайский архиерейский хор Успенского монастыря в Пекине пользовался особой известностью).

Трудами многих советских чиновников было сделано все, чтобы уничтожить самую память о проповеди Православия в Китае. Когда на территорию миссии в Пекине перебиралось посольство СССР, на дворе пылали костры из книг. Храмы были

разрушены, мощи святых угодников и могилы православных людей осквернены. На протяжении десятилетий считалось (к счастью, ошибочно), что ничего не сохранилось. Ныне, когда разные христианские конфессии рассматривают вопрос о создании единого согласованного китайского текста Библии, когда Православие постепенно возрождается в Китае, Гонконге и на Тайване, — чрезвычайно важно использовать переводческий опыт членов Российской Духовной Миссии. В литературе Российская Духовная Миссия упоминается так же, как Пекинская Православная Миссия, Российская Православная Миссия в Пекине, Пекинская Духовная Миссия. В нашей книге мы взяли одно из ее названий — Российская Духовная Миссия. Для обозначения конкретных групп православных миссионеров, в разные годы находившихся в Китае в составе Миссий, последним давались порядковые номера, например 12-я или 18-я.

В последнее время китайское ученое сообщество уделяет все больший интерес обобщению опыта христианства в целом. Важную роль в этом играет Институт китайско-христианских исследований в Гонконге (его китайское название имеет несколько иной смысл — *Ханьюй цзидуцяо вэнъхуа яньцзюсо* — 漢語基督教研究所 — Институт китаеязычной христианской культуры). Институт создан в 1995 г. на базе миссионерского центра Даофэншань, образованного в 1930 г. усилиями норвежского китаеведа Карла Рейхельта. Директор института, знаменитый ученый Лю Сяофэн, поставил задачу создания «китайского богословия» самими китайцами, но при посредстве углубленного изучения всех направлений мировой христианской мысли. Уже вышли в свет перевода произведений православных, католических и протестантских богословов (Китайская научная библиотека христианской мысли имеет около 50 томов). Институт также стремится к тому, чтобы изучение христианства вошло в программы обучения университетов КНР как одна из гуманитарных дисциплин.

Предполагается, что исследовательские работы китайской интеллигенции из КНР (именно ее представителей привлекают для выполнения переводов) приведут к повышению интереса к христианству, к его переосмыслению и контекстуализации в рамках современной культуры коммунистического Китая. Ко-

нечно, на первый план выдвигается культурологический аспект, что объяснимо страхом отвержения как следствия и длительной антихристианской традиции, и фобии пекинского режима в отношении активно действующих церковных организаций.

Таким образом, ошибочно полагать, что китайское общество не нуждается в христианстве. Оно просто еще толком не имело возможности о нем узнать. Сотрудники гонконгского института ставят скромную задачу: пусть христианство займет свое место рядом с конфуцианством, буддизмом и даосизмом. О правильности избранного ими пути можно спорить, но отрицать, что современный Китай только еще ждет правды о Христе, нельзя.

Историография христианства в Китае огромна, и ее описание — предмет особого исследования, достаточно упомянуть грандиозный, еще не завершенный исследовательский проект профессора Н. Стандарта из Лувенского университета<sup>7</sup>. Важно иметь в виду, что в последнее время появились исследования о современном положении дел. Прежде всего следует назвать работы А. Хантера и Чан Ким-квонга, а также Р. Мадсена<sup>8</sup>, посвященные протестантизму и католицизму в КНР сегодня.

В данной книге освещены отдельные, еще не достаточно изученные проблемы истории и современного положения христианства в Китае. Отдельное внимание уделено трудам Российской Духовной Миссии. Может показаться странным, что сюда включен и материал о секте «Фалуньгун». Между тем он иллюстрирует общую картину религиозной жизни современного Китая, где появляются новые религиозные движения, в том числе и христианские секты. Не только рассказать об истории, но и понять духовные искания современных китайцев — такова одна из задач автора.

## Глава I

### Христианство в Китае сегодня

Тему данного раздела скорее следовало бы назвать «Кто и как в Китае верит в Иисуса Христа?». Речь пойдет о положении в Китайской Народной Республике, где у власти находится коммунистическая партия и атеизм является государственной идеологией.

Практически сразу же после установления коммунистического режима китайскими властями были предприняты меры для того, чтобы установить контроль над верующими. Для этого традиционно использовалась структура партийно-государственного аппарата, называемая «единый фронт» (подразумевается сотрудничество между рабоче-крестьянскими массами и теми социальными слоями, которые рассматривались как пережитки старого строя и должны были быть привлечены к социалистическому строительству). Усилиями работников этого «фрона» и по указанию компартии в 1950-е годы были организованы Патриотическая ассоциация католиков и Патриотическое движение протестантских церквей Китая под названием *саньцзы* (三自), т.е. «три самостоятельности» – в сфере управления, самообеспечения и проповеди. Задача состояла в том, чтобы прервать все связи между китайскими христианами и иностранными религиозными центрами<sup>9</sup>. Сходную позицию власти занимали и в отношении Православия: к 1956 г. у Священного Синода Русской Православной Церкви не оставалось иного выхода, как предоставить автономию Китайской Православной Церкви<sup>10</sup>.

В 1950–1970-е гг. судьба христиан в Китае была печальной. Большинство иностранного духовенства и мирян-миссионеров были вынуждены уехать из страны. Многие подверглись репрессиям и погибли. Многочисленные идеологические кампании, кульминацией которых стала «культурная революция» 1966–1976 гг., привели к фактическому истреблению верующих, разрушению храмов и монастырей, уничтожению библиотек и архивов.

Для примера можно привести данные из биографии католического кардинала Игнатия Гун Пинмэя, который провел в одиночном заключении с 1955 по 1987 г., когда ему, 86-летнему старику, разрешили поехать умирать к родственникам в США.

Период реформ, начавшийся в Китае в 1978 г., принес некоторое облегчение для христиан. В ныне действующей конституции КНР упоминаются пять официально признанных религий: даосизм, буддизм, ислам, а также рассматриваемые как две разные религии католицизм (*тяньчжусуцзяо* 天主教) и протестантизм (*цидуцзяо* 基督教). Это означает, что те лица, которые согласны практиковать эти вероисповедания в рамках государственно признанных учреждений, не будут подвергаться преследованиям. Что касается Православия, то оно рассматривается как официально признанная религия только в Северо-Восточном Китае, Автономном районе Внутренняя Монголия и Синьцзян-Уйгурском Автономном районе, где предположительно проживают около 10 тыс. православных.

Замечу лишь, что в общих чертах проблема состоит в следующем: Китайская Автономная Православная Церковь не имеет ни одного епископа или священника. Несколько китайских студентов, обучающихся в Московской и Сретенской Духовных семинариях, если закончат курс образования и примут священный сан, еще должны будут решить проблему регистрации у местных властей в КНР. Большая часть православных храмов уничтожена. Многие используются не по назначению, например гигантский собор в Шанхае. В то же время известны случаи строительства новых церквей во Внутренней Монголии и Синьцзяне, но богослужения там совершают некому.

Государство в Китае требует от верующих соблюдения принципов «национального единства и патриотизма», что не устают подчеркивать китайские руководители самых высоких рангов. Здесь подразумевается, что последователей той или иной религии могут использовать в антигосударственных целях США и другие государства Запада, а также Китайская Республика на Тайване, которую Пекин не признает.

Существует несколько законодательных актов, которыми регулируется религиозная жизнь в КНР. Так, в 1994 г. был при-

нят указ Госсовета КНР № 144 «Правила, касающиеся религиозной деятельности иностранных граждан в Китае», а также указ № 145 «Правила, касающиеся мест религиозных собраний». Составленные под лозунгом защиты прав верующих эти административные акты на деле позволяют властям жестоко расправляться с любыми нежелательными проявлениями религиозности.

В связи с широкомасштабным распространением в Китае секты «Фалуньгун», учение которой основано на смеси буддийских и даосских элементов, постоянным комитетом Всекитайского собрания народных представителей, т.е. президиумом парламента КНР, в 1999 г. была принята законодательная резолюция «О запрещении еретических сект». В тексте содержится призыв к преследованию всех религиозных движений, которые государство считает опасными. Наконец, в 2000 г. вступило в силу толкование «Правил, касающихся религиозной деятельности иностранных граждан в Китае». Еще более жестко оговаривалось, что никто из иностранцев или жителей Тайваня, Гонконга и Макао не имеет права заниматься какой-либо религиозной деятельностью на территории КНР, если у него нет на то официальной санкции соответствующих органов.

Нужно понимать, что, помимо официальных документов, существует еще реальная административная практика, регулируемая секретными инструкциями и устными указаниями, отражающими «реальную политическую линию руководства». Так, запрещается посещать места религиозных собраний лицам до 18 лет (значит, крещение детей запрещено), членам партии и их родственникам, государственным служащим и членам их семей. Как отмечал сотрудник Отдела единого фронта ЦК КПК Ли Пинъе, «религиозная свобода в Китае предназначена для простых граждан, но никак не для коммунистов»<sup>11</sup>.

Китайская действительность свидетельствует о том, что многое из христианского вероучения является неприемлемым для властей, которые рассматривают некоторые богословские темы как основание для беспокойства в отношении национальной безопасности. Так, по сообщению Центра религиозной свободы при американском фонде «Фридом хаус», чиновники настаивают на том, чтобы духовенство, имеющее официальную

регистрацию, воздерживалось затрагивать такие темы, как Второе Пришествие Иисуса Христа и Страшный суд, сотворение мира, благодатные дары Святого Духа. Категорически запрещается осуждать аборты, а католикам еще и касаться тех частей катехизиса, где говорится о Папе Римском.

Католическая Церковь в КНР представлена двумя направлениями: официально признанным властями и демонстративно не подчиняющимся Ватикану (который, кстати, даже не имеет дипломатических отношений с Китаем, продолжая признавать Китайскую Республику на Тайване) и подпольной Католической Церковью, сохраняющей верность Святому Престолу. Последняя постоянно подвергается гонениям властей: многие католики (от кардиналов до мирян) находятся в заключении, незарегистрированные храмы разрушаются. Так, в деревне Линьцзяоань провинции Чжэцзян в 2000–2001 гг. на протяжении 18 месяцев власти трижды сносили один и тот же храм, а местные верующие его восстанавливали. Монастыри и монашеские ордена (запрещенные законом) – ликвидируются. По данным гонконгского католического Исследовательского центра Святого Духа ([www.hsstudy.org.hk](http://www.hsstudy.org.hk)), в КНР в настоящее время 12 млн католиков распределены по 138 епархиям. Там насчитывается 5 тыс. храмов и часовен. Данные по официальной и подпольной церкви представлеы таким образом: епископов соответственно 79 и 49, священников 1200 и 1000, монахинь 2150 и 1500, семинарий 24 и 10, семинаристов 1000 и 700. В некоторых епархиях, например в Фэнсянской, в северной провинции Шэньси, вообще нет официальной церкви, а есть только подпольщики.

Двухтысячный год стал рубежом в китайско-ватиканских отношениях. Несмотря на успешно продвигавшиеся переговоры об установлении дипломатических связей, Пекин решил провести церемонию поставления 5 епископов без согласия на то Рима. Это вызвало протест даже среди официальных католиков, которые все более склоняются на сторону Папы. Сто тридцать преподавателей и учащихся Пекинской семинарии отказались присутствовать на хиротонии. Двое из кандидатов в архиереи уклонились. Тем не менее, власти достигли поставленной задачи, несмотря на резкие заявления Ватикана.

1 октября 2000 г., в День памяти покровительницы миссионеров Св. Терезы из Лизье, Папа Римский причислил к лику святых 120 католических мучеников, пострадавших за веру в Китае в период 1814–1930 гг. Среди них 87 китайцев и 33 иностранных проповедника. Власти КНР заставили Пекинского епископа Фу Тешаня заявить, что святые эти фальшивые, а канонизация – откровенное оскорбление китайского народа. Дело в том, что в последнее время коммунистические власти всемерно пропагандируют восстание ихэтуаней (имевшее место в начале XX в. и носившее яркую антихристианскую окраску) как истинно патриотическое, антиимпериалистическое движение. Отсюда неприятие католической канонизации, которая к тому же совпала с Днем национального праздника КНР. С подозрением относятся в Пекине и к 222 православным мученикам, пострадавшим от ихэтуаней и прославленным еще в начале XX в. в лике местночтимых святых.

Несмотря на трения, Рим пытался смягчить напряженность. 24 октября 2001 г. на конференции, посвященной 400-летию прибытия в Китай знаменитого католического миссионера Маттео Риччи, Папа Иоанн Павел II попросил у китайцев прощения за все «прошлые и нынешние» неправды, причиненные им католиками. Пекин, однако, настаивал на деканонизации 120 католических мучеников, что вряд ли приемлемо для Ватикана. Следует учесть, что между официальной Католической Церковью КНР и Римом нет непреодолимого средостения. Конечно, коммунистических епископов не приглашают в Рим на Синод епископов, но информацию о его работе они получают. Многие новопоставленные епископы после хиротонии ездят в Ватикан каяться и принимаются в сущем сане. В последнее время в определенных католических кругах, особенно в США, пропагандируется идея реального духовного единства Католической Церкви в КНР, которая оказалась заложницей коммунистического режима. Бюллетень Китайского католического бюро в США «Чайна черч куортрели»<sup>12</sup> активно призывает не противопоставлять более официальную и подпольную церкви друг другу, ожидая, когда время уврачует существующее разделение.

Что касается протестантов, то здесь гораздо меньше ясности, чем с католиками. Это связано и с тем, что часть протестантов являются прихожанами незарегистрированных приходов, так называемых домашних церквей, а также с тем, что многие верующие не имеют возможности принять крещение из-за нехватки пасторов. Мы располагаем данными 1997 г., дающими значительный разброс в цифрах, от 9,8 млн до 13,7 млн человек. Большая часть протестантов проживает в центрально-восточных провинциях Аньхуэй, Хэнань, Цзянсу и Чжэцзян, а также в южной Юньнани, где очень много верующих среди национальных меньшинств. По сообщению гонконгского протестантского центра новостей «Эмити» ([www.amityfoundation.org](http://www.amityfoundation.org)), рост протестантских церквей в КНР начался в 1970-е годы. Официальные данные провинции Цзянсу дают 125 тыс. верующих в 1985 и 900 тыс. в 1995 г. О жизни протестантов в Китае можно судить по следующей статистике: 70 процентов верующих – женщины, число церквей – 12 тыс., молельных домов – 25 тыс., пасторов – 1500, семинарий – 17 (примерно 3 тыс. выпускников с 1980 г.), тираж распространенных Библий на китайском языке – более 20 млн экземпляров.

Необходимо подробнее остановиться на таком явлении, как «домашние церкви», которые в КНР имеют весьма широкое распространение. Об их реальной численности судить довольно трудно, поскольку люди часто вынуждены соблюдать конспирацию, чтобы не попасться органам общественной безопасности. В США сектантская «церковь дома собраний», лидером которой многие годы был ныне покойный Уитнесс Ли, утверждает, что численность верующих в «домашних церквях» достигает 100 млн человек. Скорее всего, это преувеличение. Кроме того, необходимо учитывать, что прихожанами «домашних церквей» становятся люди из самых разных категорий верующих. Это и евангелисты, и ортодоксальные протестанты (о чем можно судить по документу – «Исповеданию веры домашних церквей Китая», подписанному их лидерами в Северном Китае в ноябре 1998 г.), и сектанты самых разных направлений, в том числе и группировки, фактически отвергшие Христа ([www.Chinaho-usechurch.org](http://www.Chinaho-usechurch.org)).

Необходимо объяснить, почему ортодоксальные протестанты (наиболее активные в провинциях Аньхуэй, Хэнань, Хэбэй и Шаньдун) отвергают так называемый патриотический протестантанизм. Для этого достаточно обратиться к писаниям бывшего ректора главной протестантской семинарии Цзиньлин в Нанкине – епископа Дин Гуансюня. Он полагает, что «Христос – это Великий Учитель нравственности и Социальный Реформатор». Епископ настаивает на том, что религиозное мировоззрение совершенно антинаучно, а оттого и ошибочно, при этом он замечает: нельзя полностью отрицать, что религия – это опиум. Для Дин Гуансюня Библия является древней устаревшей книгой; атеисты – достойными уважения вождями народа; вера в Бога равна вере в китайский социализм<sup>13</sup>.

Для епископа Дина важно богословие, соответствующее социалистическому обществу. Он полагает, что дары благодати могут быть получены не только в Церкви, но и за ее пределами от «космического Христа». Присутствует и уверенность в том, что и китайское, и мировое христианское богословие должно обогатиться, впитав дары китайской национальной культуры<sup>14</sup>. Лидеры «домашних церквей» решительно выступают против экуменистического движения и Всемирного совета церквей, решительно осуждают новые секты, получившие распространение в Китае, а также заявляют, что в условиях современного упадка нравственности и духовности в мире следует ожидать нового религиозного подъема именно из Китая и Кореи. Несколько слов надо сказать о новых сектах, получивших в КНР широкое распространение и иногда ассоциирующихся в представлении внешнего мира с «домашними церквями». Возникновение большинства наиболее активных сект связано с деятельностью «церкви дома собраний» или «местной церковью» Уитнесса Ли (она действует и на территории России, распространяя через издательство «Живой поток» огромными тиражами литературу своих основателей Уочмана Ни и Уитнесса Ли, а также искаженный «восстановительный» перевод Нового Завета). Вероучение этой секты является собой целый букет ересяй, о чем будет подробнее рассказано в соответствующем разделе данной книги.

Уитнесс Ли (или Ли Чаншоу) в 1980-х гг. побывал в КНР и весьма деятельно вербовал там сторонников, пока не был выслан властями обратно в США. Необходимо указать, что основанное в 1920-х гг. Уочманом Ни движение «местных церквей» сохранилось в подполье все годы коммунистического владычества и получило новый импульс через поддержку (в том числе и финансовую) Уитнесса Ли и его американских и тайваньских последователей. Движение почитателей Уитнесса Ли стало быстро расти, они получили прозвище «крикунов» *хуханьпай* (呼喊派), поскольку во время молитвы они истощно выкрикивают имя Иисуса Христа, слова «аминь» и «аллилуя», а также набор цитат из Священного Писания. Секта верит в сотворенность Сына Божия и исповедует модализм.

Испугавшись быстрого роста секты, центральное правительство еще в 1983 г. приказало ее уничтожить, но безуспешно. Секта существует и по сей день. Весной 2001 г. был арестован житель Гонконга Ли Гуанцян за попытку контрабандой ввезти в КНР 33 тыс. экземпляров «восстановительного» Нового Завета. По всей видимости, к сторонникам Уитнесса Ли относятся также «всеохватывающая церковь» *цюаньфаньвэйцзюо* (全範圍教), основатель которой Сюй Юнцзэ был репрессирован и находился в тюрьме, а также «южнокитайское движение домашних церквей». Его лидер Гун Шэнлян был приговорен к смертной казни, которую ему заменили на пожизненное заключение<sup>15</sup>.

На основе секты «крикунов» возникло несколько новых образований, которые можно объединить определением «китайская христовщина». С 1987 г. часть сектантов объявили богом самого Уитнесса Ли (их китайское название «вера в господа Чаншоу» *чаншоу чжусцзяо* – 常受主教). Сам он неоднократно отрекался от своих почитателей, но секта не прекратила своей деятельности. Более того, на ее основе в 1995 г. возникло новое образование «административный центр диаконии в Китае» *яжунго дату синчжэн чжисиичжсань* (中國大陸行政執事站). Подразумевалось, что центр управления миром находится в Калифорнии, там, где штаб-квартира «церкви дома собраний», а все сектанты в Китае образуют местный центр церковного служения. Важным отличительным признаком этого сектантского течения стало раз-

вление сложной внутренней иерархии и обожествления руководителей. В распространявшихся листках содержались призывы к свержению коммунистического режима как власти сатаны и установлению Царства Божьего. По недавно обнародованным секретным сведениям, полученным из КНР, число последователей секты составляет более 200 тыс. человек ([www.christian ty. com](http://www.christian ty. com)).

Некоторые бывшие «крикуны» поспешили объявить себя божествами и создать собственные объединения: в 1988 г. У Янмин основал секту «поставленный царь» бэйливан (被立王). Он очень упорно проповедовал свое учение, несмотря на бесконечные аресты и неоднократное тюремное заключение в 1986–1996 гг. У Янмин заявил, что заменил собой Иисуса Христа и готов вести верных к вечности в условиях, когда грядут бедствия и 60% населения Земли погибнет ([www.china101.com](http://www.china101.com)). От «поставленного царя» в 1993 г. отделился некто Лю Цзяго, который основал «религию бога отца» чжусинъцзяо (主神教), коим себя и объявил. Секта получила распространение по всей стране и за период до 1997 г. провела 5 всекитайских соборов. Властей более всего беспокоило то, что пасторы и верующие официальной протестантской церкви с большим сочувствием относились к антикоммунистическим призывам и эсхатологическим прогнозам Лю Цзяго.

Существует еще секта «дух- дух» линлинцзяо (靈靈教), основатель которой Хуа Сюэхэ объявил себя «восплещенным христом». Он был арестован, но вышел на свободу, и секта продолжает активно развиваться. К китайской «христовщине» относится также «общество учеников» мэнътухуэй (門徒會), их предводитель Цзи Саньбао также объявил себя «христом божиим». Назовем еще секту «воплощенного логоса» жоушиэнъ чэндао (肉身成道), основатель которой Ма Шичжэнь происходил из пресвитерианской среды, а потом объявил себя «сыном божиим». После его смерти сектой управляют два его последователя, которые присвоили себе титул «Адама и Евы последних времен». Молитвенные собрания носят характер бурных радений. Во всех проявлениях современной жизни они видят результаты действия сатаны и стремятся обособиться от внешнего мира.

Очень мощной и до сих пор не раскрытыми властями является организация секты «восточная молния» дунфан шаньдянь

(東方閃電; другое ее название «группировка семи духов» цилин- пай 七靈派), появившаяся в начале 1990-х гг. Ее возглавляет женщина по фамилии Дэн, ее имя неизвестно, поскольку она находится в подполье. Вероучение состоит в том, что время Библии закончилось, теперь откровение идет с Востока и его несет людям она – «женщина-христос». Поскольку Дэн начинала свою карьеру среди «крикунов», то она также склонна к монархианскому модализму. Секта широко распространена по всему Китаю (более 300 тыс. последователей), а также в китайской диаспоре в США и Канаде. Огромными тиражами издаются записи бесед Дэн, которая утверждает, что уже наступило «ее тысячелетнее царство». Радения секты состоят в непрестанном прославлении имени богини и чтении ее писаний.

По имеющимся данным, на протяжении 1990-х и в начале 2000-х гг. китайские органы общественной безопасности вели непрестанную борьбу с неподконтрольными религиозными объединениями как католическими и протестантскими, так и сектантами. О степени интенсивности преследований можно судить по примерной статистике репрессий в отношении «домашних церквей» за 1983–2001 гг., обнародованной в Интернете на сайте [www.religiousfreedomforchina.org](http://www.religiousfreedomforchina.org). За это время арестовано 25354 человека, приговорены к тюремному заключению – 4077, замучены в заключении – 130. Цифры эти получены в результате неофициальных обследований, однако отражают общую тенденцию, заключающуюся в жестком подавлении всякого религиозного движения, чье учение не согласуется с политикой компартии.

## Глава II Новая китайская секта «Фалуньгун»

К сожалению, сведения о практике и вероучении различных новых христианских сект в Китае весьма фрагментарны и скучны, что объясняется, с одной стороны, их подпольным существованием, с другой – неспособностью китайских правоохранительных органов (главных исследователей вопроса) адекватно осветить проблему. В связи с этим мне представляется уместным предложить анализ вероучения секты «Фалуньгун». Хотя она и не имеет никакого отношения к христианству, однако позволяет получить некоторое представление о религиозной жизни современного Китая.

На протяжении последних нескольких лет в Китае произошли события, связанные с сектой «Фалуньгун» (法輪功). Власти предприняли массированную атаку на эту религиозную организацию, подвергнув ее членов сурвым репрессиям. Здесь предпринята попытка в самых общих чертах выяснить суть вероучения и практики «Фалуньгун», а также проанализировать причины жесткого конфликта между властями и этой сектой.

Название секты состоит из двух частей. Первая – *фалунь* (法輪) – взята из буддийской терминологии и означает «колесо закона» Будды (дхармачакра). По-китайски «фа» значит буддийский, а «лунь» – диск, круг, колесо, вращение, что восходит к индуистскому понятию «чакры» (космического закона), а также к йогическому представлению о чакрах как неких энергетических центрах организма. Одно из китайских названий Будды – *Луньван* (輪王), т.е. «вращающий колесо царь закона»; этим же словом обозначается чакравартины – мифические вселенские правители, подготавливающие мир к приходу Будды. Вторая часть – *гун* (功) – имеет непосредственное отношение к древней китайской психотехнической традиции даосского направления. Сам по себе иероглиф *гун* среди прочего означает «достижение», «подвиг», «действие», «эффект», «мастерство» и т.п. В традици-

онной китайской философии слово *ци* (氣) понимается как универсальная субстанция вселенной, как наполнитель человеческого тела, связанный с кровообращением, а также как проявление психической деятельности<sup>16</sup>. Слово *цигун* (氣功) означает целый ряд разнообразных традиционных систем, в основном даосского происхождения, направленных на внутреннее оздоровление путем медитации и дыхательных упражнений. Важную роль при этом играет представление о единстве человека и космоса, микрокосма и макрокосма.

В настоящее время в Китае имеется большое число различных школ *цигун*. Коммунистические власти допускали их существование как разновидности традиционной дыхательной гимнастики. Более того, *цигун*, наряду с препаратами традиционной китайской медицины и иглоукалыванием, всегда рекламировался, в том числе и за границей, как одно из достижений древней китайской культуры. Мистический аспект всегда старательно отделяли, указывая что достаточно лишь принимать соответствующие позы и следить за ритмом дыхания, чтобы достичь оздоровления. Публичные выступления мастеров *цигун*, ложившихся под железобетонные перекрытия или поднимавших грузовик, рассматривались как разновидность китайского цирка.

И вот в 1992 г. появляется новая школа «цигун», называющая себя «Фалуньгун». Основателем ее стал некто Ли Хунчжи (李洪志), уроженец городка Гунчжулин, что в уезде Хайдэ провинции Цзилинь в Северо-Восточном Китае. Он родился 7 июля 1952 г., однако позднее, стремясь приобрести дополнительный авторитет среди последователей, изменил дату своего рождения таким образом, чтобы она по лунному календарю совпала с праздником дня рождения Будды. Биография Ли Хунчжи ничем не примечательна: учился в средней школе, в 1970-е годы работал на армейской конюшне, потом стал трубачом лесной полиции. С 1982 по 1991 г. состоял в службе безопасности в одной из продовольственных компаний города Чаньчуня. С мая 1992 г. начал проповедовать свое учение, утверждая, что в течение многих лет тайно обучался у буддийских и даосских учителей. Официальная китайская пропаганда, очевидно опираясь на данные расследования спецслужб, утверждает, что Ли Хунчжи начал

практиковать *цигун* только в 1988 г., немного освоил два стиля этой гимнастики (*цзюгунбагуагун* – 九宫八卦功 и *чаньмигун* – 禅迷功), а также соединил их с элементами тайского национального танца, с которым познакомился во время поездки в Таиланд. Практика «Фалуньгун» помимо «духовных упражнений» включает в себя и гимнастические. Это пять комплексов, которые носят названия: «Будда растягивает тысячи рук», «Стоящая свая «Фалунь»», «Пронизывание двух полюсов», «Небесный круг «Фалунь» и «Усиление чудотворства»<sup>17</sup>.

На самом деле попытки китайских властей представить Ли Хунчжи как малограмотного авантюриста<sup>18</sup>, которым он скорее всего и является, никак не проясняют суть дела. Ведь к тому моменту, как правительство начало подавлять секту, она имела 39 отделений в различных городах Китая, 1900 учебных центров и 28 тыс. «первичных организаций»<sup>19</sup>. Таким образом секта «Фалуньгун» достигла такой популярности, что численность ее последователей уже составляет миллионы? Более точную цифру привести трудно: Ли Хунчжи говорит о 100 млн, китайские власти – о 2–3 млн. Поскольку один намеренно завышает данные, а другие их занижают, истина, видимо, находится посередине.

Очевидно, что причины распространения «Фалуньгун» в КНР коренятся в современном состоянии китайского общества, точнее, появление секты вполне соответствовало, как любят говорить в Китае, духу времени *чаолю* (潮流). Осуществлявшиеся китайской компартией реформы на протяжении многих лет преследовали цель обеспечить поступательное экономическое развитие и модернизацию и в то же время сохранить монополию КПК на политическую власть, в частности при посредстве жесткого идеологического контроля. Однако результаты не вполне соответствуют ожиданиям. Диспропорциональное развитие различных регионов страны, коррупция, рост безработицы в городах и скрытой безработицы в сельской местности и многие другие факторы вызвали к жизни настроения недовольства, широко распространенные и укоренившиеся в самых разных социальных слоях. Частичная девальвация ценностей официальной идеологии и кровавое подавление всех попыток добиться минимальных политических свобод привели многих к разочарованию в общественной жизни.

Поиски разрешения жизненных конфликтов стали постепенно смещаться в сферу мистических исканий, но не в рамках официально признанных религий. Существующие в КНР религиозные организации (вне зависимости от вероисповедания) строго контролируются властями, не имеют разветвленных общенациональных структур и не пользуются доверием большинства населения. И тут появляется «учение», внешне основанное на официально признанной оздоровительной практике *цигун*. Значит, оно может распространяться в различных кругах общества. Вовлечение новых последователей может происходить постепенно. Поначалу желающие «просто оздоровиться» с течением времени осваивают и религиозное учение, начинают систематически «изучать» тексты «Фалуньгун», поклоняться «Учителю» и пр. Постепенно в обществе распространяется информация о «чудесных исцелениях», и волна новых членов начинает активно прибывать в ряды секты. Так оживает многовековая традиция тайных обществ и сект, время от времени возникавших в Китае и представлявших серьезную угрозу власти.

В современных условиях привлекательность «Фалуньгун» для рабочих, крестьян, рядовых служащих, пенсионеров оказалась в следующем: 1) полная дискредитация компартии вызвала потребность присоединиться к какой-либо иной патерналистской организации, чтобы не чувствовать себя брошенным на произвол судьбы; 2) внешне оздоровительный и внутренне скрытый религиозный характер секты делал ее в глазах людей вполне безопасной: это не какая-нибудь оппозиционная политическая партия; 3) в атеистическом обществе понятным успехом пользовалась секта, наряду с мифами применяющая и некоторые научообразные аргументы; 4) живущие в отчаянных условиях, разочаровавшиеся в реформах миллионы людей ухватились за идею грядущего краха вселенной как за спасительную соломинку: нет нужды более заботиться о повседневных проблемах, главное – стремиться к правильному переходу в новый мир, который будет воссоздан после катастрофы.

Первоначально Ли зарегистрировался при Китайской ассоциации по изучению *цигуна*, однако вскоре был вынужден покинуть ее ряды, поскольку религиозная концепция «Фалуньгун» не

вписывалась в рамки материалистической идеологии официозной организации. Надо полагать, что к 1998 г., когда Ли Хунчжи переехал в Нью-Йорк, отношения между сектой и властями стали уже достаточно напряженными, а изобретатель «Фалуньгун» накопил достаточно средств, чтобы продолжать руководить своими последователями из-за границы, не опасаясь репрессий.

Сведения о теории и практике «Фалуньгун» распространялись в Китае в виде книг, компакт-дисков, видео- и аудиокассет. Пока Ли Хунчжи жил в Китае, он много путешествовал по стране, проводя платные тренинги и выступая с лекциями. Власти объявили, что совокупный доход, полученный руководством секты, составил около пяти с половиной миллионов долларов<sup>20</sup>. О размахе, с каким было поставлено дело, можно судить хотя бы по тому, что к концу 1999 г. полицией было конфисковано около десяти миллионов экземпляров книг и прочих печатных материалов «Фалуньгун»<sup>21</sup>.

Рост числа сторонников «Фалуньгун» с течением времени стал беспокоить китайские власти, особенно в связи с тем, что практиковать начали многие члены компартии, а также руководящие работники государственных учреждений и военные. Как отмечает профессор Университета штата Пенсильвания Ж. де Лиль, массовое вступление коммунистов в секту является признаком очевидного падения партийной дисциплины и общей дестабилизации внутриполитического положения<sup>22</sup>. Руководству КПК стало ясно, что на горизонте появился противник, гораздо более страшный, чем «буржуазные либералы», поскольку в отличие от последних пользуется многомиллионной поддержкой населения. В печати стали появляться критические статьи, в которых «Фалуньгун» квалифицировался как «еретическая секта» (邪教 – *сецзяо*)<sup>23</sup> и как «культ».

В ответ на это секта прибегла к молчаливым демонстрациям в 1998 г. рядом с телекентрами, подвергавшими их критике, потом в Тяньцзиньском педагогическом университете<sup>24</sup> 22 апреля 1999 г. и, наконец, в Пекине. Наиболее заметно адепты «Фалуньгун» проявили себя 25 апреля, когда около 10 тыс. человек выстроились живой цепью вокруг заветного центра коммунистического владычества – правительственный резиденции Чжуннаньхай. На политической арене резко и неожиданно появилась органи-

зованный сила, решившаяся противопоставить себя тоталитарному режиму. Секта продемонстрировала исключительно высокую способность к эффективной мобилизации своих членов. Именно к этому в свое время стремился Ли Хунчжи, создавая первичные ячейки «Фалуньгун» на местах. Современные средства связи – электронная почта, факсимальные сообщения и телефон – позволили обеспечить практически немедленное исполнение приказов<sup>25</sup>.

Официальная реакция на такую дерзость не заставила себя долго ждать. Буквально через несколько дней развернулись репрессии против секты и ее членов по всей стране. Сектанты пытались сопротивляться: почти в 30 городах прошли их мирные демонстрации<sup>26</sup>. 22 июля 1999 г. секта «Фалуньгун» была объявлена вне закона за распространение ложных измышлений, журнальчество и подстрекательство к беспорядкам. На следующий день Ли Хунчжи попытался привлечь к конфликту внимание международных организаций и правительств других стран, но добился лишь того, что сам был 29 июля объявлен в розыск. Сотни, если не тысячи, сторонников секты попали на скамью подсудимых. Очень многие, по сообщению прессы, подверглись внесудебным мерам воздействия. Были изданы специальные распоряжения, категорически запрещавшие участие в секте членам компартии и чиновникам государственных учреждений.

Надо иметь в виду, что в настоящее время учение «Фалуньгун» уже получило распространение во многих странах мира, в первую очередь в США<sup>27</sup>. Эклектическая система Ли Хунчжи нашла благодарную аудиторию в обществах, прошедших обработку «뉴욕제이콥스키» концепциями. Сработала и коммерческая приманка быстрого и «чистого», «немедикаментозного» оздоровления с перспективой существенного продления жизни. Поэтому становится понятным, с какой легкостью удалось развернуть во многих странах кампанию в защиту секты. Что же касается позиции средств массовой информации, политических деятелей и «общественности», то она также была имплицитно предопределена. Ведь чувствительная для китайских властей тема нарушения прав человека является важнейшим инструментом давления Вашингтона на Пекин (который, к слову сказать, действительно сильно грешит в этой области), поэтому никто

даже и не стал подробно разбираться в сути дела. Последователи «Фалуньгун» были объявлены безвинными страдальцами.

Настроения Запада обеспокоили КНР, которая хотела бы понимания причин своих резких действий. О том, какое значение придает китайское правительство своей борьбе против «Фалуньгун», можно судить по тому, что на встрече в Окленде (Новая Зеландия) в сентябре 1999 г. председатель КНР Цзян Цземинь подарил американскому президенту Б. Клинтону книгу, в которой в самых нeliцеприятных тонах рассказывалось о деятельности секты<sup>28</sup>, что, надо полагать, не произвело впечатления на washingtonскую администрацию. 18 и 19 ноября 1999 г. палата представителей и сенат США приняли резолюцию, призывающую правительство КНР соблюдать права человека и не оказывать давления на «Фалуньгун». Одновременно с участием сторонников «Фалуньгун» в США, Австралии, Гонконге, на Тайване и других странах развернулась шумная кампания протестов, в средствах массовой информации и в Интернете появилось большое число сообщений о «незаконных преследованиях», но практически нигде не был сделан более или менее серьезный анализ того, что же собой представляет эта секта на самом деле<sup>29</sup>.

Разумеется, международная поддержка в отношении Ли Хунчжи и его сторонников вызвала раздраженную реакцию Пекина, но не изменила его политику. 26 декабря четверо руководящих деятелей секты (все члены КПК!) были приговорены пекинским судом к тюремному заключению сроком от 7 до 18 лет. Суды и аресты продолжились и в дальнейшем. Многим ведущим фигурам в «Фалуньгун» была инкриминирована кража государственных секретов. Это понятие весьма расплывчато, если речь идет о социалистическом обществе, где огромные объемы информации являются засекреченными «на всякий случай». Для нас же важно, что в ходе кампании власти подчеркивают антигосударственный характер секты.

Интересно, что, опровергая критику американских законодателей, китайские дипломаты утверждали, что «Фалуньгун» не является религиозной организацией (т.е. допустимым явлением в религиозной жизни общества), а является «культом», не подчиняющимся закону, подрывающим общественный порядок, на-

рушающим религиозную свободу, обманывающим своих последователей. Очевидно, что КНР прибегает к такой риторике для поддержания диалога с американской аудиторией, часть которой ни за что не согласится с преследованиями любой религии, но с пониманием отнесется к подавлению «культов». Необходимо подчеркнуть, что этот довольно неоднозначный и широко понимаемый термин извлечен пекинскими пропагандистами из арсенала американского религиоведения.

Одним из главных обвинений, выдвигаемых против «Фалуньгун», является утверждение, что занятия упражнениями, разработанными Ли Хунчжи, приводят к психическим заболеваниям и гибели людей (агентство Синьхуа сообщило 30 июля 1999 г., что по всему Китаю на тот момент из-за занятий «Фалуньгун» лишились жизни 743 человека, а к концу года эта цифра возросла до 1400). При этом ссылаются на американский «Диагностико-статистический справочник психических нарушений», где упоминается «психопатическая реакция, связанная с занятиями цигун». Это довольно странный пропагандистский прием, поскольку американская книга в свою очередь ссылается на «Китайскую классификацию психических нарушений». Тем не менее, приведем развернутое определение упомянутой психопатической реакции (относящейся к категории специфически культурно-обусловленных), о которой идет речь: «острый, кратковременный приступ, характеризующийся диссоциативными, параноидальными или другими психопатическими и непсихопатическими симптомами, возникающий в результате занятий... цигун... Наиболее подвержены индивидуумы, вовлеченные в чрезмерные занятия этой практикой»<sup>30</sup>. В этой связи становятся объяснимыми бесчисленные факты, приводимые китайскими средствами массовой информации, о том, что последователи «Фалуньгун» ножницами взрезали себе живот, выпрыгивали из окна, самосожигались, тонали, прыгнув в колодец, воспринимали своих родителей как демонов и убивали их, а также своих мужей, жен, детей и т.п.

\*\*\*

Представители «Фалуньгун» в КНР и за ее пределами утверждают, что не принадлежат к «культуре», поскольку не имеют

лидера и у них отсутствует какая-либо форма религиозного поклонения или ритуала.

Утверждать, что «Фалуньгун» не имеет лидера, можно только находясь в состоянии глубокого, почти болезненного заблуждения, либо желая обмануть общественное мнение. Ведь именно Ли Хунчжи является единственным источником сведений о доктрине секты и только через него возможно «правильно практиковать». Об этом говорит он сам в документе, который называется «Установление относительно передачи закона и гуна ученикам великого закона Фалунь», где подчеркивается: «другим не в состоянии проповедовать Великий Закон, им не знать настоящего содержания смысла Закона, о котором я думаю и про который я проповедую на моей ступени иерархии» (так в тексте. – Авт.). Иными словами, Ли Хунчжи считает себя лицом, владеющим тайнами Вселенной и находящимся на «иерархической ступени» исключительной высоты. В книге «Чжуань фалунь»<sup>31</sup> говорится: «Я добился немалых успехов и оказал положительное влияние на все (выделено мною. – Авт.) общество», «никто, кроме меня, не передает гун на высшие уровни иерархии» (с. 5), «я всем могу помочь» (с. 8), «за тобой стоит мое Тело Закона, никакой опасности для тебя не существует» (с. 69), «если ты будешь слушать звукозапись постоянно, то будешь все глубже и глубже понимать сущность Закона и извлекать из этого все новое и новое понимание. Тем более, когда будешь читать мою книгу» (с. 71). Поэтому адептам и рекомендовалось непрестанно читать и слушать произведения своего учителя, который настаивал, что неизменно присутствует рядом. Им внушалось, что без наставника они беспомощны: «Тебе не под силу разъяснить этот Закон» (с. 71). «Учитель» постоянно невидимо сопровождает своих последователей. Он вездесущ. Вот пример из его книги, где говорится о различных испытаниях, которые приходится претерпевать практикующим учение: «Форма такой помехи бывает от дьявола, а бывает от Учителя, который испытывает тебя, для чего прибегает к таким приемам, как сотворение вещей из ничего» (с. 115).

Не отвергая напрочь традиционные религии, Ли Хунчжи допускает поклонение изображениям Будды. Однако он подчеркивает, что они должны быть освящены праведными людьми. Поскольку

таковых найти непросто, а в противном случае в статэт-ку может «влезть нечистый дух, вроде лисы, хорька» (с. 101), то предлагается следующий способ освящения: «Возьмите мою книгу (так как в ней есть моя фотография) или же просто мою фотографию и, держа статую Будды в руках, сложенных в мундру (так в тексте, видимо имеется в виду мудра. – Авт.) большого лотоса, попросите Учителя освятить изображение, как попросили бы меня. Достаточно лишь полминуты, и вопрос будет решен» (с. 103). Сама фотография «Учителя» источает божественную силу, а его «дух», надо полагать, вселяется в фигурку, чтобы стать объектом поклонения.

В секте установлено требование жесткого соблюдения ортодоксии. Нарушителям грозит опасность. В документе от 20 апреля 1994 г., подписанным Ли Хунчжи и называющимся «Требования к консультационным пунктам по великому закону Фалунь» указывается: «Строго запрещается ученикам Великого Закона заниматься другим гунфом... Если с ними случится что-то, не слушая совета, то за это отвечать будут они сами» (здесь и далее в данном абзаце так, как в тексте, помещенном в Интернете. – Авт.). Говорится также об обязательном сопротивлении всякому противодействию секты: «Решительно бойкотировать акты, нарушающие содержание великого Закона»<sup>32</sup>. В «Требованиях» установлены правила повседневной практики для членов секты, согласно которым «нужно заниматься учебой Закона и чтением книг как ежедневными обязательными дисциплинами». Особо отмечается, что необходимо «одновременно совершенствовать и духовность и телодвижения». Таким образом, опровергается утверждение адвокатов секты, что ее члены просто занимались физкультурой.

О том, что последователи «Фалуньгун» явно приписывали своему предводителю сверхъестественные способности, можно судить от противного, по приемам официальной контрпропаганды. Агентство Синьхуа сообщило, что за период 1982–1992 гг. Ли Хунчжи постоянно приобретал медикаменты для лечения. А среди сектантов существует убеждение, что Ли абсолютно здоров и в помощи врачей не нуждается. Здесь уместно заметить, что секту обвиняют в гибели многих людей, которые отказывались от медицинской помощи, уповая на методы «Учителя». Для того, чтобы окончательно решить вопрос о том, является ли

«Фалуньгун» религиозной сектой, необходимо обратиться к текстам ее основателя Ли Хунчжи. Анализ его заявлений – лучший способ дать ответ на поставленный вопрос.

Профессор Гейдельбергского университета Баренд тер Хаар, открывший в Интернете специальную страницу для академического обсуждения проблемы «Фалуньгун», рассматривает учение Ли Хунчжи как «сочетание религиозного образа жизни и медитативной практики». Он усматривает в текстах секты «явно буддийское вдохновение» (признаваясь, правда, что «бегло ознакомился с книгой “Чжуань фалунь”»)<sup>33</sup>.

В книге «Чжуань фалунь» Ли Хунчжи указывает, что источниками его идей являются «закон Будды» и «система Дао», т.е. вроде бы налицо соответствие китайской синкретической традиции. Чтобы не быть пойманым на догматических ошибках или плохом знании канона, он отказывается от квалификации своей системы как религиозной. На передний план выступает идея «самой таинственной, сверхъестественной науки». С одной стороны, это предоставляет автору полную свободу в развитии его «системы». С другой стороны, он вполне обоснованно апеллирует к сознанию современного китайца, сохраняющего хотя бы бессознательные связи с национальной религиозной традицией, убежденного атеистической пропагандой в «превосходстве науки над суевериями», окончательно разочаровавшегося в «идеях Маркса и всех прочих вплоть до Мао Цзедуна, Дэн Сяопина и Цзян Цзэминя» и пребывающего в поисках новой идеологии.

Понятно, почему до сих пор не представлен подробный анализ идей Ли Хунчжи. Чтение записей его лекций, являющихся собой маловразумительный эклектический декокт из сведений, почерпнутых в разных религиозных системах, а также из научно-популярной и псевдонаучной литературы, – занятие неблагодарное. И тем не менее, приступим.

**Космология.** Космическое пространство «было добрым» и дало начало первой жизни. Причина этого не только в том, что космос выступает в роли безличной творящей или саморазворачивающейся инстанции, но и содержит вещества, способные породить жизнь (поклон в сторону материализма, таких будет немало, ведь для Ли Хунчжи важно убедить своих последователей

в «научности» своего учения). Основными свойствами пантеистически обожествляемого космоса, всей материи, живой и неживой, являются три: «истина, доброта и терпение» (真善忍 – чжэнь, шань, жэнь). Поэтому всякий, стремящийся постигнуть истину, должен развивать в себе то же.

Ли Хунчжи утверждает, что в некоторых местах Земли существуют остатки цивилизаций, существовавших сто миллионов лет назад. Однако эти цивилизации исчезали через определенные промежутки времени, погребая под своими руинами почти всех людей. Он утверждает: «Однажды я подробно проверял и выяснил, что человечество 81 раз постигала гибель» (с. 15).

Помимо Земли, существуют еще тысячи планет, населенных разумными существами, которые путешествуют в космосе на НЛО. Их опыт – пример того, что есть альтернативные земному пути развития, в которых людям на их современном уровне развития не все понятно. «НЛО инопланетян летают с невообразимой скоростью, могут увеличиваться и уменьшаться. Они шли по совсем другой линии развития. У них другой подход к науке» (с. 148).

Во Вселенной существуют многочисленные иерархии просветленных существ, родственных Ли Хунчжи, которые наблюдают за его деятельностью и обладают способностью к миротворению, выступая, очевидно, в роли демиургов, действующих по поручению космического закона. Есть и святые более низкого уровня – «наземные Будды и наземные Даосы», которые скрытно живут в горах и лесах. «Во всем мире их несколько тысяч, большинство обитает в нашей стране (Китае). – Авт.». Они пользуются «довольно примитивными приемами» самосовершенствования, ниже, чем «Фалуньгун» (с. 103). Таким образом, считает Ли Хунчжи, мы можем найти подобающее место для членов секты: они находятся посередине между небожителями и святыми, еще не покинувшими земной юдоли.

**Символика секты.** Эмблемой «Фалуньгун» является желтый круг с красным кругом посередине. В красном круге находится желтый иероглиф *вань* – 卍 (буддийская свастика, знак сердца Будды), по окружности на желтом поле находятся еще четыре таких иероглифа, а также четыре символа «великого предела» – *тайцзи*<sup>34</sup>. Ли Хунчжи утверждает, что эта эмблема есть модель Вселенной, которая находится в постоянном вращении.

**Онтология.** «Все предопределется судьбой», «Все деяния обычных людей... предопределены судьбой». Причиной мучений человека являются злые дела, совершенные в прошлых жизнях и формирующие карму (業力 – ели). Чтобы избежать мучений, т.е. не болеть, избавиться от бедствий и «стать безгрешным», предлагается путь самосовершенствования, «возвращение к истоку жизни» (даосская идея) и «достижение действительного пробуждения» (буддизм). Для этого нужно заниматься практикой «Фалуньгун», что позволит сначала просто оздоровить организм, а потом «тело человека уже будет полностью заменено веществом высокой энергии» (с. 8). При этом отмечается, что «с точки зрения высокого уровня иерархии человек живет не для того, чтобы быть человеком» в современном смысле слова (испорченным «общественными отношениями»), но слиться со Вселенной (с. 56). На уровне обычных людей находятся те, кого «надо окончательно уничтожить», но им дан «еще один шанс» на спасение, через практику «Фалуньгун» (там же). Помимо духовного совершенствования, Ли Хунчжи вполне в даосском духе обещает и достижения бессмертия тела: «произойдут качественные изменения, отчего... человек навсегда останется молодым» (с. 169).

**Демонология.** Ли Хунчжи признает существование злых духов. «Везде дьяволы» (с. 61), пишет он, признавая возможность одержимости людей «нечистыми духами животных, таких как лиса, хорек и змея» (с. 60). Он также констатирует, что занятия «Фалуньгун» могут привлечь дьявола (с. 112) и приводит многочисленные примеры того, как это происходит, оперируя и данными личных наблюдений, и опытом своих последователей. Спастиесь от дьявола трудно: «без покровительства моего тела Зако-на фашэнь (法身) самому тебе это сделать не удастся» (там же).

**Учение о спасении.** Достижение чжэнь, шань, жэнь, по Ли Хунчжи, является главной целью даосов, и буддистов, и членов «Фалуньгун». Наикратчайшим способом самосовершенствования является «цигун» в версии «Фалуньгун». Этой технике приписывается доисторическое происхождение, причем подчеркивается, что научные исследования определенным образом фиксировали специфические проявления «организма мастеров

цигун», т.е. подчеркивается, что «цигун» не «идеалистическое воззрение», а «материалистическая реальность» (с. 16).

**Гун (功)** рассматривается как «энергия совершенствования», которую следует наращивать, получая из рук «Учителя». Для этого необходимы определенные условия, в частности совершенствование синьсин (心性), или мыслящего неизменного начала в человеке. Синьсин включает в себя дэ (德), или материализованную нравственность. (Попутно заметим, что Ли Хунчжи уходит от вопроса о делении мира на дух и материю: «материя и дух идентичны», «материя... является природным духом», с. 18.)

Дэ является собой «белую материю», а карма – «черную». Задача состоит в том, чтобы истощать карму и наращивать дэ. Для этого предлагается смиленно терпеть всевозможные злострадания, поскольку на обидчика автоматически перетекает карма жертвы, которая, в свою очередь, улучшает свое дэ за счет врага. Поэтому предлагается даже заниматься своего рода «вампиризмом», нарываясь на конфликты ради созиания дэ<sup>35</sup>.

Постепенное улучшение дэ позволяет «Учителю» наращивать гун в ученике, и тот постепенно достигает «уровня Будды». Ли Хунчжи утверждал, что на своих лекциях он «лично вкладывал "Фалунь" в нижнюю часть живота» своих слушателей (с. 24). «Фалунь», являясь «Вселенной в миниатюре», «имеет все сверхспособности, присущие Вселенной, может автоматически двигаться, вращаться» (там же). Обладая таким «Фалунь», члены секты рассчитывали достичь сверхъестественных результатов. Думается, что идея энергетического кольца, расположенного в нижней части человеческого тела, заимствована Ли Хунчжи из тантрической традиции. Она учит, что в основании позвоночного столба находится некая латентная энергия – кундалини, которая, будучи разбужена йогическими упражнениями, поднимается по «центральному энергетическому каналу» и в конечном итоге приводит к преобразованию тела в нетленное<sup>36</sup>.

Все последователи «Фалуньгун» неизбежно улучшают свое здоровье и нравственное состояние, отмечает Ли Хунчжи. В качестве иллюстрации приводится опыт с внедрением сектантского учения «на социалистическом производстве»: «С тех пор, как рабочие и служащие стали учиться Фалунь Дафа (великому закону Фалунь. –

*Авт.*), они стали рано приходить на работу и поздно уходить. Работают они с усердием и осмотрительностью, охотно выполняют любое дело, которое им поручают. Никто не гонится за личной выгодой. Все это привело к изменению духовного облика завода. Экономическая эффективность завода также улучшилась» (с. 82).

Ли Хунчжи обещал своим ученикам сделать их вместелищем обожествленного космоса и в перспективе стать владыками вселенной. Здесь видно влияние буддийской традиции, понимающей Вселенную как чуждую какой-либо телеологии и являющуюся результатом кармических действий живых существ во всех их перерождениях. По учению Ли Хунчжи, только успешно самосовершенствующиеся люди смогут стать элитарной группой, определяющей дальнейшую трансформацию мира. Он приписывает себе способность научить adeptov секты встать над законами кармы, которые с точки зрения буддизма являются непреложными. Нужно только отдаваться во власть той силе, которую вкладывает в вас «Учитель»: «Фалунь обладает умственной способностью. Он сам знает, что надо делать» (с. 26). Обожествленный руководитель секты подчиняет adeptов своей воле через зомбирование. Непрестанно читая его книги и слушая его голос, они предавались психофизическим упражнениям, веря в то, что Ли Хунчжи заложил в них «микрочип вечности». Они ожидали вечной молодости, всемогущества и небесных наслаждений.

Конечная цель самосовершенствования и достижения «высшей иерархии», выше «степени Жуляя» (入來 – Татхагата), т.е. Будды, предстает довольно банальной в исполнении Ли Хунчжи: «Жизнь без болезней, без страданий, когда есть все, что хочешь, – вот так выглядит жизнь небожителей» (с. 39). Самосовершенствующемуся «стоит лишь протянуть руку, и у него будет все, что он захочет», и произойдет это в его собственном раю – «Парадизе» (с. 91).

В проповеди Ли Хунчжи чувствуется эсхатологическая напряженность: «Мы в последний раз в последний период упадка и гибели дхарма (так в тексте. – *Авт.*) проповедуем ортодоксальный Закон» (с. 69). Кто не успел, тот опоздал! Тем более что в скором времени нужно готовиться к худшему, так как «в космическом пространстве давно произошел большой взрыв», и его последствия вскоре достигнут Земли. «Свойство Вселенной и

вещества в ней взорвутся полностью», и нужно успеть создать в себе новое духовное свойство, соответствующее уже новой вселенной, той, которую после катастрофы будут создавать «великие просветленные» (с. 96).

Представители высших иерархий иногда приходят в человеческое общество, но не без опаски. Дело в том, что их память стирается, и они легко «могут увязнуть в болоте славы и корысти». Хорошим способом преодоления такого тупика является «метод, который называется сумасшествием» (*sic!*). Человека с хорошими данными для самосовершенствования надо «заставить находиться в состоянии сумасшествия, запирать определенный участок его головного мозга» на два-три года. Когда как следует намучается, его «дэ» улучшится, «гун» поднимется. «После этого человеку возвращают сознание» (с. 111–112). Иными словами, если кто попросту сошел с ума, занимаясь «Фалуньгун», нечего беспокоиться, он истощает свою карму.

**Чудеса.** Здесь мы подходим к очень важной теме: чудотворению. Ли Хунчжи неоднократно подчеркивал, что его ученики могут творить всякие невероятные вещи («белые магии» – с. 22; «в твоем теле вырабатывается много живых существ» – с. 23), безусловно тем самым искушая людей<sup>37</sup>. Что толку в предупреждениях воздерживаться от творения чудес? Публике именно их и надо.

Власти тоже не остались в стороне, они были напуганы. Рассуждая об открытии у своих учеников мистического всевидящего «третьего глаза» (天目 – тяньму, или буквально – небесный глаз), Ли Хунчжи говорил о необходимости сдерживать в себе способность ко «всевидению»: иначе «государственные тайны не смогли бы сохраниться» (с. 30). Власти умело этим воспользовались, обвинив секту в хищении государственных секретов.

Последователи Ли Хунчжи якобы могут прозревать будущее, имеют ответы на все вопросы, могут лечить болезни. Но делать последнее категорически запрещается: «Мирское сообщество именно такое, которое находится в состоянии рождения, старости, заболевания и смерти, существующих по предопределенности... Если ты вылечишь кого-то, это значит, ты нарушишь

этот принцип» (с. 145). Адептам говорят, что они со временем смогут творить чудеса, но следует сдерживаться, беря пример с «Учителя»: может все, но не делает...

**Отношения с другими религиями.** Ли Хунчжи весьма пренебрежительно относится к буддизму вообще, отмечая, что в учении Будды много примитивного, поскольку он проповедовал «для людей, которые вели свое начало от недавно образовавшегося первобытного общества и были весьма примитивны» (с. 11). Сам же лидер «Фалуньгун» объявляет, что находится на таком высоком уровне «иерархии» (層次 – цэнцы), что может продолжить откровение «Закона Будды» в гораздо большем объеме, чем это сделано в буддизме.

Итак, перед нами предстает учение, претендующее на большую истинность и более высокий уровень посвященности в тайны мироздания, чем признанные в Китае религиозные традиции. Автор этого учения выступает в роли непререкаемого авторитета, «Учителя», обладающего недоступной другим людям мудростью и связанного с «небожителями». Он выступает в роли передатчика небесной тайны погибающим людям, он – их спаситель. Всем последователям секты предлагается выполнять психофизические упражнения для изменения организма, превращения его в иную «энергетическую субстанцию», которая, в частности, не подвержена старению. Необходимость скорейшего принятия учения «Фалуньгун» мотивируется надвигающейся вселенской катастрофой, в которой спастись смогут только усердные адепты секты.

Сторонники «Фалуньгун» верят в то, что спасение от гибели возможно при помощи специальных психофизических упражнений. Однако существует главное предварительное условие: «Учитель» размещает в теле адептов некую мистическую самодвижущуюся разумную всеведущую сущность «Фалунь». Культивация «Фалунь» и является главным религиозным ритуалом секты, хотя может внешне выглядеть просто как гимнастика. Кроме того, Ли Хунчжи утверждает, что даже при помощи его фотографии можно освящать изображения Будды. Намекая датой своего рождения на связь с Татхагатой, он преследует вполне конкретную цель: «вселиться в статую» и стать объектом поклонения.

«Фалуньгун» имеет четкую организационную структуру и отработанные каналы взаимодействия, использующие самые современные средства связи. Секта, благодаря этому, имеет возможность быстро и эффективно мобилизовать своих членов для проведения массовых акций. От членов секты требуется жесткое соблюдение ортодоксии, не допускаются отклонения от «учения» Ли Хунчжи. Практика «Фалуньгун» предполагает постоянное обращение к произведениям основателя секты: к книгам, аудио- и видеозаписям, что позволило организаторам культа поставить свое дело на коммерческую основу и иметь значительные доходы.

Апеллируя к сознанию современного китайца, религиозно и вообще идеологически дезориентированного, а также остро переживающего современный социально-экономический кризис, секта «Фалуньгун», прикрываясь лозунгом «научности», рекрутировала в свои ряды огромное число людей. В то же время мы не имеем достаточных оснований, чтобы утверждать, что «Фалуньгун» является тоталитарной сектой. Возможно, еще прошло не так много времени для того, чтобы структура организации полностью выкристаллизовалась. Об этом можно будет теперь судить по характеру развития международного сообщества «Фалуньгун», к чему ныне прикладывают усилия Ли Хунчжи и его окружение.

\*\*\*

Еще раз подчеркнем: вне зависимости от того, в чем конкретно состоит суть учения «Фалуньгун», проблема, касающаяся отношений китайского государства с сектой, носит прежде всего политический характер. Об этом открыто заявляли многие китайские деятели, в том числе почетный председатель центрального комитета Демократической лиги Китая (одной из декоративных некоммунистических партий в КНР) Цянь Вэйчан. Начальник отдела по делам «единого фронта» ЦК КПК Ван Чжао был еще более резок в своей оценке: инцидент с «Фалуньгун» может быть сравнен только с беспорядками 4 июня 1989 г. (имеется в виду студенческое движение за демократию, которое было потоплено в крови во время расстрела демонстрантов на пекинской площади Тяньаньмэнь.) В официозном комментарии агент-

ства Синьхуа секта «Фалуньгун» была охарактеризована как «политическая сила, выступающая против Коммунистической партии Китая и центрального правительства. Она проповедует идеализм, теизм (совершенно непонятно на каком основании делается такое заключение. – Авт.) и феодальные предрассудки. Она создала опорные пункты (чжань – 站) по всей стране на разных уровнях и даже проникла в некоторые важные партийные и правительственные учреждения». В ноябре 1999 г. сам глава компартии и государства Цзян Цзэминь осудил «Фалуньгун», назвав секту «культом» (*сектзяо*).

Правительство КНР поспешило создать юридическую базу для борьбы против «Фалуньгун». 30 октября 1999 г. Постоянный комитет Всекитайского собрания народных представителей (ВСНП) принял резолюцию о запрещении деятельности «еретических культовых организаций». В документе, не содержащем упоминания о «Фалуньгун», отсутствует дефиниция того, что собою представляют подобные «культы», указывается лишь, что они действуют под прикрытием религии «цигун» или в других противозаконных формах. Наиболее опасным следствием деятельности «культов», согласно тексту, являются «нарушение закона», «организация массовых сборищ с целью подрыва общественного порядка», «убийства, изнасилования, мошенничество» и др. Постановление призывало сурово разобраться с зачинщиками и проявить снисхождение к тем, кто был вовлечен в культовые организации обманным путем. Если в этой связи учесть, что, по данным гонконгских наблюдателей, репрессиям подверглись уже почти 35 тыс. членов секты, то можно себе представить сколь обширны ряды «Фалуньгун».

Вскоре последовало разъяснение Высшего народного суда и Главной народной прокуратуры КНР относительно того, что же такое «культы»: «незаконные группы, пользующиеся религией «цигун» или другими средствами в качестве прикрытия, обожествляющие своих руководителей, привлекающие в свои ряды новых членов и осуществляющие контроль над ними, обманывающие общество путем измышления, распространения суеверий и угрожающие обществу». Названные инстанции объяснили также, что «Фалуньгун» подпадает под положения разделов 1, 2

и 3 статьи 300 Уголовного кодекса КНР, где говорится о «сектах, распространяющих суеверия, и тайных обществах»<sup>38</sup>. Нельзя удержаться от проведения аналогий между тем, что происходит ныне, и событиями отдаленного прошлого, когда разного рода тайные общества и миллениаристские религиозные секты организовывали антиправительственные движения и восстания, нередко ставя под угрозу существование династий. Участие в секте коммунистов, видимо, вызвало наибольшую тревогу властей. Примером того, кто увлекался «Фалуньгун», служит дело генерала Юй Чансиня, высокопоставленного научного работника из института, относящегося к ведомству военно-воздушных сил. В январе 2000 г. он был приговорен к 17 годам тюрьмы за членство в секте.

Надо сказать, что репрессии не полностью сломили готовность сектантов бороться против властей. Это вполне соответствует учению Ли Хунчжи, который утверждал, что накопление заслуг для хорошего перерождения возможно только через переревание страданий. («Тебе надо испытать какие-то невзгоды, перенести какую-то долю горя и страданий, недопустимо, чтобы ты ничего не переживал»<sup>39</sup>). Конец октября 1999 г. стал временем массовых демонстраций сектантов, которые организованно прибывали в Пекин из разных частей страны и из-за границы. Таким образом они проявили свое несогласие с решением Постоянного комитета ВСНП о запрещении сект. Именно с целью пострадать за идею сторонники «Фалуньгун» устроили новогоднюю демонстрацию на площади Тяньаньмэн 1 января 2000 г. Через месяц была предпринята попытка закрыть висящий на пекинских воротах Тяньаньмэн портрет Мао Цзэдуна портретом Ли Хунчжи<sup>40</sup>. В обоих случаях значительная часть участников акций протеста являлись обладателями паспортов иностранных государств и не могли быть подвергнуты столь же жестким репрессиям, как граждане КНР. Очередная попытка провести демонстрацию была предпринята по случаю лунного Нового года 4 февраля 2000 г.<sup>41</sup>

В противостоянии между китайскими властями и сектой важную роль играет Интернет. Глобальная компьютерная сеть используется обеими сторонами для распространения своих взглядов на проблему запрещения «Фалуньгун» в КНР. Очевид-

но, что правительство КНР оказалось неготово к тому, что последователи Ли Хунчжи сделали электронную почту максимально эффективным средством взаимодействия между отделениями «Фалуньгун» в различных провинциях и смогли таким образом весьма эффективно протестовать.

Интересно, что в последнее время начались репрессии в отношении других групп «цигун», например школы «Чжунгун», имеющей около 20 млн последователей и примерно 100 отделений, 1000 учебных центров и 180 тыс. преподавателей в разных частях Китая. Была закрыта группа компаний «Цилинь», базировавшаяся в Тяньцзине и занимавшаяся туризмом и услугами в сфере здравоохранения. Эта группа, по сведениям печати, финансировала «Чжунгун». Конфискованные средства «Чжунгун» составили примерно 10 млн долларов<sup>42</sup>. Основатель «Чжунгун» – Чжан Хунбао – пустился в бега. То обстоятельство, что еще одна группа подверглась репрессиям со стороны властей, свидетельствует о том, что правительство КНР серьезно обеспокоено совершенно новой для него проблемой – наступлением мистицизма.

## Глава III Христианство на Тайване

Остров Тайвань, уже более полувека отделенный от материкового Китая, давно приобрел неповторимые отличительные черты и в политико-экономической, и в культурной, и в религиозной жизни. Многочисленные христианские деноминации, существующие там, развиваются вполне свободно, и их опыт важен для понимания того, какими путями распространяется христианство в китайском обществе.

Обычно выделяют два направления развития христианства на Тайване:

1. *Indigenization*, или *бэнъвэйхуа* – *бэнъсэхуа* (本位化, 本色化) – «превращение в местную религию», процесс, в ходе которого христианство стремится поместить свое учение в контекст китайской культуры, трансформируясь в соответствии с тем, как китайцы воспринимают евангельскую проповедь.

2. *Contextualization*, или *гуаньлянхуа*, *чинцинхуа* (關聯化, 親近化), когда христианство находит свой собственный путь в контексте китайской традиции, не будучи поглощаемо ею.

В китайском обществе со всей серьезностью обсуждаются такие проблемы: может ли быть почитаем «Конфуций вместе со Христом» или «Конфуций независим от Христа». Непонятно, как соотнести христианство с местным ритуалом поклонения предкам. Не утихают дискуссии о понимании греха, о сущности человека, о троичности Божества. Говоря о положении христианства на Тайване, необходимо отметить период, последовавший сразу за Второй мировой войной.

К моменту прихода партии Гоминьдан на Тайвань после разгрома Японии в 1945 г. там было три больших протестантских церкви – пресвитерианская (*Тайвань цзидуцзяо чжсанлао цзяо* – 台灣基督教長老教會), «истинная церковь Иисуса» [евангелисты-пятидесятники] (*Чжэнь есу цзяохуэй 真耶穌教會*) и «тайваньская святая церковь» [евангелисты] (*Тайвань шэнцяохуэй 臺灣聖教會*).

Пресвитериане традиционно были связаны с местным населением: тайваньцами, хакка и аборигенами-гаошаньцзу, переведили Священное Писание на их языки и соответственно органи-

но, что правительство КНР оказалось неготово к тому, что последователи Ли Хунчжи сделали электронную почту максимальным эффективным средством взаимодействия между отделениями «Фалуньгун» в различных провинциях и смогли таким образом весьма эффективно протестовать.

Интересно, что в последнее время начались репрессии в отношении других групп «цигун», например школы «Чжунгун», имеющей около 20 млн последователей и примерно 100 отделений, 1000 учебных центров и 180 тыс. преподавателей в разных частях Китая. Была закрыта группа компаний «Цилинь», базировавшаяся в Тяньцзине и занимавшаяся туризмом и услугами в сфере здравоохранения. Эта группа, по сведениям печати, финансировала «Чжунгун». Конфискованные средства «Чжунгун» составили примерно 10 млн долларов<sup>42</sup>. Основатель «Чжунгун» – Чжан Хунбао – пустился в бега. То обстоятельство, что еще одна группа подверглась репрессиям со стороны властей, свидетельствует о том, что правительство КНР серьезно обеспокоено совершенно новой для него проблемой – наступлением мистицизма.

## Глава III

### Христианство на Тайване

Остров Тайвань, уже более полувека отделенный от материкового Китая, давно приобрел неповторимые отличительные черты и в политико-экономической, и в культурной, и в религиозной жизни. Многочисленные христианские деноминации, существующие там, развиваются вполне свободно, и их опыт важен для понимания того, какими путями распространяется христианство в китайском обществе.

Обычно выделяют два направления развития христианства на Тайване:

1. *Indigenization*, или *бэнъэйхуа* – *бэнъсюха* (本位化, 本色化) – «превращение в местную религию», процесс, в ходе которого христианство стремится поместить свое учение в контекст китайской культуры, трансформируясь в соответствии с тем, как китайцы воспринимают евангельскую проповедь.

2. *Contextualization*, или *гуанъяньхуа*, *чинцинхуа* (關聯化, 親近化), когда христианство находит свой собственный путь в контексте китайской традиции, не будучи поглощаемо ею.

В китайском обществе со всей серьезностью обсуждаются такие проблемы: может ли быть почитаем «Конфуций вместе со Христом» или «Конфуций независим от Христа». Непонятно, как соотнести христианство с местным ритуалом поклонения предкам. Не утихают дискуссии о понимании греха, о сущности человека, о троичности Божества. Говоря о положении христианства на Тайване, необходимо отметить период, последовавший сразу за Второй мировой войной.

К моменту прихода партии Гоминьдан на Тайвань после разгрома Японии в 1945 г. там было три больших протестантских церкви – пресвитерианская (*Тайвань цзидуцзяо чжсанлао цзяохуэй* 臺灣基督教長老教會), «истинная церковь Иисуса» [евангелисты-пятидесятники] (*Чжэнь есу цзяохуэй 真耶穌教會*) и «тайваньская святая церковь» [евангелисты] (*Тайвань шэнъяохуэй* 臺灣聖教會).

Пресвитериане традиционно были связаны с местным населением: тайваньцами, хакка и аборигенами-гаошаньцзу, переводили Священное Писание на их языки и соответственно органи-

зовывали свое богослужение. Жестоко подавленное армией и властями восстание 28 февраля 1947 г. определило на многие годы отношения между Гоминьданом и местным населением Тайваня, придав им характер жесткого антагонизма. Пресвитерианская церковь постоянно выполняла роль защитника интересов местного населения, а в 1970-е годы примкнула к движению «беспартийных» оппозиционеров, на основе которого образовалась Демократическая прогрессивная партия. Ее радикальное крыло выступало за независимость острова и образование Тайваньской Республики. Именно на волне таких требований эта партия и пришла к власти, сменив Гоминьдан.

«Тайваньская святая церковь» первоначально получила распространение в Японии, а лишь потом попала на Тайвань. Она ассоциировалась с бывшими колонизаторами и оказалась в сложном положении, требовавшем реорганизации. Опасаясь обвинений в коллаборационизме, она в послевоенные годы воздерживалась от политики и в определенной мере сохранила свои позиции.

«Истинная церковь Иисуса» сохраняла тесные связи с материальными провинциями, что также отражалось на ее деятельности: проповедь была в основном обращена к беженцам из большого Китая, а также к аборигенам, что позволило ей развиваться довольно успешно и быстро.

С началом американской помощи Тайваню, вызванной корейской войной, на остров прибыли тысячи западных миссионеров (до этого присутствовали только католики и пресвитериане). В 1950-е годы здесь уже проповедовали неоевангелисты, пятидесятники, южные и консервативные баптисты, баптисты-конгрегационисты, адвентисты седьмого дня, не говоря уже о епископальной церкви, лютеранах, методистах, реформаторах-конгрегационистах. На остров постепенно переместилась «церковь дома собраний», возглавлявшаяся Ни Тошэном и Ли Чаншоу.

В 1951 г. в Тайбэе открылся Центральный тайваньский богословский колледж, в 1952 – Пресвитерианская библейская школа в Синьчжу и Баптистская семинария в Тайбэе, в 1953 г. – Моррисоновская христианская академия для подготовки проповедников, в 1955 г. – Семинария святого света в Гаосюне. Необходимо отметить, что многие плохо знали китайский язык, и по-

этому в 1957 г. в Тайбэе начала работу Миссионерская школа китайского языка, впоследствии преобразованная в институт.

Чан Кайши и его супруга Сун Мэйлин уделяли большое внимание работе проповедников. В 1951 г. они приняли участников миссионерской конференции, которая после этого стала регулярной. Правительство тесно сотрудничало с миссионерами, используя их печать, радиостанции и школы для антикоммунистической пропаганды. Да и до сих пор миссионеры входят в категорию лиц, которым предоставляется разрешение на длительное проживание в Китайской Республике на Тайване. Расцвет миссионерской деятельности совпал с глубоким социально-экономическим и политическим кризисом. Протестанты и методисты привлекали население активной проповедью социального служения, неоевангелисты и харизматики – проповедью спасения и Страшного суда.

К 1968 г. на Тайване работало уже более 700 иностранных проповедников, значительную часть их составляли евангелисты<sup>43</sup>. На острове получили широкое распространение миссионерские школы. В повседневной жизни людей важную роль играла экономическая помощь, поступавшая от христиан Запада. Нельзя игнорировать и приверженности христианству таких лидеров страны, как Чан Кайши, Цзян Цзингто и Ли Дэнхуэй. Приятие вслед за ними новой веры стало одним из способов приобщения к политической эlite.

Если применить модель, предложенную американским исследователем тайваньского протестантизма М. Рубинштейном<sup>44</sup>, то присутствующие здесь деноминации можно разделить на три направления.

Первое – классическое, включающее лютеран, различные баптистские церкви, тайваньскую миссию Божьего собрания (Assemblies of God), представляющую одну из крупнейших пятидесятнических сект в США, пресвитерианскую церковь. В их деятельности главное внимание уделялось развитию церковной организации посредством проповеди, социального служения и образования.

Второе направление является собой воплощение парадигмы моста. Сюда относится Китайская евангелическая семинария в Тайбэе, созданная в конце 1960-х гг. и обслуживающая почти все деноминации. К этой же категории относится «церковь дома собраний» и

движение «гора молитвы» (оно возникло в 1970-е гг.) и не имеет четкой деноминационной принадлежности, руководители преследуют цель духовного обновления протестантов в целом. Представители парадигмы моста связывают западную и китайскую традицию.

Третье направление – туземная церковь. В таком духе преобразовалась, например, «истинная церковь Иисуса». В качестве примера можно привести их понимание некоторых таинств и священодействий. Крещение рассматривается как прощение грехов и усыновление Богом; умовение ног как акт взаимной любви и примирения, евхаристия понимается таким образом, что, по слову Иисуса Христа, хлеб является Его Телом, а вино – Кровью вне связи с литургией; существует крещение Святым Духом, которое доступно теперь только членам «истинной церкви», причем придается исключительное значение гlosсолалии; соблюдаются суббота в духе ветхозаветной заповеди. Сектанты напрямую связывают явления природы, этические нормы и правила поведения со словами Священного Писания. М. Рубинштейн считает, что в этом обнаруживается отражение китайского традиционного отношения к классическим канонам, к цитированию текстов.

Еще один пример сближения христианства с китайской традицией – это отношение к демонологии. Предпринимаются попытки сблизить христианское представление об обитателях духовного мира с китайским, что, конечно, отвергается большинством рационалистически настроенных протестантов. Между тем последователи такой позиции сравнивают евхаристию с приношением жертвенной пищи богам, а гlosсолалию с языческим трансом представителей местных тайваньских культов (например, покровительницы рыбаков Мацзу). Тайваньцам нравится гlosсолалия, поскольку это им представляется мгновенным религиозным опытом.

Одной из радикальных китайских сект на Тайване является «церковь Нового Завета» Синъюэцзяохуэй (新約教會). Она возникла в 1960-е годы и активно вовлечена в политические процессы. Здесь мы наблюдаем проявление неоевангелического максимализма – мечты о превращении горы рядом с южным портом Гаосюном в «Новый Сион».

Если абстрагироваться от предложенной троичной схемы, то придется признать, что и традиционные протестантские церкви

ищут пути адаптации христианства и китайской культуры. Например, пресвитерианский пастор Ван Уцун рассуждает следующим образом. Бог сотворил мир и человека, человек создал культуру, к которой также причастен и Бог. Он выше культуры, но пронизывает культуру (своего рода культурный пантезим). И в каждой конкретной культуре присутствует частица «Божьей правды», затемненная человеческой греховностью. Отсюда возникает теория «критической контекстуализации», т.е. соотнесения христианства с теми элементами культуры, которые не являются богопротивными<sup>45</sup>. «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Матфей, 5:17). Вот еще один пример буквализма, и вовсе не радикалистского. Дополнительный аргумент почерпывается из беседы Господа с самарянкой (Иоанн, 4:20–24), где, по мнению Ван Уцуна, Иисус Христос продемонстрировал «уважение к культуре самарян», не ходивших поклоняться в Иерусалимский Храм.

Важный дополнительный фактор, влияющий на существование христианских церквей и сект на острове – это общая нерелигиозность тайваньского общества. Живут лишь отдельные традиции, но практикующих верующих (любой религии) мало, в основном же господствует полная секулярность в сочетании с соблюдением внешней формальной обрядности. Многие считают, что необходимо эту форму наполнить христианским содержанием. Ван Уцун полагает, что имеющиеся в Китае элементы древней религии и есть то, что должно быть соотнесено с христианством. Прежде всего пантеон: Бог должен быть соотнесен с небом традиционных верований, кроме того, существуют обожествленные силы природы – духи, общие этнические предки и духи умерших предков.

Как строить с ними отношения: например, в плане привычных жертвоприношений? Предлагается, чтобы, исходя из традиционных представлений о поклонении богам, почитали истинного Бога. То же относится и к жертвоприношениям, которые следует «возвысить» с языческого уровня до монотеистического. Гадание надо заменить молитвой к Богу. Веру в метемпсихоз преобразовать в обожение человека через соединение со Христом: «Пребудьте во Мне, и Я в вас» (Иоанн, 15:4). Такой под-

ход, как представляется, не без некоторой наивности наукообразно называется функциональной подменой<sup>46</sup>.

Ту дилемму, перед которой стоит современное христианство в Китае, достаточно четко иллюстрируют слова другого тайваньского пастора – Ли Чжижэня, который в своей книге<sup>47</sup> указывает, что возрождение христианства (а после 1960-х годов не наблюдается значительного роста церквей любой деноминации<sup>48</sup>) на Тайване возможно только на почве национальной культуры. В связи с этим рассматривается весьма важный вопрос о поклонении предкам и погребальных обрядах китайцев. Автор предлагает использовать опыт католиков и пресвитериан, принявших в этом вопросе данность тайваньской культурной действительности.

Статистические данные за 2000 г. показывают, что протестантов на острове 593 тыс. человек, церквей – 3875, пасторов – 2554 и более тысячи иностранных проповедников<sup>49</sup>. Говоря о всем спектре протестантских церквей и сект, в обилии практикующих на Тайване, следует еще раз отметить основные направления их деятельности: проповедь Евангелия, богослужение, социальное служение – школы, детские сады, больницы. Интересно, что секулярное государство даже евангелическую семинарию, как и все храмовые здания, отдало под надзор не министерству образования, а – внутренних дел. Обширна издательская и культурная деятельность: публикуется множество книг и журналов. Регулярно проводятся разнообразные культурные мероприятия. Разные адресаты проповеди: городская интеллигенция, не в последнюю очередь студенчество, причем наиболее активно вовлекается оно в харизматические секты типа «церкви дома собраний».

Если для кого-то на Тайване, как, вероятно, и в КНР, христианство может представлять интерес как средство адаптации к американским реалиям жизни, то для большинства других с течением времени эта религия приобретает все более отчетливые китайские очертания. Отсюда дискуссии о сектантском синкрезизме или христоязычестве.

Отдельный разговор о Католической Церкви. Если предположить, что христиан на Тайване примерно около 1 млн, то около трети из них составляют католики. Римско-католическая Церковь имеет на острове семь епархий (с центрами в Синьчжу,

Тайчжуне, Цзяи, Тайнане, Гаосюне и Хуаляне), 1193 церкви, 400 учебных заведений разного уровня, около 200 больниц, расположенных и в городах, и в деревнях, и в отдаленных горных районах. Численность духовенства приближается к 700, как и число иностранных миссионеров<sup>50</sup>.

Ватикан выступал в роли важной опоры для правительства Чан Кайши. Дружественные отношения сохраняются до сих пор. На Тайване был возрожден пекинский католический университет Фужэнь, находящийся под личным покровительством Папы Римского. Интересно, правда, что богословский факультет выделен в качестве отдельного учреждения, поскольку государство не признает диплом теолога. Совсем недавно тайванец стал не только кардиналом, но и ватиканским высокопоставленным дипломатом.

## Глава IV

### Сунь Ятсен и христианство

Тема данной главы совсем не оригинальна для мирового китаеведения. Статьи, посвященные этому вопросу, исчисляются, по крайней мере, десятками. Исключением, пожалуй, на протяжении всего XX в. оставалась Россия, где «вождю китайской национальной революции», основателю Китайской Республики отказывали в праве быть верующим, стыдились религиозных убеждений Сунь Ятсена и избегали их обсуждать. Как представляется, настало время наконец восполнить существующий пробел и у нас.

Сунь Ятсен (Сунь Вэнь, Сунь Чжуншань) родился 12 ноября 1866 г. в уезде Сяншань провинции Гуандун неподалеку от Макао в крестьянской семье.

Первый контакт Сунь Ятсена с христианскими миссионерами, как предполагают, произошел еще в детстве, в возрасте 10–12 лет. Уже тогда он начал у них учиться английскому языку и узнал немного о христианстве<sup>51</sup>. Некоторые авторы подвергают вышеизложенное сомнению. Тайваньский исследователь Чжуан Чэн спрашивает, как могло получиться, что приехавший в 13 лет к родственникам в Гонолулу Сунь Ятсен почти совершенно не владел английским? В колледже Иолани преподаватель С. Мехеула начал с ним заниматься практически с нуля<sup>52</sup>. Тайваньский исследователь Линь Чжипин, напротив, для подтверждения достоверности сведений о контактах юного Суня с миссионерами, приводит свидетельства Цзоу Лу и У Чжихуэя (хотя их можно считать вторичными)<sup>53</sup>.

Сунь Ятсен поступил в руководимый англиканскими миссионерами колледж Иолани в сентябре 1879 г., где проучился три года. Программа предполагала, помимо прочего, изучение богословских дисциплин, а также участие в молитвенных собраниях. Сунь присутствовал на ежедневных совместных молитвах преподавателей и учащихся, по воскресным дням не только посещал богослужения в церкви святого апостола Андрея, но и пел в хоре. Директор колледжа пресвитер А. Уиллс лично разъяснял ему Евангелие.

Весной 1883 г. Сунь Ятсен перешел в колледж Оаху, находившийся в ведении Американского совета руководителей ино-

странных миссий. В те годы это было наивысшее по уровню предоставляемого образования учебное заведение на Гавайях. Здесь у него созрело желание принять крещение, но, не достигнув еще возраста 17 лет, он должен был по существовавшим правилам получить разрешение семьи. В отсутствие родителей решение принадлежало старшему брату Сунь Дэчжану. А тот придерживался жестких консервативных конфуцианских взглядов и предпочел отправить брата на родину, чем допустить его обращение в «варварскую веру» (так случилось, что впоследствии и жена, и внуки Дэчжана стали христианами).

Сунь Ятсен вернулся в Китай в июле 1883 г. По свидетельству У Цзинсюна, он привез с собою из Гонолулу Библию и ежедневно ее читал<sup>54</sup>. Отец осудил его интерес к христианству и приказал идти на поклонение в местный храм Северного императора. Не посмев ослушаться, Сунь все же выразил свой протест и на следующий день вместе с другом детства Лу Хаодуном попортил идола, отрезав пальцы у изображения «госпожи золотых цветов», чтобы доказать, что из них не потечет кровь. Гнев односельчан был настолько велик, что пришлось уехать в Гонконг. Интересно, что Сунь Ятсен квалифицировал языческое многобожие соотечественников в конфуцианских терминах как «непристойные жертвоприношения». Заслуживает внимания то обстоятельство, что молодой бунтарь не подвергся особым репрессиям со стороны семьи. Объяснение находим уже позже в интервью Сунь Ятсена лондонскому журналу «Стрэнд мэгэзин» в марте 1912 г. Оказывается, его отец к тому времени уже изменил свои религиозные взгляды, а в 1885 г. сам стал христианином и сотрудничал с Лондонским миссионерским обществом<sup>55</sup>. Китайский историк Чжан Цзыжун, однако, подвергает эти сведения сомнению<sup>56</sup>.

В Гонконге Сунь Ятсен поступил в колледж, называвшийся «Боцуй шуши» (или Епархиальный дом), принадлежавший английской епископальной церкви. Там он сблизился с пресвитером из Лондонского миссионерского общества Цой Фэнчи (он учил Суня читать по-китайски) и американским пастором Ч. Хагером. Именно Хагер через некоторое время крестил Сунь Ятсена и Лу Хаодуна в конгрегационистской англиканской церкви в Гонкон-

ге, где ему было дано имя Жисинь (обновленный). Впоследствии в Японии появилось имя Сунь Ятсен. После крещения Сунь переселился в комнату на втором этаже церкви, чтобы чаще встречаться со священником и внимательнее изучать Библию. В апреле 1884 г. Сунь Ятсен поступил в гонконгскую Центральную школу (Чжунъян шуюань, впоследствии Хуанжэнь шуюань), где одним из главных предметов было проповедничество. Вместе с Ч. Хагером он совершал миссионерские поездки во внутренние районы, в том числе и в родной уезд Сяншань. По приказу отца он в мае того же года женился на Люй Сянъчжэнь (1867–1952), которая в 1916 г. приняла баптистское крещение в Макао. Сведения о крещении Суня дошли до старшего брата, который в ноябре 1884 г. вызвал его к себе в Гонолулу, где подвергал всяческим притеснениям, пока Сунь Ятсен не нашел возможности в ноябре 1885 г. вернуться в Гонконг.

Сунь намеревался продолжать свое богословское образование, однако в провинции Гуандун в то время не было семинарий, и по рекомендации Хагера он поступил в Южнокитайское медицинское училище при больнице Боцзи июань (г. Гуанчжоу)<sup>57</sup>. Через год Сунь Ятсен перешел в только что открытый в Гонконге Медицинский колледж для китайцев<sup>58</sup>. Переход от миссионерства к занятиям медициной был для Сунь Ятсена вполне закономерен. И в том и в другом случае он преследовал цели служения ближнему и спасения своих соотечественников от духовных и физических недугов.

Таков в общих чертах начальный этап жизненного пути основателя Китайской Республики. Важным обстоятельством является то, что все учебные заведения, в которых он учился (за исключением посещавшейся в детстве традиционной сельской школы), были созданы миссионерами, и их программа включала вероучительные дисциплины. Исследователи задаются вопросом, сохранил ли Сунь Ятсен веру в то, чему его учили, в последующие годы своей жизни. Су Юаньтай из Китайского гонконгского университета выделяет в связи с этим три группы мнений китайских авторов: 1. Ученых, уверенных в положительном ответе на поставленный вопрос (в первую очередь это Чжан Лишэн и Си Сянъдэ<sup>59</sup>, которые полагают, что вся последующая революционная деятельность Суня пронизана духом христианской

жертвенности и любви к ближнему). 2. Сомневающихся, которые не видят в фактах реальной жизни и деятельности «отца государства» подтверждений его неотступной приверженности Христу<sup>60</sup>. 3. Отрицающих, чьи работы в основном были опубликованы в Китае во время антихристианской кампании 1928 г., и утверждавших, что христианство совершенно «ненаучно», будучи «суеверием», и могло привлекать Сунь Ятсена только как культурный и этический феномен. Чтобы попытаться со своей стороны дать более или менее членораздельный ответ на поставленный вопрос, т.е. был ли Сунь Ятсен в действительности убежденным христианином на протяжении всей своей жизни или нет, необходимо дополнительно проанализировать еще некоторые обстоятельства его биографии.

Прежде всего остановимся на круге его общения, в котором совсем не последнее место занимали иностранные миссионеры, оказывавшиеся для молодого Суня ключевыми фигурами в критические моменты его жизни. Как уже отмечалось, в период становления у него христианского мировоззрения Сунь Ятсен близко общался в колледже Иолани с пресвитером А. Уиллисом. В колледже Оаху он особенно сблизился с американским миссионером, конгрегационистом Ф. Дэймоном, который поддержал Суня в конфликте с братом<sup>61</sup> в 1885 г. и дал 300 долларов на дорогу домой. Когда же Сунь Ятсен в третий раз приехал в Гонолулу, на этот раз в 1894 г., чтобы создать революционную организацию Синьчжунхуэй (Общество возрождения Китая), Дэймон также всячески ему помогал<sup>62</sup>.

Во время учебы медицине в Гуанчжоу Сунь Ятсен находился в тесном общении с американским миссионером, конгрегационистом доктором Дж. Керром. В Гонконге Сунь Ятсен поддерживал дружеские отношения с доктором Дж. Кантли, преподавателем медицинского колледжа и миссионером. Он неоднократно давал Суню рекомендации для поступления на работу, в том числе писал рекомендательное письмо видному цинскому сановнику Ли Хунчжану. Когда Сунь Ятсен практиковал в Макао, Кантли приезжал помочь ему в проведении сложных операций. В 1896 г. во время заключения Сунь Ятсена в Лондоне в здании китайского посольства именно Дж. Кантли и шотландский миссионер и врач П. Мэнсон организовали кампанию по его спасению.

Эта история заслуживает того, чтобы сказать о ней поподробнее. Приехавший в Англию лидер революционного движения поддался на обман провокаторов и в результате оказался под замком в китайском представительстве, откуда его планировали тайком вывезти в Китай и предать суду. Сунь Ятсен находился в состоянии, близком к критическому. «Отчаяние мое было полное, и лишь молитва к Всемогущему доставляла мне некоторое утешение», – писал он впоследствии<sup>63</sup>. Чтобы передать записку друзьям-миссионерам с просьбой о помощи, ему пришлось долго уговаривать английского слугу, для которого одним из решающих аргументов оказалась христианская вера Суня<sup>64</sup>. Необходимо отметить, что впоследствии Сунь Ятсену представилась возможность проявить истинно христианское всепрощение, когда после Синьхайской революции в президентскую канцелярию в Нанкине прибыл Дэн Тинкэн, заманивший его в лондонскую ловушку, и просил о назначении на должность. Охранники предлагали арестовать Дэна, но Сунь велел отпустить его с миром<sup>65</sup>.

Как пишет известный тайваньский публицист Ли Ао, «Сунь Ятсен ради Христа начал учиться медицине, а занятия медицинской привели его к революции»<sup>66</sup>. Нельзя сказать, чтобы он полностью отошел от христианства, но взгляды Сунь Ятсена претерпели изменения. Японский революционер-христианин Миядзаки Торадзо писал об этом так: «Религиозные убеждения юности в большинстве случаев имеют сентиментальные источники. Под воздействием рационального осмысления рассудочность возрастает, и на середине жизненного пути вера может поколебаться. Похоже, что Ятсен прошел такой же путь. Он говорил мне: “Моя христианская вера постепенно сокращалась в процессе научных занятий. Во время обучения медицине в Гонконге я почувствовал, что в христианской теории не хватает логики. Я начал больше читать книг по философии и стал склоняться к эволюционизму, но в то же время не отказался от христианства полностью”»<sup>67</sup>. Это очень важное свидетельство, которое, во-первых, подтверждается и самим Сунь Ятсеном в отношении его настойчивого интереса к дарвинизму<sup>68</sup> и, во-вторых, объясняет суть последующих отношений «отца государства» с христианством.

Сунь Ятсена смущало кажущееся торжество материалистического сциентизма, который представлялся ему гораздо логичнее и ближе к истине, чем христианское учение о происхождении мира. Перед Сунем встала проблема примирения христианства и теории эволюции.

Найденный им выход из тупика оказался классически китайским. Евангельскому учению была присвоена роль революционной теории (с сильнейшим акцентом на этическом аспекте – поклон в сторону конфуцианства), а мистическая сторона веры была отброшена как ненаучная<sup>69</sup>. Ван Чунхуэй писал в своих воспоминаниях, что, обучаясь медицине в Гонконге, Сунь Ятсен часто вместе с друзьями обсуждал «идеалы Иисуса» и ценности революции, приходя к выводу, что жертвенность христианства и стремление революционеров бороться за спасение государства и счастье народа – это одно и то же<sup>70</sup>. Такое специфическое «революционное богословие» оставалось глухим к евангельскому призыву стяжать Царствие Небесное. Сунь Ятсен и его товарищи волею исторического курьеза впали в то же заблуждение, в котором оказались многие свидетели земной жизни Спасителя. Иисус Христос был почитаем и теми и другими как грядущий земной царь. Как будто ученики западных миссионеров никогда не читали слов из Евангелия от Иоанна (18:36): «Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда».

Молитва в храме по тем же «революционным» причинам перестала быть частью жизни Сунь Ятсена<sup>71</sup>. Ему приписывают слова: «Я не отношусь к числу церковных христиан. Я христианин – последователь Иисуса, а Иисус – революционер»<sup>72</sup>. Библия стала превращаться в партийный документ, а лидер движения – мечтать о личном мессианстве. По словам жены Сунь Ятсена, Сун Цинлин, революция означала для него воплощение христианского идеала, это подтверждает мнение Д. Тредголда о том, что в контексте китайской культуры христианская проповедь воспринималась прежде всего как «социальное благовестие»<sup>73</sup>.

Подтверждение отчуждению от церковной жизни находим в воспоминаниях Чжан Юнфи, сингапурского хуацяо, соратника

Сунь Ятсена по революционной борьбе. Он пишет: «Будучи последователем учения Иисуса, господин особенно уважал праздник Рождества, но я никогда не видел, чтобы он заходил в храм»<sup>74</sup>. Сходное замечание обнаруживаем и в фундаментальном труде по истории революции, написанном одним из ее участников – Фэн Цзыю. Он утверждает, что Сунь Ятсен использовал христианские храмы для произнесения революционных речей, а для других целей «нога его туда не ступала»<sup>75</sup>.

Очевидно, что таких же взглядов придерживалось большинство христиан – соратников Сунь Ятсена по революционной борьбе, всего около 70 человек. Этот вопрос давно и подробно исследован Г. Шифриным в его книге «Сунь Ятсен и происхождение китайской революции»<sup>76</sup>. Назовем лишь некоторые имена: Лу Хаодун, Ши Цзяньжу, Чжэн Шилян, англиканский священник Ван Юйчу (отец видного деятеля Китайской Республики Ван Чунхуэя, составителя проекта Конституции пяти властей), Дэн Инъян, знаменитый проповедник Сун Цзяшу (будущий тестя Сунь Ятсена), влиятельный китайский пресвитерианский священник в США – Сюй Цинь, представители гонконгской китайской элиты – Линь Ху, Ли Цзычжун, Ма Инбяо и другие.

Важно то, что христиане были не только непосредственными соратниками Сунь Ятсена в борьбе против маньчжурской монархии. Даже не являясь членами революционной организации, они оказывали ему поддержку извне. Краткая статья не позволяет в подробностях коснуться того, каким образом миссионеры и верующие помогали Сунь Ятсену. Можно лишь отметить, что они неоднократно спасали его от преследования властей, миссионерские лодки перевозили участников движения по реке Чжуцзян, христианская читальня в Гуанчжоу превратилась в штаб-квартиру провинциального отделения революционной организации Синьчжунхуэй (вновь вступающие члены давали клятву на Библии)<sup>77</sup>, здесь прятались участники Гуанчжоуского восстания 1895 г.). Более 30 процентов участников восстания в Хуэйчжоу в 1900 г. были христианами (как протестантами, так и католиками).

Мы уже упоминали о том, что именно благодаря помощи миссионеров Сунь Ятсен освободился из заточения в китайском дипломатическом представительстве в Лондоне в 1896 г. В 1903–

1904 годах христианские проповедники и миряне решительно встали на сторону Сунь Ятсена в борьбе с монархической партией, которую возглавляли Кан Юэй и Лян Цичао. Орган революционной пропаганды «Чжунго жибао» был выкуплен гонконгским христианином Ли Юйтаном, который финансировал ее практически до Синьхайской революции 1911 г. Получили поддержку и другие печатные издания. В 1904 г. Сунь Ятсен ведет успешную пропагандистскую кампанию среди китайских эмигрантов на Гавайях. При содействии проповедников он выступает в церквях, призывая соотечественников поддержать освободительную борьбу. Здесь ему выправили «свидетельство о рождении на Гавайях», чтобы упростить въезд в Калифорнию. Однако 31 марта таможня в Сан-Франциско задержала его по доносу китайского консула, в свою очередь получившего наводку от монархистов. Усилиями китайцев-христиан он все же был освобожден и совершил успешную пропагандистскую поездку по США, где много выступал в церквях, в основном пресвитерианских.

Из выступлений в США также явствует, что Сунь Ятсен рассматривал христианство как социально-политическую доктрину, способную помочь решить проблемы современного Китая. В одной из речей в Сан-Франциско в мае 1904 г. он сказал, что «Библия и христианское образование при посредстве справедливого законодательства смогут принести счастье его соотечественникам»<sup>78</sup>. Здесь налицо проявление того «американского утилитаризма» в христианстве, о котором говорил биограф Сунь Ятсена Г. Герфардт<sup>79</sup>. Добрые нравы и глубокие, прочные знания – вот рецепт спасения нации. Еще до свержения монархии Сунь Ятсен зафиксировал гарантии в отношении иностранцев-христиан в Китае в программном документе «Тунмэнхуэй» (Объединенный союз), где говорится: «Подлежат смерти убивающие иностранцев, поджигающие и разрушающие церкви»<sup>80</sup>. Многим представлялось, что в дальнейшем Сунь будет оказывать своим единоверцам еще большее предпочтение.

После Синьхайской революции Сунь Ятсен был избран временным президентом Китайской Республики. Вполне понятно, что часть религиозных деятелей, представлявших различные христианские деноминации, рассчитывали на его содействие.

Однако Сунь решительно отказался, разграничив сферы политики и религии<sup>81</sup>. Отвечая на письмо лидеров шанхайской общины методистов Гао Ишэна и Вэй Яцзе 6 февраля 1912 г., он заявил, что проповедничество, осуществляемое при опоре на власть, не принесет пользы ни государству, ни Церкви. Он также одобрил идею создания независимой китайской Церкви, которая не опиралась бы на силы иностранцев, которые в прошлом отрицательно зарекомендовали себя, поскольку переходили границы миссионерства и вмешивались во внутренние дела Китая<sup>82</sup>.

Как мы уже отмечали, перед Сунем стоял сложный вопрос разграничения государственной жизни и религиозной, революции и веры. Выступая 21 апреля 1912 г. на собрании в протестантской церкви в Фучжоу, Сунь Ятсен произнес слова, которые безусловно многих неприятно поразили: «Настоящая революция не имеет никакого отношения к религии». В то же время он успокоил иностранцев, заметив, что они могут своей деятельностью продолжать улучшать общественные нравы и способствовать росту патриотизма<sup>83</sup>.

Сунь Ятсен полагал, что верующих нужно всемерно поощрять к активному участию в делах государства. Выступая перед Ассоциацией христиан Гуанчжоу 9 мая 1912 г., он положительно оценил обстановку религиозной свободы, наступившей после революции, и призвал верующих «взять на себя ответственность за страну, чтобы достичь прекрасных результатов и в политике, и в религии»<sup>84</sup>.

Через несколько месяцев, 9 сентября, в Пекине «отец государства», еще в апреле отказавшийся от своего президентства, делает важный шаг в сторону религии, хотя и в духе своего политического понимания христианства. «Истина революции по большей части почерпнута из Церкви. Установление Китайской Республики совершилось не только моими силами, но и трудами Церкви... Религия и политика взаимосвязаны. Осуществление государственной политики полностью зависит от того, насколько религия восполнит то, что политика сделать не в состоянии... Надеюсь, что религиозная мораль масс восполнит недоработки политики»<sup>85</sup>. Возникает вопрос: каким образом можно из Церкви почерпнуть истины революции, которая никакого отношения не имеет к религии? Очередной прагматический поворот в позиции политика, чье положение пошатнулось?

Обращаясь к выступлениям и статьям Сунь Ятсена в послереволюционный период, мы видим две тенденции. Первая заключалась в более или менее отчетливом стремлении сохранить дружественные отношения с миссионерами, поддержать китайских христиан. Скорее всего это было соединением следования конъюнктуре, благодарности за поддержку в прошлом или проявлением собственной сопричастности.

Вторая тенденция носила критический характер. Сунь Ятсен признал «несовершенства» религии, будучи уверен в том, что она терпит поражение от новых достижений науки. 26 июля 1918 г. он пишет письмо своему сыну (Сунь Кэ, который также был христианином)<sup>86</sup> и сообщает о только что прочитанной книге Э. Уайта «История борьбы науки с богословием в христианстве», даёт ей высокую оценку и рекомендует также почитать книгу «Крах религии» (неясно, что это за текст)<sup>88</sup>. Выступая перед Всекитайской ассоциацией молодежи в Гуанчжоу в октябре 1923 г., Сунь Ятсен опять вдается в рассуждения об отношениях между религией и наукой, видя главное расхождение во взглядах на происхождение человека (дарвинизм продолжал его мучить). По мнению Сунь Ятсена, религию называли суеверием из-за ее приверженности древним писаниям. Поэтому он утверждал, что «сравнивая религию и науку, последней следует отдать предпочтение»<sup>89</sup>. Здесь очевидно влияние впитанного Сунь Ятсеном от его учителей сайентизма, выросшего из обмирщенности рационалистического сознания. Он, видимо, что-то слышал и о протестантских попытках «демифологизации» и «десакрализации» (например, Р. Бульман становится известен именно в начале 1920-х гг.).

Однако Сунь полностью не отказался от веры, которая, по его мнению, помогала человеку соединиться с Богом или с «небом». Эволюция не заканчивается на превращении животного в человека, утверждал он. Теперь человеку предстоит изменяться в направлении обожения *шэнъхуа* (神化). Прогресс человечества достигнет высшей точки, когда место звериного начала в человеке займет божеское<sup>90</sup>, что понималось исключительно в плане нравственного самосовершенствования. Именно в этом контексте следует понимать его выступление перед христианской молодежью в Гуанчжоу в октябре 1923 г., когда он поддержал лозунг «личность

жэньзе (人格) спасет государство», имея в виду человеческое достоинство, основывающееся на моральном совершенстве<sup>91</sup>.

Большое внимание Сунь Ятсен уделял роли единой религии в жизни общества, о чем он часто рассуждал. В первой лекции по национализму 27 января 1924 г. он указывает на повышение жизнеспособности нации благодаря влиянию единой религии, противопоставляет арабскую и еврейскую консолидацию китайской разобщенности (знаменитое ильянсаньши 一片散沙)<sup>92</sup>. Сунь Ятсен продолжил свою мысль в третьей лекции 10 февраля, причем таким образом, что возникают сомнения в адекватном знакомстве автора с Евангелием. Сунь Ятсен пишет, что апостолы видели в Иисусе Христе «революционного лидера», «Царя Иудейского», который освободит свой народ от иностранного владычества. Предательство Иуды Сунь Ятсен объясняет разочарованием неверного апостола в «Христовой политической революции», потерпевшей поражение. Далее Сунь парадоксальным образом связывает судьбу евреев со Спасителем: «Таким образом, после Иисуса еврейское государство хотя и было уничтожено, но еврейская национальность до сих пор существует»<sup>93</sup>. Выходит, что земная жизнь Спасителя каким-то образом повлияла на сохранение еврейской национальной общности?

Представление о христианстве как об объединяющей нацию суперидее также должно было осложнить отношения Сунь Ятсена с различными деноминациями. Историк Ли Чжиган совершенно справедливо пишет о том, что разделения в западном христианском мире вызвали у «отца государства» чувство досады, порождали подозрение об отсутствии там духа Хristova<sup>94</sup>. Испытывал он и чувство недовлетворенности в отношении китайских христиан, которые были недостаточно «революционно настроенными».

Таким образом, христианство казалось Сунь Ятсену дорогой к нравственной консолидации всех китайцев, доселе рассеянных между языческими идолами. Коли так, становится понятной попытка примирить традиционную философию с христианством. В шестой лекции по национализму говорится о таких исконных китайских добродетелях, как любовь и гуманность. При этом отмечается, что всеобъемлющая любовь ляньай (兼愛) у Мо Ди – это то же, о чем говорит Христос: боай (博愛 – любовь к близкому);

нему; этим словом в Китае часто переводили и один из лозунгов французской революции – fraternité /братство/, отсюда некоторое смешение понятий)<sup>95</sup>. Ли Шицзэн в свое время вспоминал, что слово 博愛 было любимым для Сунь Ятсена, он с удовольствием писал его, когда дарил свою каллиграфию кому-либо<sup>96</sup>. Самое интересное то, что в тексте Священного Писания на китайском языке (будь то католический или протестантский перевод) слово 博愛 вообще не встречается. Здесь еще одно подтверждение тому, что христианство Сунь Ятсена было «нагружено» внешними идеями.

«Отец государства» пытался на практике соединить идеалы христианства и те политические идеи, которые легли в основу учения о «трех народных принципах». Таким образом, христианству была отведена роль своеобразной и универсальной «среды», в которой предстояло на этическом основании соединиться традиционным китайским ценностям и социалистическим идеям в самом широком понимании этого слова. Известный исследователь истории христианства в Китае Ван Чжисинь писал в 1926 г. в статье «Учение Сунь Вэя и идеи Иисуса», что христианские принципы свободы, равенства и братства (博愛) прямо соотносятся с составными частями «трех народных принципов» – национализмом, народовластием и народным благодеянием<sup>97</sup>. В таком сопоставлении нельзя не увидеть некоторого преувеличения, однако в то же время следует согласиться с той мыслью, что Сунь Ятсен, развивая свои революционные теории, основываясь на собственном специфическом понимании христианского вероучения, давал поводы к последующим фантастическим толкованиям. Рассуждения Суня на политические темы подчас тесно переплетались с религиозными вопросами. Например, обращаясь в Шанхае к членам Китайской социалистической партии в октябре 1912 г., Сунь Ятсен поставил знак равенства между социализмом и гуманизмом. Он заявил, что требования братства, равенства и свободы, свойственные этим учениям, являются собою «Евангелие человечества»<sup>98</sup>. Что это, собственная уверенность в таком тождестве или заигрывание с революционной молодежью, «опьяненной западной секулярной наукой и демократией»<sup>99</sup>?

Сунь Ятсен часто с pragmatischen позиций сравнивал политику и религию. В беседе с членами Гоминьдана в Гуанчжоу

30 декабря 1923 г. он говорил об исключительном усердии и жертвенности миссионеров, о силе веры, превосходящей политические убеждения. Призывая учиться у христианских проповедников, Сунь Ятсен отмечал, однако, что их забота о будущем спасении души «естественно почти бессодержательна», тогда как труды революционеров могут принести ощутимые плоды<sup>100</sup>.

Необходимо понимать, что деятельность Суня в качестве главы Гоминьдана протекала в условиях, когда значительная часть его соратников выступала с крайне враждебных позиций в отношении христианства. Так, в 1922 г. в Китае развернулось антихристианское антиимпериалистическое движение. Оно уходило своими корнями в «движение 4 мая» 1919 г. Сунь Ятсен весной 1922 г. сделал заявление, в котором подтвердил, что не только он сам, но и все члены его семьи являются христианами. Он отметил также, что в ходе революционной борьбы оказался вне Церкви, которая от него отказалась. Сунь Ятсен вполне в духе антихристианского движения заявил, что Церковь неизбежно «одурманивает молодежь» и «может служить империалистическим интересам», а следовательно, нуждается в реформе и независимости (надо полагать, от иностранцев).

Возникает вопрос: что случилось в отношениях Сунь Ятсена с Церковью и миссионерами, отчего он позволил себе столь жесткие слова? Ведь десять лет назад, выступая во французской католической церкви (место не установлено), он делал упор на другом: западная культура и знания, распространявшиеся миссионерами, в значительной степени сформировали основу для победы Синьхайской революции, за что весь китайский народ должен быть им благодарен<sup>101</sup>. А теперь это все орудия в руках империализма? Ответ на этот вопрос пытаются дать тайваньский ученый Е. Жэньчан. Он пишет о том, что политика Гоминьдана в первой половине 1920-х годов носила четко выраженную антиимпериалистическую направленность. Именно в контексте «антимпериализма», а не «антихристианства» следует понимать политику правящей партии, а возможно, и самого Сунь Ятсена (хотя никто не отрицает того, что антирелигиозный аспект движения имел место, всячески подогревался коммунистами, действовавшими по указке Коминтерна и намеренно провоцировавшими обострение отношений

Гоминьдана с державами)<sup>102</sup>. В упомянутом заявлении 1922 г. главными являются слова о том, что Сунь Ятсен, хотя и вне Церкви, но не отказывается от своих религиозных убеждений<sup>103</sup>.

В годы после Синьхайской революции Сунь Ятсен должен был учитывать неоднозначное отношение своих соратников к христианству (многие считали его враждебным национальным интересам Китая). Это обстоятельство также побуждало воздерживаться от посещения церквей. Видный деятель революции, известный своей приверженностью христианству, Сюй Цянь вспоминал события 1917 г., когда, будучи губернатором провинции Гуандун, он спросил Сунь Ятсена, почему тот не ходил в храм. Ответ был таков: «Я принадлежу к революционной партии. Боюсь как бы в связи с христианством не возникло проблем внутри движения, поэтому я поклоняюсь Богу в сердце»<sup>104</sup>. Но существует и еще одно важное обстоятельство. Объяснение ухудшения отношений Сунь Ятсена с миссионерами и институционализированными церквями находим в событиях «второй революции» 1913 г. Тогда американские миссионеры начали рассматривать стремившегося к реставрации монархии Юань Шикая как гаранта стабильности в стране, а выступившего против него Сунь Ятсена – как безмозглого авантюриста. Отказ поддержать Суня был вызван также крахом надежд на то, что после Синьхайской революции он предоставит миссионерам особые привилегии, чего не произошло<sup>105</sup>. «Отец государства», в свою очередь, обиделся на заморских проповедников и окончательно дистанцировался от них.

Семейные обстоятельства Сунь Ятсена в последние годы его жизни также не способствовали дружественным отношениям с американскими евангелистами-фундаменталистами и их китайскими последователями. Дочь уже упоминавшегося нами проповедника и издателя Библии Сун Цзышу – Сун Цинлин (по линии матери она происходила от знаменитого китайского просветителя, ученика Маттео Риччи, католика Сюй Гуанци) весной 1913 г. закончила в США методистский женский колледж и вернулась в Китай. Она часто встречалась с Сунь Ятсеном, и их взаимная привязанность завершилась заключением брака 25 октября 1915 г. И родственники невесты, и все окружение Суня отнеслись к его женитьбе с осуждением и недовольством.

Кончина Сунь Ятсена в 1925 г. овеяна многими легендами, по содержанию своему касающимися именно его религиозных взглядов. Будучи совсем больным, «отец государства» просил свою жену Сун Цинлин читать ему Писание и молитвы. В воспоминаниях У Цзинсюна говорится, что умирающий Сунь Ятсен сказал своему зятю Кун Сянси: «Ты христианин, и я христианин... Я посланник Всевышнего, и моя миссия заключалась в том, чтобы помочь человечеству достичь равенства и свободы»<sup>106</sup>. Выдающийся историк Ло Сянлинь, ссылаясь на биографа Сунь Ятсена Г. Рестарика, пишет, что «отец государства» сказал на смертном одре, что пришел в мир по Божьей воле для борьбы с «дьявольскими силами зла»<sup>107</sup>. Родственники Сунь Ятсена – Сунь Кэ и Кун Юнчжи – свидетельствуют о том же<sup>108</sup>.

По настоянию членов семьи, в первую очередь Сун Цинлин и Сунь Кэ, была совершена христианская погребальная церемония<sup>109</sup> в пекинской больнице Сехэ, хотя это и вызвало недовольство в Гоминьдане. О последнем обстоятельстве свидетельствует интервью Ван Цзинвэя, опубликованное в гуанчжоуской газете «Миньго жибао» от 6 декабря 1925 г.

Если во второй половине 1920-х годов в Китае кто неодобрительно, а кто и с чувством стыдливости относился к религиозным убеждениям Сунь Ятсена, то в последующие годы правления в Китае партии Гоминьдан, и в особенности после переезда правительства Китайской Республики на Тайвань в 1949 г., положение несколько изменилось. В значительной степени это было связано с деятельностью президента Чан Кайши. Будучи также христианином, он настойчиво искал способы синтезировать христианство, китайскую традиционную философию и идейное наследие Сунь Ятсена – «три народных принципа». Касаясь последних, Чан Кайши указывал, что в их основе лежат «наука, демократия и этика». Это рассуждение близко мысли теоретика позднего Гоминьдана Лян Ханьцяо, который выделял в идеях Сунь Ятсена три составные части: искусство управления (собственно «три народных принципа»), научный подход (т.е. методологию поиска истины, что включает и использование теории эволюции как одной из фундаментальных) и, наконец, «искусство сердца», включающее в первую очередь принципы личностного совершенствования и этические нормы<sup>110</sup>.

Подводя итоги нашему краткому исследованию, нужно констатировать, что, воспитанный христианскими миссионерами и крещеный ими, Сунь Ятсен на протяжении всей своей жизни мало соответствовал евангелическому пониманию того, каким должен быть христианин. Идеология Сунь Ятсена испытала на себе множество различных влияний, о чем написано огромное число научных трудов. Для нас важно, что проповедь Евангелия неким образом также затронула «отца государства», хотя он рассматривал весть о спасении в первую очередь и в основном как наставление в деле возрождения китайской нации. На фоне забот о социальной революции и освобождении Китая такие идеи, как бессмертие души и стяжение Царства Небесного, представлялись ему бессодержательными утопиями, далекими от реальных задач текущего момента. Увлечение этическим консолидирующими аспектом христианства было в Сунь Ятсене, с одной стороны, удивительным проявлением конфуцианского сознания, а с другой (как это ни покажется противоречивым) – следствием влияния сиентизма и протестантской демифологизации.

Попытки обнаружить следы евангельского влияния в трудах «отца государства» либо заканчиваются неудачей, либо сопровождаются слабо обоснованными выводами, отдаленно напоминающими евангельские нравственные нормы. Насколько известует из исторических свидетельств, Сунь Ятсен до конца своих дней считал себя христианином, стремясь по мере сил молиться Богу и читать Священное Писание. Он рассматривал свои отношения с Творцом как дело исключительно личное, изолировав себя от жизни христианских общин. Сунь Ятсен воображал себя китайским национальным «мессией», в трагическом одиночестве наблюдая за крахом своих надежд.

## О христианском мироизрении Чан Кайши

Во всех христианских книжных магазинах Тайваня можно обнаружить большое число разнообразных изданий одной и той же книги под названием «Сладкий источник в пустыне» (Хуанмо ганъюань 荒漠甘泉). Это и дорогие подарочные тома, переплетенные в кожу, и карманные издания, и художественно иллюстрированные двухтомники. В предисловии указано, что за основу взят перевод книги «Потоки в пустыне» (Mrs. Charles Cowman) под название «Потоки в пустыне» (Streams in the Desert), однако в тексте есть дополнения, сделанные неким китайским верующим. За этой фигурой умолчания скрывается не кто иной, как многолетний лидер некогда правящей партии Гоминьдан и президент Китайской Республики Чан Кайши. Как показывают опросы посетителей и служащих магазинов, практически никому не известна история этой книги, равно как и имя того «китайского верующего», который дополнил текст.

Вероятно, современные издатели тоже имеют весьма отдаленное представление о происхождении книги, которая в настоящее время почти так же популярна среди различных протестантских деноминаций на Тайване, как и Новый Завет. Ведь в предисловиях даже не указывают правильного имени автора — Летти Б. Кауман, жены евангелиста-фундаменталиста миссионера Чарльза Каумана. В 1901 г. супруги Кауман вместе с несколькими энтузиастами организовали Восточное миссионерское общество, которое основало 150 общин Японии и 50 в Корее, а также три института по изучению Библии, в том числе в Шанхае (в 1925 г.). Кауманы постоянно занимались миссионерством, распространяя листовки и брошюры, в которых в доступной форме излагали со своей позиции основы христианского вероучения. В начале XX в. Летти Кауман составила томик благочестивого чтения на каждый день года под названием «Потоки в пустыне» (вскоре эта книга появилась в китайском переводе под названием «Сладкий источник в пустыне»), содержащий в основном тексты из евангелической периодики и выдержки из проповедей известных американских пасторов<sup>111</sup>.

Заурядной миссионерской брошюре суждено было сыграть важную роль в политической жизни Китая. Молодой гоминьдановский генерал Чан Кайши, стремительно продвигавшийся к вершинам власти, решил жениться на сестре жены Сунь Ятсена — Сунь Мэйлин. Будущая теща поставила жениху условие — креститься. Свадьба состоялась 1 декабря 1927 г., однако крещение Чан Кайши принял лишь по прошествии почти трех лет — 23 октября 1930 г. Как вспоминала впоследствии Сун Мэйлин, он ежедневно старательно изучал Библию, многое не понимал и просил у нее объяснений. Лишь полностью убедившись в истинности христианского вероучения, Чан Кайши принял крещение. Он сам рассказывал, что решил обратиться вопреки антихристианским настроениям, широко распространенным и в Гоминьдане, и в стране в целом<sup>112</sup>.

Драматические события в жизни генералиссимуса повлияли на его мировоззрение. Немаловажную роль сыграл «сианьский инцидент» 1936 г., когда генералы Чжан Сюэлян и Ян Хучэн арестовали Чан Кайши, чтобы добиться от него согласия на создание «единого фронта» с коммунистами и для начала сопротивления японской агрессии. Не вдаваясь в подробности события, подробно описанного в исторической литературе, отметим лишь, что возникла реальная опасность для жизни Чан Кайши. Оказалвшись на пороге смерти, он пережил глубокий психологический кризис, следствием чего стало усиление веры. Чан Кайши начал выступать с регулярными проповедями. В Страстную пятницу 26 марта 1937 г. его кredo произвело такое впечатление на японского человека, что он не может не быть религиозной ве-<sup>113</sup> рью». Он не расставался с Библией (со временем он практически выучил наизусть Новый Завет)<sup>114</sup>, а с июля 1944 г. ежедневно читал «Сладкий источник в пустыне», делая пометки на полях<sup>115</sup>.

Христианское мировоззрение Чан Кайши постепенно начало проявляться в его политических выступлениях. Он пыгался соединить воедино доктрину Гоминьдана и евангельскую проповедь. Так, 16 апреля 1938 г. в радиовыступлении «Почему надо верить в Иисуса» он заявил, что Христос был предводителем национальной революции (поддерживал дух еврейского народа в годы римского владычества), социальной революции («простой плотник» призывал к справедливости и осуждал богатых)<sup>116</sup> и религиозной революции (осуждал жречество и суеверия, призывая к обращению в

## Глава V

### О христианском мировоззрении Чан Кайши

Во всех христианских книжных магазинах Тайваня можно обнаружить большое число разнообразных изданий одной и той же книги под названием «Сладкий источник в пустыне» (*Хуанмо ганъюань* 荒漠甘泉). Это и дорогие подарочные тома, переплетенные в кожу, и карманные издания, и художественно иллюстрированные двухтомники. В предисловии указывается, что за основу взят перевод книги «госпожи Чарльз Кауман» (Mrs. Charles Cowman) под названием «Потоки в пустыне» (Streams in the Desert), однако в тексте есть дополнения, сделанные неким китайским верующим. За этой фигурой умолчания скрывается не кто иной, как многолетний лидер некогда правящей партии Гоминьдан и президент Китайской Республики Чан Кайши. Как показывают опросы посетителей и служащих магазинов, практически никому не известна история этой книги, равно как и имя того «китайского верующего», который дополнил текст.

Вероятно, современные издатели тоже имеют весьма отдаленное представление о происхождении книги, которая в настоящее время почти так же популярна среди протестантских деноминаций на Тайване, как и Новый Завет. Ведь в предисловиях даже не указывают правильного имени автора – Летти Б. Кауман, жены евангелиста-фундаменталиста миссионера Чарльза Каумана. В 1901 г. супруги Кауман вместе с несколькими энтузиастами организовали Восточное миссионерское общество, которое основало 150 общин Японии и 50 в Корее, а также три института по изучению Библии, в том числе в Шанхае (в 1925 г.). Кауманы постоянно занимались миссионерством, распространяя листовки и брошюры, в которых в доступной форме излагали со своей позиции основы христианского вероучения. В начале XX в. Летти Кауман составила томик благочестивого чтения на каждый день года под названием «Потоки в пустыне» (вскоре эта книга появилась в китайском переводе под названием «Сладкий источник в пустыне»), содержавший в основном тексты из евангелической периодики и выдержки из проповедей известных американских пасторов<sup>111</sup>.

Заурядной миссионерской брошюре суждено было сыграть важную роль в политической жизни Китая. Молодой гоминьдановский генерал Чан Кайши, стремительно продвигавшийся к вершинам власти, решил жениться на сестре жены Сунь Ятсена – Сун Мэйлин. Будущая теща поставила жениху условие – креститься. Свадьба состоялась 1 декабря 1927 г., однако крещение Чан Кайши принял лишь по прошествии почти трех лет – 23 октября 1930 г. Как вспоминала впоследствии Сун Мэйлин, он ежедневно старательно изучал Библию, многое не понимал и просил у нее объяснений. Лишь полностью убедившись в истинности христианского вероучения, Чан Кайши принял крещение. Он сам рассказывал, что решил обратиться вопреки антихристианским настроениям, широко распространенным в Гоминьдане, и в стране в целом<sup>112</sup>.

Драматические события в жизни генералиссимуса повлияли на его мировоззрение. Немаловажную роль сыграл «сианьский инцидент» 1936 г., когда генералы Чжан Сюэлян и Ян Хучэн арестовали Чан Кайши, чтобы добиться от него согласия на создание «единого фронта» с коммунистами и для начала сопротивления японской агрессии. Не вдаваясь в подробности события, подробно описанного в исторической литературе, отметим лишь, что возникла реальная опасность для жизни Чан Кайши. Оказавшись на пороге смерти, он пережил глубокий психологический кризис, следствием чего стало усиление веры. Чан Кайши начал выступать с регулярными проповедями. В Страстную пятницу 26 марта 1937 г. его кredo прозвучало так: «В жизни человека не может не быть религиозной веры»<sup>113</sup>. Он не расставался с Библией (со временем он практически выучил наизусть Новый Завет)<sup>114</sup>, а с июля 1944 г. ежедневно читал «Сладкий источник в пустыне», делая пометки на полях<sup>115</sup>.

Христианское мировоззрение Чан Кайши постепенно начало проявляться в его политических выступлениях. Он пытался соединить воедино доктрину Гоминьдана и евангельскую проповедь. Так, 16 апреля 1938 г. в радиовыступлении «Почему надо верить в Иисуса» он заявил, что Христос был предводителем национальной революции (поддерживал дух еврейского народа в годы римского владычества), социальной революции («простой плотник» призывал к справедливости и осуждал богатых)<sup>116</sup> и религиозной революции (осуждал жречество и суеверия, призывая к обращению в

истинную веру)<sup>117</sup>. Чан Кайши убеждал своих слушателей, что «движение за новую жизнь», развернутое им под влиянием Сун Мэйлин, не являлось формальной попыткой ликвидировать дурные привычки, а было направлено на обновление духа нации, обогащение его христианскими ценностями<sup>118</sup>. 15 августа 1945 г., обращаясь к китайской армии по случаю победы над Японией, Чан Кайши, проявив большое гражданское мужество, призывал не мстить японцам, а следовать евангельской заповеди о любви к врагам<sup>119</sup>.

С течением времени Чан Кайши стал открыто соединять христианство с разработанной Сунь Ятсеном идеологией «трех народных принципов». Он полагал, что христианское понимание значения жизни и смерти, отношение к Царству Божию как к торжеству свободы и мира, утверждение веры, упования и любви как основ бытия – все это вполне соответствовало и даже было идентично фундаментальным положениям созданной «отцом государства» идеологической системы<sup>120</sup>.

Личность Иисуса Христа в восприятии Чан Кайши с течением времени приобретала черты героя национально-освободительной борьбы. Не исключено, что на генералиссимуса повлияли идеи Сюй Цяня, возглавившего в 1916–1924 гг. движение под лозунгом: «Христианство спасет страну». Сюй Цянь особо подчеркивал значение слов первосвященника Каи-афы: «...и не подумаете, что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб» (Иоанн, 11:50) как центрального и наиважнейшего места в Евангелии<sup>121</sup>. Эта в высшей степени неортодоксальная трактовка евангельской цитаты как свидетельства «смерти за государство» связана с характером китайского перевода Библии (*Хэхэбэнь*), где слово народ переведено как государство – *го* (國). Чан Кайши не только повторил Сюй Цяня, но и пошел дальше, говоря об Иисусе Христе как о борце за «независимость государства, равноправие наций, свободу человечества и мир во всем мире»<sup>122</sup>.

После эвакуации на Тайвань мистическое мироощущение лидера Гоминьдана усилилось. В загородной горной резиденции в Шилине была устроена молельная комната, где каждое воскресенье совершалось богослужение, на котором присутствовала вся семья Чан Кайши, а также его ближайшие спод-

вижники: Чжан Цюнь и Хэ Инцинь с супругами<sup>123</sup>. Чан Кайши ежегодно выступал по радио с проповедями в Страстную пятницу и на Пасху. По его распоряжению в 1950 г. «Сладкий источник в пустыне» стал «чтением для развития революционного духа» и широко распространялся в сети партийного политического образования Гоминьдана. Поскольку большинство читателей были незнакомы с христианской терминологией, в предисловии изъяснялись слова: Бог, Иегова, Господь, Христос, Мессия, Спаситель, первосвященник, Святой Дух, сатана, аллилуйя, аминь и др.<sup>124</sup>

В 1959 г. заместитель директора Центрального агентства новостей Ван Цзяюй сделал новый перевод книги с английской книги «Сладкий источник в пустыне», который был исправлен и дополнен лично Чан Кайши<sup>125</sup> и снабжен двенадцатью проповедями генералиссимуса, впоследствии исчезнувшими под воздействием «демократизации и перестройки» на Тайване. В начале книги помещалось жизнеописание апостола Павла, ибо Чан Кайши полагал, что «для изучения смысла христианства следует прежде всего прочесть все послания Павла»<sup>126</sup>. Проповеди Чан Кайши, постепенно становящиеся библиографической редкостью, ярко иллюстрируют его христианское мировоззрение. Ощущая себя лидером нации и исключительной исторической личностью, он сравнивал свое путешествие в Сиань на переговоры с мятежными генералами в 1936 г. со входом Господним в Иерусалим, а свои молитвы во время плены – с сорока днями поста Иисуса Христа в пустыне и его молением о чаше в Гефсиманском саду. Чан Кайши проводил аналогию между своим освобождением из рук врагов и спасением Сунь Ятсена, захваченного цинскими дипломатами в Лондоне для депортации в Китай. Таким образом, выстраивалась линия исторической и духовной преемственности Иисус Христос – Сунь Ятсен – Чан Кайши. Последний пояснял, что в его понимании идейное наследие «отца государства» «хотя и не носит религиозного характера, но по сути не отличается от религии». Чан Кайши «исповедовал спасение нации» в понимании Сунь Ятсена и спасение человечества «в соответствии с учением Иисуса Христа»<sup>127</sup>. Впоследствии Генералиссимус подчеркивал, что все трудности во время Север-

ного похода, антияпонской войны и войны с коммунистами преодолевал исключительно благодаря глубокой вере<sup>128</sup>. В одной из своих проповедей он даже упомянул об «откровении, полученном в ходе духовных занятий»<sup>129</sup>.

Начало гражданской войны и успешное наступление коммунистических войск на позиции Гоминьдана оказались и на христианском мироощущении Чан Кайши. У него возникает теория о противостоянии Гоминьдана с КПК как борьбе сил света с сатаной. В предрождественском радиовыступлении 21 декабря 1947 г. Чан Кайши посетовал на обострение конфликта внутри страны и возложил все свое упование на Иисуса Христа, которого он называл «путеводным Светильником нашего государства», а также подчеркнул, что отличительной чертой новой конституции страны в плане гарантий прав человека явились ее строгое соответствие христианскому вероучению<sup>130</sup>. В тайваньский период своей жизни Чан Кайши завершил осмысление роли Христа в борьбе с коммунизмом. Для этого прежде всего требовалось упразднить границы между национальной культурой, этикой и религией, привнесенными извне. Становясь на позиции Маттео Риччи и отбрасывая за неудобством сложные богословские проблемы, Чан Кайши подчеркивал, что китайская традиционная мораль полностью вписывалась в рамки христианства и не находилась в противоречии с ним.

Коммунистический режим был уподоблен им сатане, а освобождение страны от власти КПК означало бы осияние Китая «светом Христовым»<sup>131</sup>. Чан Кайши отмечал, что компартия полностью разрушила национальные этические принципы, и их следовало возродить на основе христианства, руководствуясь «революционностью» и «духом самопожертвования» Христа<sup>132</sup>. Войну против КПК, как и все прочие войны, Чан Кайши рассматривал как противостояние «истины и лжи, света и тьмы»<sup>133</sup>. Он указывал, что «вера и действие должны быть едины»<sup>134</sup>. В данном случае, следя постулату о том, что вера без дел мертва. Апологеты идеиного наследия Чан Кайши указывают, что в последние годы своей жизни он тесно связывал изречение Сунь Ятсена «знать трудно, действовать легко» с собственным христианским опытом: действие легко, если производится при по-

мощи Святого Духа, а знание затруднено, ибо человеку не дано до конца познать пути Господни<sup>135</sup>.

Пребывая в постоянной молитве за соотечественников, страдавших от голода и притеснений в материковом Китае, Чан Кайши неоднократно призывал жителей Тайваня поститься перед Пасхой, а сэкономленные деньги и рис сдавать в церкви, чтобы потом авиация могла сбросить продовольствие в помощь голодающим в КНР<sup>136</sup>.

Чан Кайши особенно волновали проблемы технического прогресса и бездуховности современного ему общества. Он воспринимал создание человеком нескольких видов оружия массового поражения как признак конца времен. Угроза материальной силы воспринималась им эсхатологически как наступление антихриста, понуждающего людей отказываться от истины и Бога. Чрезмерное увлечение благополучием и комфортом также означало, по его мнению, духовное падение общества, неспособного сопротивляться «русским коммунистам и бандитам Чжу и Мао»<sup>137</sup>. «Чем более развита наука, чем значительнее прогресс материальной цивилизации, тем сильнее моральный упадок, обнищание духовной жизни, — подчеркивал Чан Кайши, — люди не знают зачем живут»<sup>138</sup>. Генералиссимус ссылался в одном из своих выступлений на письма тайваньских студентов из США, где они ощущали внутреннюю опустошенность, будучи окружены удобствами и изобилием. Эти люди, по мнению Чан Кайши, были готовой добычей для сатаны и его слуг в облике коммунистов. В некотором смысле они были даже более уязвимы, чем истинные христиане, живущие за «bamбуковым» занавесом в КНР, поскольку враг, разрушая их тело, не сможет прикоснуться к душе, говорил он. А слабые падут в безвремении<sup>139</sup>.

В 1954 г. Чан Кайши передал своему сыну Цзян Цзинго экземпляр книги, испещренный пометками, которые тот старательно переписал. Многие из них отражали его трагическое мироощущение изгнанника. 22 сентября 1955 г. Чан Кайши записал: «Когда люди покидают тебя, наступает величайшее испытание для веры»<sup>140</sup>.

«Сладкий источник в пустыне» сопровождал Чан Кайши на протяжении многих лет жизни. С этой книгой он переступил

порог вечности: в гроб генералиссимуса были положены классическое Четверокнижие, история династии Тан, Библия и «Сладкий источник». В завещании покойного лидера Гоминьдана говорилось: «Я всегда считал себя последователем Иисуса Христа и Сунь Ятсена»<sup>141</sup>. История формирования христианского мировоззрения Чан Кайши помогает нам увидеть всю сложность и противоречивость восприятия китайцами евангельского благовестия, особенно в условиях столь насыщенного трагическими событиями XX в.

## Глава VI

### Об истории и вероучении секты «церковь дома собраний»<sup>142</sup>

«...многие придут под именем Моим, говоря, что это Я; и это время близко: не ходите вслед их» (Лк. 21:8).

Читатели «Книжного обозрения» в 1995 г. обратили внимание на появление множества брошюр и книг на богословские темы, принадлежавших перу некоего Уитнесса Ли и представлявших (как можно было предположить из названия издательства) миссионерскую организацию «Живой поток» (*Living Stream*)<sup>143</sup>. В дальнейшем издательская и проповедническая деятельность последователей Ли в России продолжала возрастать, а у общественности отсутствовало четкое представление о новом явлении на «религиозном рынке». Более того, возникли ошибочные мнения, например, что новая секта корейская. В некоторых изданиях появилось и ее условное название «свидетели Ли».

Если спросить адептов «Живого потока» к какой деноминации они принадлежат, ответ будет: «К христианской церкви». Вам еще могут пояснить, что все различия между церквями есть сектантство, порожденное дьяволом, в то время как истинная церковь должна быть организована по модели поместных церквей ранних лет христианства. С кем же мы имеем дело?

Возникла эта группа в Китае в 1920-е годы. После «движения 4 мая» 1919 г. там началось мощное антizападное революционное движение, одним из проявлений которого стало повсеместное распространение враждебных христианству настроений (как выяснилось из недавно опубликованных секретных документов Коминтерна), усердно стимулировавшихся из Москвы. Часть китайских христиан, либо под давлением обстоятельств, либо будучи действительно неудовлетворены деятельностью иностранных миссий, стала отходить от западных миссионеров, но при этом не желала оставлять своей веры. Одним из искателей новых церковных форм, независимых от иностранного влияния, стал Ни Тошэн (倪柝聲) (или как его звали англоязычные евангелисты – Вочман [страж – watchman] Ни)<sup>144</sup>.

порог вечности: в гроб генералиссимуса были положены классическое Четверокнижие, история династии Тан, Библия и «Сладкий источник». В завещании покойного лидера Гоминьдана говорилось: «Я всегда считал себя последователем Иисуса Христа и Сунь Ятсена»<sup>141</sup>. История формирования христианского мировоззрения Чан Кайши помогает нам увидеть всю сложность и противоречивость восприятия китайцами евангельского благовестия, особенно в условиях столь насыщенного трагическими событиями XX в.

## Глава VI

### Об истории и вероучении секты «церковь дома собраний»<sup>142</sup>

*«...многие придут под именем Моим, говоря, что это Я; и это время близко: не ходите вслед их» (Лк. 21:8).*

Читатели «Книжного обозрения» в 1995 г. обратили внимание на появление множества брошюр и книг на богословские темы, принадлежавших перу некоего Уитнесса Ли и представлявших (как можно было предположить из названия издательства) миссионерскую организацию «Живой поток» (*Living Stream*)<sup>143</sup>. В дальнейшем издательская и проповедническая деятельность последователей Ли в России продолжала возрастать, а у общественности отсутствовало четкое представление о новом явлении на «религиозном рынке». Более того, возникли ошибочные мнения, например, что новая секта корейская. В некоторых изданиях появилось и ее условное название «свидетели Ли».

Если спросить адептов «Живого потока» к какой деноминации они принадлежат, ответ будет: «К христианской церкви». Вам еще могут пояснить, что все различия между церквями есть сектантство, порожденное дьяволом, в то время как истинная церковь должна быть организована по модели поместных церквей ранних лет христианства. С кем же мы имеем дело?

Возникла эта группа в Китае в 1920-е годы. После «движения 4 мая» 1919 г. там началось мощное антizападное революционное движение, одним из проявлений которого стало повсеместное распространение враждебных христианству настроений (как выяснилось из недавно опубликованных секретных документов Коминтерна), усердно стимулировавшихся из Москвы. Часть китайских христиан, либо под давлением обстоятельств, либо будучи действительно неудовлетворены деятельностью иностранных миссий, стала отходить от западных миссионеров, но при этом не желала оставлять своей веры. Одним из искателей новых церковных форм, независимых от иностранного влияния, стал Ни Тошэн (倪柝聲) (или как его звали англоязычные евангелисты – Вочман [страж – watchman] Ни)<sup>144</sup>.

Ни Тошэн (он же Ни Шуцзу, 倪述祖 или Генри Ни) родился в г. Шаньтоу провинции Гуандун на юге Китая 4 ноября 1903 г. Его семья происходила из провинции Фуцзянь. Дед Нга Учэн (фуцзяньское произношение иероглифов *Ни Юйчэн* 倪玉成) был одним из четырех школьников миссионерской школы в Фучжоу, первыми крестившимися в 1857 г. Впоследствии он стал и первым пастором-китайцем в системе конгрегационистского Американского совета миссий (*Мэйго гунлихуэйчайхуэй* 美國公理會差會). Скончался в 1890 г.

Родители Ни Тошэна были методистами *Мэйимэйхуэй* (美以美會). Особое влияние на формирование личности сына оказала мать – Линь Хэпин (林和平). Дочь бедных родителей, она дважды была продана в рабство. Впоследствии получила образование в миссионерской школе в Шанхае<sup>145</sup>. Линь Хэпин воспитывала своих детей (а их было девять) в твердом исповедании, что Евангелие есть истина. Она была также активной общественной деятельницей, выступая за эмансипацию Китайских женщин, поддерживала революционную деятельность Сунь Ятсена. После Синьхайской революции создала в Фучжоу Женское патриотическое общество *Фучжоу фунюайгохуэй* (福州婦女愛國會). Начиная с 1919 г. отошла от политики и стала известной евангелической проповедницей. Ни Тошэн принял крещение лишь в 1920 г. Он получил образование в миссионерских школах, в том числе в англиканском колледже Святой Троицы *Саньи шуюань* (三一書院) в Фучжоу, находившемся под управлением Фуцзяньской миссии Дублинского университета. Под влиянием евангелистки Доры Юй Цыду (余慈度) Ни поступил учиться в возглавляемый ею Цзянваньский библейский колледж *Цзянвань шэнцзин сюэюань* (江灣聖經學院) в Шанхае.

Дора Юй познакомила Ни Тошэна с английской проповедницей Маргарет Барбер [китайское имя *Хэ Шоуэнь* (和受恩)]. Именно ей принадлежит роль «просветителя» Ни. Она познакомила его с идеями некоторых представителей западного христианства. Об этом следует сказать несколько подробнее.

Во-первых, на Ни Тошэна огромное впечатление произвел квииетизм. Ему импонировала идея пассивной молитвы, в которой человеческая душа полностью отказывается от дискурсивного обращения к Богу.

Он находился под впечатлением визионерских писаний Жанны Бовье де ла Мотт Гийон (1648–1717), а также идей Мигеля де Мо-

лино (1640–1697) и Франсуа Фенелона (1651–1715), полагая, что это примеры «истинной духовности» в погибающем католицизме. В книге Ни Тошэна «Нормальная жизнь христианина» отчетливо звучат квииетистские темы. Ни утверждает, что в личности верующего происходит соединение со Христом, подобное тому как «перемешали сахар, который растворился в чае», и с этого момента происходит усвоение человеком личности Бога («в этом глиняном сосуде я нашу сокровище неоценимое – Господа славы!»).

Отсюда вывод о неизбежной пассивности человека, поскольку «больше ничего не нужно делать», в человеке якобы действует Сам Бог<sup>146</sup>. В другой книге Вочмана Ни читаем об отказе от всякой рефлексии, о предпочтительности полной духовной пассивности верующего, якобы предающего себя Богу в состоянии, слишком к медитативному: «истинная духовная жизнь не зависит от испытания наших мыслей и чувств от зари до зари, а от меры созерцания нами Спасителя»<sup>147</sup>. Придерживаясь трихотомического видения человека, Ни утверждал, что грехопадение привело к гипертрофии тела и души в ущерб духу. Он настаивал на необходимости полного подавления и отвержения телесности (тело – это только сосуд греха), подавления воли, разума и эмоций с целью пробуждения некоего единственно верного интуитивного слышания голоса Святого Духа. Так, если Бог не просит нас, «мы не должны любить даже самых дорогих в нашей семье»<sup>148</sup>. Рассуждения в квииетистском духе привели Ни Тошэна к ужасному выводу, который он, правда, рассматривал как указание на «истинный» путь: «когда жизнь души полностью сокрушена, ничто в этом мире больше не трогает сердце верующего»<sup>149</sup>. Поскольку Ни понимал душу как «всего лишь личность человека»<sup>150</sup>, то можно сделать заключение, что он считал уничтожение личности существенным условием общения человека с Богом. Вот и подтверждение: «Все, что делается не Богом, не может считаться духовной работой»<sup>151</sup>.

Во-вторых, Ни Тошэн импонировал опыт Кесуикских собраний (Keswick Convention) в Англии, ежегодно проводившихся евангелистами начиная с 1875 г. с целью изучения Библии, развития «практической святости» и объединения под лозунгом «все едино во Христе Иисусе»<sup>152</sup>. Он проявлял интерес и к ана-

логичной по задачам Норфилдской конференции (Northfield Conference) в США. В обоих случаях организаторами ставилась цель преодолеть сектантскую раздробленность евангелистов. Ни Тошэн явно сочувствовал перфекционизму (perfection – совершенство, законченность), теории, в соответствии с которой «ненеуспешные» христиане нуждались в помощи своих собратьев для морального усовершенствования. Отсюда и интерес к ревайализму (revival – возрождение), стремлению регулярно вызывать «вспышки духовной активности», связанному с именами Д. Муди и Дж. Пенн-Льюис<sup>153</sup>. Последняя с 1902 г. активно развивала евангелическое «возрождение» в Уэльсе.

В-третьих, огромное, а может быть и самое определяющее, воздействие на Вочмана Ни оказало Плимутское братство. Это братство возникло в Ирландии в конце 1820-х годов, а в Англии начало развиваться с 1830 г. в Плимуте (отсюда и название)<sup>154</sup>. Учение этой секты являло собой сочетание кальвинизма с пietизмом, миллениаризмом и пуританством. В экклесиологическом плане главный акцент делался на автономии местных церквей, каждая из которых считалась самодостаточной и независимой. Ни Тошэну это казалось идеальной реализацией церкви как тела Христова. Его также привлекали идеи одного из лидеров братства – Джона Нельсона Дарби (1800–1882), который отказался от священнического сана в англиканской церкви и перешел в секту. Члены братства проводили регулярные домашние молитвенные собрания с «преломлениями хлеба», уделяли особое внимание «пророчествам» и подготовке ко Второму Пришествию. По учению Дарби, верным предстояло тайное вознесение перед бедствиями, а потом – царствование со Христом<sup>155</sup>.

В конце 1840-х годов произошел раскол братства на «открытое» и «закрытое». Первое настаивало на автономии отдельных молитвенных собраний в одной местности, т.е. провоцировало дальнейшее дробление. Второе, объединявшее сторонников Дарби, стремилось к контролю над отделениями братства в других местностях, тем самым нарушая принцип локализма. «Закрытое» братство стояло на резко изоляционистских позициях, запрещая своим членам контакты с представителями других деноминаций. Секта в дальнейшем пережила еще несколько разде-

лений. Она постепенно проникла во Францию, Швейцарию, а в 1860 г. – в США. Члены братства отрицали священство, крещение новорожденных совершалось рядовыми членами общины. Обряд, который сектанты считали евхаристией, совершался по воскресным дням. «Закрытое» братство активно занималось миссионерской деятельностью, в том числе и в Китае<sup>156</sup>. Во всех трех случаях Ни Тошэн видел свидетельства «жизни духа», свободной от установленного ритуала и от институционализированного священства<sup>157</sup>.

В начале 1920-х годов Ни Тошэн полностью отдался проповеди Евангелия сначала в Фучжоу, потом в Шанхае и прилегающих к нему деревнях. Он активно занимался издательской деятельностью и распространял свои брошюры через собственный евангелический магазин в Шанхае (上海福音書房). Его призыв «отказаться от деноминаций» привлекал многих китайских верующих, разочаровавшихся в раздробленности протестантизма и евангелического сектантства. С 1927 г. Вочман Ни возглавил группу единомышленников, вместе с которыми стал «преломлять хлеб», таким образом основал свою собственную секту, первоначально не имевшую названия. В дальнейшем в связи с необходимостью регистрироваться в полиции появился термин «место собраний христиан» 『基督徒聚會處』 (基督徒聚會處). Лишь когда секта переехала на Тайвань, за ней окончательно закрепилось название «церковь дома собраний» 『教堂』 (教堂). Для удобства изложения мы будем использовать эту аббревиатуру. Следует также иметь в виду, что сама секта возражает против использования какого-либо другого названия, кроме как «церковь в таком-то городе», поскольку в каждом конкретном случае настаивает на статусе «истинной местной церкви»<sup>159</sup>.

Вочман Ни много путешествовал по Китаю, активно проповедуя и учреждая новые общины. Он решительно выступал против традиционализма различных христианских деноминаций, а также настаивал на преодолении излишней, с его точки зрения, привязанности к ритуалу. ЦДС развивалась на волне протеста против англо-американской модели проповеди Евангелия в Китае, а также отражала стремление китайских верующих к национальной адаптации

христианства. Вочман Ни настаивал на объединении христиан по месту жительства под руководством старейшин, не имевших статуса священников, отвергал структурированное литургическое богослужение, настаивал на усердной евангельской проповеди как одной из важнейших целей жизни христианина<sup>160</sup>.

Несмотря на неоднократно декларированную независимость от западных миссионеров, Вочман Ни поддерживал с некоторыми из них тесные связи и получал не только моральную, но и финансовую поддержку. Речь прежде всего идет о лондонском отделении Плимутского братства, которое в начале 1920-х гг. возглавлял Джеймс Тейлор. Вочман Ни несколько раз побывал в Англии, впервые в 1933 г., и, как отмечает американский исследователь М. Рубинстайн<sup>161</sup>, получил финансовую поддержку от братства. В конце 1930-х гг. произошел разрыв. С одной стороны, Ни Тошэн не желал оставаться под влиянием иностранной церкви и стремился к полной самостоятельности, что вполне соответствовало распространенным в то время в Китае националистическим настроениям. Он созидал «чистую», «не иностранную» церковь». С другой стороны, исповедовавшее жесткий изоляционизм «закрытое» братство не смогло простить Вочману Ни участия в «преломлении хлеба» в «чужой» христианской общине Онор Оак, возглавлявшейся миссионером Т. Остин Спарксом, ставшим впоследствии близким другом Ни<sup>162</sup>. Уже опираясь на сотрудничество со Спарксом, Ни Тошэн совершил в конце 1930-х гг. поездки в Англию, Германию, Францию, Норвегию, Данию, Швецию и Индию, где собирал средства для ЦДС<sup>163</sup>.

В наследство от разрушенной дружбы Ни Тошэну и его церкви достались не только богословские воззрения «закрытого» братства, но и сборник религиозных песнопений, называвшийся «Гимны малого стада»<sup>164</sup>. Впоследствии среди китайских христиан группа Вочмана Ни получила прозвание «малого стада» [Little flock, сюцюнь (小群)]. По прошествии времени сборник пополнился произведениями Ни и его преемника Уитнесса Ли<sup>165</sup>.

В 1938 г. ЦДС уже имела отделения во многих провинциях Китая, а 128 постоянных сотрудников церковной администрации, называвшиеся «апостолами», путешествовали из одной общиной в другую и направляли духовную жизнь верующих<sup>166</sup>. В

1939 г. Ни Тошэн отошел от активной проповеднической деятельности и ушел в бизнес. Вместе с братом он основал в оккупированном японцами Шанхае фармакологическую фабрику, приносившую ему немалый доход, за что получил осуждение части верующих<sup>167</sup>. Несмотря на условия военного времени, Ни Тошэн регулярно курсировал между военной столицей Чан Кайши – Чунцином и захваченным врагом Шанхаем<sup>168</sup>. Еще на начальном этапе антияпонской войны он поставил себя над конфликтом между двумя государствами, мотивируя это тем, что все происходит по воле Божьей, а потому не имеет смысла молиться ни за победу китайцев, ни за поражение японцев. Как бы то ни было, но к окончанию войны секта Вочмана Ни была одной из самых богатых религиозных групп в Китае.

В послевоенные годы работу по расширению структуры ЦДС в Шанхае и прилегающих районах проводил приближенный помощник Ни Тошэна – Ли Чаншоу [李常受] (1905–1997), получивший впоследствии церковное прозвание Уитнесс (witness – свидетель) Ли.

Ли Чаншоу родился в 1905 г. в городе Яньтай провинции Шаньдун. Его дед принадлежал к секте южных баптистов из США. Ли получил образование в баптистской и пресвитерианской школах. Приняв крещение в 1925 г., стал прихожанином «китайской независимой церкви», еще одной евангелической секты, принадлежавшей к движению за китайзацию христианства. Одновременно Ли Чаншоу поддерживал связь с английскими миссионерами из «закрытого» братства. Однако его повсеместно разочаровывали невразумительная теологическая индоктринация и полное отсутствие «духовных озарений»<sup>169</sup>. Знакомство с Ни Тошэном стало переломным моментом в жизни Уитнесса Ли. На него произвели большое впечатление слова Ни Тошэна о том, что не следует осуждать пятидесятников за впадение в транс на молитвенных собраниях, поскольку путь к Богу многообразны<sup>170</sup>.

Ли Чаншоу в течение нескольких лет проповедовал в провинции Шаньдун. Им была доработана первоначально придуманная Ни Тошэном методология миссионерской миграции, базировавшаяся на так называемом «принципе Иерусалима»<sup>171</sup>. Он формировал из адептов ЦДС маленькие общины, члены которых

владели разными профессиями. Таким образом обеспечивалась возможность самообеспечения. Потом общины переселялись в районы, где совсем не было отделений секты, и начиналась миссионерская деятельность. Две такие общины выехали из Шаньдуна в Северо-Западный Китай (около 100 человек) и в Манчжурию (около 30), однако проект провалился в результате вмешательства японских оккупационных властей<sup>172</sup>. Ли Чаншоу был арестован в мае 1943 г. и провел некоторое время в японском застенке, где подвергался пыткам. На свободу он вышел больной туберкулезом.

Уитнесс Ли внес новый авторитарный оттенок в организацию ЦДС. Она стала более жесткой, соотносимой с традиционной китайской системой круговой поруки (保甲 – баоцзя). Верующих разбили на первичные общины – «семьи» (家 – цзя), которые проводили молитвенные собрания трижды в неделю: в воскресенье – для совершения «преломления хлеба», вечером во вторник – совместное моление и в пятницу – обучение новоначальных. Вечером в среду проводились совместные собрания четырех «семей», образовывавших группу (派 – пай). По мере роста числа прихожан семьи разделили на ячейки по 15 человек, в состав которых входили двое ответственных за посещаемость и «здоровое душевное состояние» верующих. Постепенно начала расти управленческая структура, регламентировавшая поведение членов секты. В отличие от Ни Тошэна, Ли Чаншоу отрицательно относился к общению с членами других деноминаций. Были заведены личные дела на верующих. Ли Чаншоу ужесточил авторитарную систему управления сектой под лозунгом: «Ничего не делайте, не спросясь»<sup>173</sup>.

Перед приходом коммунистов к власти в Китае ЦДС располагала значительными средствами, использовавшимися на приобретение земли и строительство молельных домов. Источником средств стали доходы от компаний, принадлежавшей Ни Тошэну и переданной им в собственность секте, а также вклады других верующих. В 1949 г. секта имела 600 общин и 70 тыс. членов на территории Китая<sup>174</sup>, в основном в провинциях Цзянсу, Чжэцзян и Фуцзянь.

В 1947 г. Вочман Ни (он же Ни Тошэн) посетил Тайвань, где он основал еще одну фабрику по производству лекарств, а также

купил землю и организовал подготовку проповедников. Дальнейшее руководство было передано в руки Уитнесса Ли, переселившегося с семьей на Тайвань в мае 1949 г. Опыт столкновения с КПК в северных провинциях Китая показал членам секты, что при новом режиме на спокойную жизнь рассчитывать не придется. Поэтому многие члены ЦДС, спасаясь от коммунистов, уехали на Тайвань.

Сам Ни Тошэн остался в Шанхае, пытаясь спасти от преследований новых властей тех сектантов, которые служили в государственных учреждениях при старом режиме. Одновременно он предпринимал меры к тому, чтобы завершить деятельность принадлежавших ему предприятий и вывезти капиталы секты за пределы КНР. Как оказалось, за ним велось пристальное наблюдение. Ни Тошэн был арестован в апреле 1952 г. в ходе борьбы КПК с китайской буржуазией, что официально представлялось как кампания против коррупции и злоупотреблений, а на самом деле являло собой насильственное ограбление предпринимателей властями. После показательного процесса он был приговорен к 15 годам лагерей, а банковские вклады в размере 17200 млн юаней были конфискованы<sup>175</sup>. Окончание его срока пришлось на начало «культурной революции» в 1966 г. Гонконгские последователи ЦДС планировали выкупить Ни Тошэна, но он якобы прислал с одним из беженцев письмо, в котором отказывался от помощи. Пробыв в заключении в общей сложности 20 лет, Вочман Ни так и не вышел на волю. Он скончался 1 июня 1972 г. в одном из лагерей в провинции Аньхуэй в КНР.

После прихода компартии к власти в Китае на Тайвань хлынула волна беженцев. Сотни тысяч людей, прибывших на остров с материка, нуждались не только в материальной, но и в моральной поддержке. Местные евангелические секты и пресвитериане относились к чужакам враждебно. Вакуум успешно заполнила ЦДС, которая начала проводить политику агрессивного прозелизма, используя «группы благовестия», которые в 1948–1949 гг. проповедовали Евангелие на улицах и рынках, в университетах и больницах. Тайбэй был разбит на секторы, и практически в каждый дом были доставлены брошюры секты<sup>176</sup>. В результате община первого в Тайбэе молельного дома выросла с августа по ноябрь 1949 г. от 300 до 1000 человек<sup>177</sup>. Вскоре секта проникла

и в другие города острова, находя отклик преимущественно у беженцев. Постепенно ЦДС обосновалась и на Филиппинах, где к концу 1960-х годов она имела примерно 6 тыс. последователей.

После периода успешного для ЦДС развития наступило время раскола. На Тайвань прибыл старый друг Ни Тошэна английский миссионер Т. Остин Спаркс. Он подверг критике изоляционизм Уитнесса Ли и способствовал расколу секты, продолжавшемуся до середины 1970-х гг.<sup>178</sup>. Затем последовал период нового роста численности адептов. В 1977 г. на Тайване насчитывалось 54 местных общины, в которых, по сведениям самой секты, состояли 45 тыс. человек. ЦДС получила распространение среди китайских эмигрантов в США и в других странах мира. Четкие сведения о ее численности отсутствуют. По одним сведениям, к началу 1980-х годов она имела 230 общин в 21 государстве<sup>179</sup>, а по другим – в 1991 г. только в США и Канаде действовали 265 «местных церквей» (более 15 тыс. верующих), а в испано-язычных странах Центральной и Южной Америки насчитывалось свыше 16 тыс. приверженцев<sup>180</sup>. Постепенно секта начала привлекать к работе американских миссионеров. В 1987 г. была проведена кампания евангелизации населения в масштабах всего Тайваня, что, однако, не привело к заметному росту сторонников ЦДС. По данным отчета о деятельности христианских деноминаций на Тайване в 1991 г., ЦДС имела 228 общин и около 60 тыс. последователей<sup>181</sup>. ЦДС существует на Тайване как некоммерческая организация. Она проповедует полное подчинение гражданским властям и призывает своих адептов во всем повиноваться правительству<sup>182</sup>. Социальная доктрина отсутствует.

Секта располагает значительными финансовыми средствами. Как сообщалось на конференции ЦДС в 1989 году, в начале 1980-х годов ежемесячный сбор пожертвований только в Тайбэе составлял 1 млн долларов, а к концу десятилетия эта сумма возросла до 3 млн. Кроме того, дополнительные суммы получали во время собраний, на которых проповедовал Уитнесс Ли, регулярно курсировавший между Тайванем и США. Так, в 1987 г. секта срочно нуждалась в деньгах для покупки земельного участка под молельный дом. Благодаря призывам Уитнесса Ли за два месяца была собрана сумма 10 млн долларов<sup>183</sup>. Как показывают личные

наблюдения автора, сборы средств обычно проводятся анонимно после рассуждений проповедников о необходимости для верующих войти в сферу духа и отречься от материальных ценностей. Операции с недвижимостью нередко вызывали конфликты в секте, а также обвинения Ли Чаншоу в злоупотреблениях.

Финансовая независимость позволила постоянно учреждать новые молельные дома, число которых за период с 1984 по 1989 г. на Тайване возросло с 94 до 138. В 1986 г. начались занятия в рамках специального внутрицерковного образования, поскольку организация секты значительно возросла и требовалась постоянные работники. В 1989 г. собственно аппарат управления ЦДС только на Тайване составлял 200 человек, получавших заработную плату из средств секты<sup>184</sup>.

После того, как Ли Чаншоу утвердил свою организацию в США (он предварительно приезжал туда с проповедями в 1958 г. и в 1960), в Калифорнии стали проводиться ежегодные конференции сторонников ЦДС. О численном росте секты можно судить по тому, что на конференции 1962 г. было всего лишь 70 участников, а в 1970 г. – уже 1300, причем из разных стран мира. По завершении «съезда» проводились месячные курсы индоктринации, на которых с пространными поучениями выступал Ли Чаншоу. Его речи скрупулезно протоколировались и издавались на английском и китайском языках. Авторитет ересиарха был настолько велик, что никто, видимо, не решался редактировать его тексты, которые воспринимались адептами как почти сакральные. В противном случае «откровения» Уитнесса Ли содержали бы меньше противоречий, пристекавших не только из его богословской «оригинальности», но и из плохого знания английского языка, на котором он, тем не менее, активно проповедовал<sup>185</sup>.

Проповедники ЦДС особенно усердно ведут работу среди студенческой молодежи. В соответствии с указаниями Уитнесса Ли, миссионеры поддерживают регулярные контакты с несколькими тысячами студентов в разных высших учебных заведениях. Тем, кто начинает вести «церковную жизнь», предоставляют возможность либо жить совместно – общиной, либо селят в дома «верных»<sup>186</sup>. Пропаганда верований секты ведется в духе сочетания даосских верований с вульгарной методологией американ-

ской коммерческой рекламы: «Святой Дух – всеизлечивающая поливитаминная таблетка... Одна доза Святого Духа избавит тебя от всех неприятностей»<sup>187</sup>.

Деятельность ЦДС в США стала привлекать к себе внимание общественности в конце 1970-х – начале 1980-х гг. Появились критические публикации, в которых рассказывалось об организации Уитнесса Ли как о тоталитарной секте. В свою очередь, располагающая огромными финансовыми средствами ЦДС начала судебное преследование таких издателей, доведя их до банкротства еще до разбирательства дела<sup>188</sup>.

В конце 1980-х гг. ЦДС начала распространяться в материиковом Китае. В связи с тем, что власти КНР жестко контролируют религиозную жизнь общества, деятельность любых иностранных проповедников крайне затруднена. Поэтому во многих местах секты начинают развиваться самостоятельно, получив лишь ограниченный внешний импульс через радиопередачи или завезенную контрабандой литературу. Результатом становится формирование ересей, подобной той, о которой сообщал гонконгский журнал «Чжунго юй цзяохуэй» в 1991 г. В провинции Хэнань в районе города Чжэнчжоу в сельской местности один из местных проповедников заявил (вполне в традиции ЦДС), что имел откровение от Святого Духа. Суть послания состояла в том, что Иисус Христос больше не придет спасать людей и Библия также утратила свой смысл и не заслуживает подробного ознакомления. Спасителем мира предлагалось признать Ли Чаншоу, которому члены секты и поклонялись как богу. Соответственным образом были изменены молитвенные песнопения, призывающие почитать «господа Чаншоу»<sup>189</sup>. Несмотря на репрессии властей, в КНР в подполье продолжают действовать многие тысячи адептов ЦДС<sup>190</sup>.

Впервые проповедники секты приехали в СССР еще в 1984 г. в качестве слушателей курсов русского языка в Ленинграде. Как отмечал участник конференции 1989 г. Дж. Кеннон (Сиэтл, США), они были поражены тем, что переводы некоторых произведений Вочмана Ни имели хождение в сектантском самиздате в Советском Союзе. С помощью советских евангелистов представители секты перевели на русский язык восемь маленьких брошюр Уитнесса Ли. Три из них были напечатаны в Штутгарте и в

далнейшем распространялись в СССР при содействии советских немцев, эмигрировавших в ФРГ<sup>191</sup>. Этот канал продолжал действовать и в 1985 г., когда во время второй поездки «группы миссионеров» в СССР были переведены на русский язык еще две книги Ли Чаншоу<sup>192</sup>. В 1988 г. после либерализации международного почтового сообщения в СССР сектанты объявили адрес в Сиэтле, по которому можно было из Советского Союза заказывать книги Уитнесса Ли.

О том, как секта в настоящее время распространяется в странах Восточной Европы и СНГ, можно судить по скучным сообщениям электронного журнала секты «Э-чёрчьюс», распространяя много ЦДС в Интернете на китайском и английском языках<sup>193</sup>.

Мы узнаем, в частности, о том, как велась подготовка к изданию на русском языке «восстановительного» перевода Нового Завета (далее – ВНЗ). Имеется в виду текст Нового Завета, испорченный сектантами и снабженный сотнями страниц личных комментариев Уитнесса Ли<sup>194</sup>. Перевод и макетирование были завершены к лету 1998 г., а в октябре после вычитки (в течение трех недель 58 членов секты ежедневно работали с текстом)<sup>195</sup> началось печатание. Работа выполнялась в одной из белорусских типографий. На реализацию проекта сектантами к лету 1998 г. было собрано более 1,7 млн долларов пожертвований<sup>196</sup>. Массовое распространение книги (в том числе в 100 вузах России) началось летом 1999 г., когда тираж издания достиг 700 тыс. экземпляров<sup>197</sup>.

Вообще же секта имеет издательства во многих странах мира. В 1998 г. в Синьцзи на Тайване был построен огромный издательско-миссионерский центр и радиостанция. Продолжает действовать издательство «Живой поток» и гигантский учебный центр в Анахайме, Калифорния. Еще в 29 странах работают издательства, снабжающие книгами Европу, Африку, Россию и Индию<sup>198</sup>.

Главными направлениями в деятельности секты в России, помимо распространения печатной продукции, являются подготовка руководящих кадров, работа с молодежью и миссионерство. Обосновавшись в России, ЦДС первоначально опиралась на своих адептов, прибывших из США и с Тайваня, используя в качестве образца опыт, накопленный в странах Европы. Там сектантские миссионеры вместе со своими семьями на длительный

срок переселялись в ту или иную страну (местные жители имеют временный статус «сотрудников», им еще не полностью доверяют). До данным ЦДС, в последние годы расходы на обеспечение 200 работников в Европе в целом составляли 2 млн 760 тыс. долларов в год. Очевидно, что этих средств было недостаточно, и в последующие годы отчисления возросли для обеспечения сектантов на местах компьютерами и прочей оргтехникой, автомобилями и многим другим<sup>199</sup>. Что касается России, то необходимо учитывать, что последователи Уитнесса Ли намерены задержаться здесь надолго и поэтому постоянно поднимают перед своими руководителями и спонсорами вопрос о приобретении недвижимости. Подробности, конечно, держатся в секрете, но кое-что ради пропаганды «успехов» оказалось достоянием гласности.

Для подготовки кадров ЦДС регулярно проводит учебные курсы, тренинги и конференции. Главное место в этом плане занимает Польша, которую секта предполагает использовать как главный плацдарм своего распространения в Восточной Европе и России (именно поэтому планируется перевод ВНЗ на польский язык). Так, в начале мая 1998 г. в Варшаве состоялась ежегодная весенняя конференция секты. Присутствовало 270 человек (включая 70 детей), приехавших из 36 польских городов, были также 1 представитель из Латвии, 31 из Литвы, 10 из Румынии, 12 из России (в основном из Калининградской области)<sup>200</sup>. В ноябре того же года состоялась уже 13-я (начиная с 1992 г.) такая конференция в Польше. О динамике в развитии деятельности секты можно судить по тому, что были представлены Чехия, Англия, Франция, Германия, Венгрия, Латвия, Литва, Румыния, Россия (14 человек), Словакия, США<sup>201</sup>.

В 1998 г. ЦДС проводила свои мероприятия и в Армении, в них участвовали также последователи секты из Грузии и России.

Вот данные о развитии ЦДС в Восточной Европе на 2000 г.: в Польше – 10 церквей с 200 прихожанами, в Румынии – 40 сектантов, в Чехии – 40 (из них 15 в Праге), в Венгрии – 10, в Словакии – 10. Таков малоутешительный результат девятилетнего «проповедования истины» в регионе силами американцев и тайваньцев. В Западной Европе насчитывается 20 отделений ЦДС и около 500 приверженцев. Христианская радиостанция, расположенная в Лондоне, ежедневно по вечерам передает программы, подготовленные сектой<sup>202</sup>.

Со временем сектантские собрания стали проходить и в Москве. Кроме того, российских adeptов ЦДС стали направлять для дополнительной тренировки в главные центры секты на Тайване и в США<sup>203</sup>. Еще в 1998 г. сообщалось, что секта планирует создать в Москве большой учебный центр, но сталкивается с сильным сопротивлением. В том же году появилась информация об открытии курсов, на которых учились 40 человек, в основном студенты из московских вузов (ЦДС хвалится своими позициями в МГУ и Московском энергетическом институте, исследователь тоталитарных сект А.Л. Дворкин сообщает об их присутствии в Сельскохозяйственной академии им. Тимирязева). В настоящее время для сектантов – учащихся первых двух вузов уже организованы студенческие общежития на частных квартирах: 5 мужских и 4 женских, в которых живут 38 студентов. Очевидно, такие же сектантские общины имеются и в Сельскохозяйственной академии. Около 60–70% из тех, кто живет там, ведут активную миссионерскую работу, распространяя печатную продукцию ЦДС. Для студентов проводят специальные тренинги, на которых, в частности, практикуется коллективная исповедь, а также проводится интенсивная индоктринация.

Представители ЦДС жалуются, что им приходится дорого платить за аренду квартир, используемых под общежития, и призывают сектантов на Тайване и в США собирать деньги на покупку недвижимости в Москве. Отмечается, что чем больше собственности приобретет ЦДС в России, тем сильнее станет секта, которая будет чувствовать себя более безопасно (на арендованных квартирах их часто беспокоит милиция)<sup>204</sup>. О том, как проходят массовые мероприятия ЦДС в России, можно судить по информации о проведенных в Москве в июле 1999 г. курсах повышения квалификации для «ответственных братьев» в летней школе под названием «Кристаллизационное изучение Откровения» и первого семестра по совершенствованию тех, кого сектанты покровительственно называют «русскоговорящими соработниками». Для «ответственных» занятия длились неделю: присутствовали 160 участников из 150 городов и 9 стран.

В летней школе участвовали 500 человек, причем 200 сектантов – впервые. Значительную часть времени проводили в распевании гимнов, «чтобы упражнять свой дух и вызвать течение духа» (так в сообщении). Иными словами, новоначальных приучают к наслаждению коллективным возбуждением по типу глоссолалии. Во время занятий школы сектанты из США активно проповедовали, а тайванцы налаживали личные контакты с участниками, которым вручили по пачке сектантских Новых Заветов для распространения.

Занятия для «русских соработников» (весь курс рассчитан на два года) преследует цель передачи дел секты в руки местных жителей. Сейчас в стране работают 67 русских проповедников, 70 англоговорящих и 32 китайца. Как отмечалось в «Э-чёрчьюс», «с точки зрения долгосрочного планирования необходимо подготовить как можно больше «русских соработников», готовых взять на себя ответственность за свидетельство и продвижение Господне»<sup>205</sup>. В одном из «писем с мест» миссионер из ЦДС рассказывает о том, как идет проповедническая работа в Москве. Оказывается, сектанты соревнуются за освоение новых районов города, где еще не проводилось распространение их литературы. В одном случае, они сначала три дня бесплатно раздавали в метро свои брошюры (10 тыс. экз.), потом в субботу провели собрание в местном кинотеатре, побуждая присутствующих вступать в ЦДС и принимать «крещение». На следующий месяц распространили еще 50 тыс. брошюр. После собрания, на котором опять пропагандировалось сектантское «крещение», совершили «общецерковную молитву» и «преломление». В информации достаточно прозрачно говорится о том, что многих людей привлекают в секту подачки: «экономические проблемы, с которыми сталкивается эта страна, как оказывается, благоприятствуют благовестию»<sup>206</sup>.

Если уж зашла речь о распространении брошюр, то следует сказать о том, что уровень переводов «произведений» Ли Чаншоу на русский язык не только далек от совершенства, но просто ниже всякой критики. Малограмотные (и в смысле плохого знания английского языка, и в плане отсутствия элементарных богословских знаний) переводчики усугубляют бессмыслицу про-

поведей ересиарха, переиначивавшего английский язык на китайский лад. Одного примера достаточно: «Многие христиане не видят, что Иисус Христос сегодня – это животворящая пневма. Он очень пневматичен, и, когда мы наполнены Им, мы тоже становимся пневматическими, наполненными воздухом»<sup>207</sup>.

\* \* \*

Рассмотрев вкратце историю развития ЦДС и путь проникновения ее в Россию, обратимся к вероучению секты, изложенному ее основоположниками Вочманом Ни и Уитнессом Ли (Ни Тошэн и Ли Чаншоу).

Творческое наследие Ни Тошэна весьма обширно: изданное в Гонконге в 1993 г. полное собрание его сочинений состоит из 20 томов<sup>208</sup>. На самом деле очень небольшое число публикаций были действительно написаны самим проповедником. Большая часть текстов – отредактированные записи бесед Ни. Его произведения довольно рано получили признание некоторых евангелических сект за пределами Китая и были еще в 1936–1939 гг. переведены на английский язык. ЦДС продолжает распространять их в США и в настоящее время. К сожалению, до сих пор не предпринят серьезный текстологический анализ, который позволил бы выявить следы позднейшего редактирования и подчисток в публикациях Ни Тошэна.

Основными принципами богословских построений Вочмана Ни были следующие:

1. Дары Святого Духа пребывают в верующих, и следует предпринимать усилия, чтобы через Духа познать волю Божью; именно гностический взгляд Ни Тошэна на человека выразился в выводе о том, что истинный смысл Откровения не на поверхности, а познается духовно только избранными; чрезвычайно большое значение придавалось эмоциональному самовозбуждению как средству «вызываания» Святого Духа<sup>209</sup>.

2. Дары Святого Духа имеют разнообразные проявления, в том числе выражаются в особом непрекращающемся авторитете лидеров церкви (которые, правда, не являются представителями духовенства в традиционном понимании), такое подчинение «неошибающимся апостолам» и старейшинам отдает конфуцианской традицией.

3. Церковная организация должна строиться на принципе локализма: в каждой местности может быть только одна церковь (конечно, ЦДС)<sup>210</sup>.

Уитнесс Ли в дальнейшем продолжал развивать идеи Ни, внешне настаивая на сохранении отношений преемственности, но в действительности внося определенные изменения. По мнению исследователей, наиболее серьезным различием во взглядах между «стражем» и «свидетелем», пожалуй, является отношение к кросс-деноминационным контактам. Ни Тошэн полагал, что главным является движение человека к Богу, стяжание Святого Духа и принесение его даров неверующим через проповедь. Вочман Ни не считал существенными границы между деноминациями, он допускал существование «духовных христиан» в разных направлениях протестантизма. Уитнесс Ли встал на позиции жесткой изоляции своей секты как «истинной» от всех христиан. Отражением такого различия в позициях является то, что в библиотеке тайваньской Китайской евангелической семинарии, обслуживающей и баптистов, и пресвитериан, и протестантов, и других, имеются лишь книги Ни Тошэна, но полностью отсутствуют бесчисленные брошюры Ли<sup>211</sup>.

Экклесиологические взгляды Уитнесса Ли являются развитием идей Ни Тошэна. Вочман Ни полагал, что история развития христианской церкви таинственным образом описана в образе семи церквей Апокалипсиса. Первый период – Эфесский (Ни Тошэн видел в названии скрытый смысл: «достойный восхищения»): в это время церковь еще «в духе», а Николаиты (Откр. 2:6) получают отпор. Ни, а вслед за ним и Уитнесс Ли толковали слово «николаиты» не как обозначение гностической секты, названной так по имени основателя, а как якобы зашифрованное обозначение [греч., Νικολαῖτης = νικάω + λαός] тех, кто хочет подчинить своей власти простых верующих (сектанты намекают на зарождающееся духовенство, которого не признают). Второй период – Смирнский (трактовка – «бездадостный», «горький»): время усиления внешних гонений, а также обострения противостояния христианской духовности и иудейской приземленности (Откр. 2:8). Третий период – Пергамский (что якобы означает «объединение»): христианство становится государственной ре-

лигией, из-за соединения власти и религии духовность приходит в упадок; распространяется развратное учение Валаха (Откр. 2:14), «николаитство» господствует. Ни Тошэн указывал, что, несмотря на падение церкви, следует возлагать надежды на верных свидетелей вроде Антипы (Откр. 2:13) (трактовка – «восстанавливающий против всех»). Четвертый период – Фиатирский (предлагаемое значение – «благовонное жертвоприношение») – будет продолжаться до Второго Пришествия. В этом периоде господствует Римско-католическая Церковь, которую Ни Тошэн называет Иезавелью, поклоняющейся идолам, подменившей истинное вероучение мифами. Католическая Церковь будет дожидаться Страшного суда, писал Ни Тошэн, хотя и полагал, что есть «духовные» католики вроде квиистов. Пятый период – Сардийский (трактовка – «остаточный»): это время реформации, однако и здесь наблюдаются элементы упадка, хотя протестантизм также не уйдет в небытие до Страшного суда. Шестой период – Филадельфийский («время братской любви»): Ни Тошэн полагал, что главным содержанием периода стало возникновение Плимутского братства, в котором якобы все разделения между верующими преодолевались пребыванием в духе и любви. Седьмой период – Лаодикийский (смысл – время вульгаризации церковной жизни): духовные знания не могут удержать верующих на должной высоте служения, наступает упадок<sup>212</sup>. По сути дела, взгляды Ни Тошэна практически ничем не отличались от получившей распространение на Норфилдской конференции теории Дарби о периодизации Божьего промысла о Церкви (dispensationalism – учение о Божественном предопределении) на основе буквального толкования текста пророчеств<sup>213</sup>. Такой апокалиптизм предполагал наступление тысячелетнего царства верных после Второго Пришествия Христа<sup>214</sup>.

По сравнению со своим учителем Уитнесс Ли был еще менее терпим, он отрицал историческую христианскую Церковь, сравнивая ее с вавилонской блудницей. С его точки зрения, на протяжении последних пятнадцати веков церковная жизнь являла собою цепь сплошных извращений Священного Писания: «...вскоре после завершения Нового Завета Церковь начала терять все важное, что обнаруживается в Библии... к пятнадцатому веку было утрачено все. О Боге знали очень мало»<sup>215</sup>. Ли Чаншоу

подвергал резким нападкам и католиков, и протестантов, и «закрытое» братство, в котором в свое время разочаровались и сам Уитнесс, и его учитель Ни. За недостаточное рвение в проповеди «братьям» достается роль Лаодикийской церкви, ибо ангел ее был ни холоден, ни горяч, но тепл (Откр. 3:14–15)<sup>216</sup>. Для обращения к истинной вере неофитам предлагается принять новое крещение и отречься от той конфессии, к которой они принадлежали ранее. Вот позиция Уитнесса Ли в неприукрашенном виде: иудаизм, католичество и протестантизм – организации сатаны<sup>217</sup>. И далее: «Если у вас нет поместной церкви, то у вас вообще нет церкви. Бог выражает Себя в Христе, Христос – в церкви, а церковь в поместных церквях»<sup>218</sup>. Всем желающим спастись объявлено, что это возможно только с разрешения ЦДС: «Земля контролирует небо... У Бога вообще нет свободы! Во времени движение Бога контролируется человеком. Здесь подразумевается церковь»<sup>219</sup>.

Особым нападкам подвергаются священнослужители. Уитнесс Ли замечает по этому поводу: «Мы все ненавидим (hate – sic!) иерархию и отвергаем систему духовенства – миряне»<sup>220</sup>. Все институционализированные, организованные исторические церкви объявлены противоречащими Библии, и ЦДС заявляет о своей категорической к ним непричастности<sup>221</sup>. Чувство злобы, испытываемое сектантами к тем, кто с ними не согласен, оправдывается в писаниях ересиарха: «Иногда ненавидеть – правильно. Мы не должны думать, что христиане должны всегда любить других... Любить душой неправильно; ненавидеть же в духе правильно»<sup>222</sup>. Есть выражения и похлеще: «Добро ничего не значит для Бога... Бог никак не хочет, чтобы человек делал добро»<sup>223</sup>.

Таким образом, будь то католики или протестанты (до православных у него руки не дошли), Ли Чаншоу всем отказывал в церковности. Признал лишь, что Мартином Лютером, а потом графом Н. Цинцендорфом (1700–1760)<sup>224</sup> и Моравскими братьями, Джоном Уэсли и методистами, наконец, «закрытым» братством были сделаны некоторые ограниченные шаги в направлении восстановления «истинной Новозаветной Церкви». Однако с течением времени все вышеназванные течения в Церкви допустили различные ошибки, и, как утверждается, на смену им пришли следующие группы – протестантские фундаменталисты, пятиде-

сятники, евангелисты и др. Однако истинной движущей силой церковного возрождения считается лишь секта Уитнесса Ли. Историческое христианство, по указанию Уитнесса Ли, должно быть отброшено так же, как в свое время иудаизм<sup>225</sup>. «Мы должны признать, что, согласно истории, церковь потерпела неудачу. Вследствие этого Бог призывает победителей отстаивать дело церкви»<sup>226</sup>. «Победители» – это ЦДС. Если кто не успел к ней присоединиться, то вообще живет вне церкви<sup>227</sup>.

Чтобы не испугать и привлечь к себе новых членов, секта заявляет, что готова поддерживать братские связи со всеми верующими христианами, предлагает им участвовать в евхаристии и таким образом прийти к истине. Сектанты следуют жесткому принципу захвата территории, в соответствии с которым в каждом городе может быть только одна церковь, т.е. лишь их община. Как показал опыт деятельности ЦДС в США, такой метод широко используется во взаимоотношениях с другими религиозными общинами. Сначала устанавливаются дружественные связи, но это лишь уловка, поскольку все чужие не могут поклоняться Богу в истине. Далее провоцируется конфликт. Бывшая союзная конгрегация подвергается осуждению, а ее членам предлагаются опомниться и пополнить ряды ЦДС.

Иной исход событий и не может предвидеться, если учесть заявление Ли Чаншоу о том, что «нет ничего по-настоящему хорошего, помимо поместной церкви»<sup>228</sup>. А поместная церковь, т.е. ЦДС, хороша тем, что обладает могуществом Самого Христа. Отсюда горделивая уверенность: «Мы приказываем, и небеса ис-полняют, наши приказы»<sup>229</sup>. Уитнесс Ли заявил однажды: «Господь, мы требуем того, чтобы все ищущие пришли к нам»<sup>230</sup>.

«Богословие» Ли Чаншоу отличается исключительной противоречивостью и содержит множество еретических, а подчас и языческих воззрений. Он полагает, что Никео-Цареградский Символ веры недостаточно точен, а потому секта пользуется писаниями Ни Тошэна и самого Ли для «прояснения» вопросов веры. Именно то, что наговорили лидеры секты, а вовсе не Священное Писание, – высший авторитет для адептов.

Каждое слово Библии есть Божественное Откровение, утверждал Ли. В деятельности ЦДС эта точка зрения получила

специфическое развитие и имела практические последствия. Основываясь на словах «Все Писание богоодухновенно и полезно для научения...» (2 Тим. 3:16), Ли Чаншоу утверждал, что весь текст Библии есть Божественное дыхание, а следовательно, есть Христос. Значит, читая Священное Писание, верующий насыщается Господом, как пищей<sup>231</sup>. Такое мнение основывается на принятом в ЦДС буквальном толковании Писания: «Обретены слова Твои, и я съел их...» (Иер. 15:16) и «...и Он дал мне съесть этот свиток» (Иез. 3:2). Сказывается также и почти каббалистическое отношение к Библии, как к книге, которая является собой сущность Самого Бога. Оказывается, что Творец может иметь тварное выражение Своей сущности<sup>232</sup>. Слова в Откровении святого Иоанна Богослова (1:8): «Я есмь Альфа и Омега» приводят Ли Чаншоу к выводу, что Христос «является всеми буквами алфавита... это буква»<sup>233</sup>.

Рассматривая библейский текст как контейнер Божественного присутствия, Ли Чаншоу полагал, что чтение Священного Писания неизбежно механически приводит к излиянию на верующих Святого Духа, а следовательно – к укреплению веры<sup>234</sup>. Процесс явно носит магический характер: нет и речи о свободном произволении человека, жаждущего общения с Богом. Последователям ЦДС предлагается читать текст механически («нет необходимости напрягать разум», «не нужно обдумывать то, что вы читаете», «лучше закрыть наш разум», «забудьте о чтении, исследовании, понимании и изучении Слова»)<sup>235</sup>, поскольку сам факт произнесения слов Библии считается спасительным. Практика «мантиризации» Священного Писания, изобретенная Ли Чаншоу, получила название «молитвочтения». Она повлияла и на форму молитвенных собраний.

Членов секты учат беспрестанно механически громко повторять слова «О, Господь Иисус», что якобы принесет им ощущение «наслаждения Богом» и введет в состояние святости<sup>236</sup>. Ли Чаншоу утверждал: «Имя обозначает личность. Иисус – это имя Господа, а Дух – это Его личность. Когда мы призываем “Господь Иисус”, мы получаем Духа»<sup>237</sup>. Ересиарх исходил при этом из того, что личность Бога пребывает в Его имени: «Действительностью имени Господа является Его личность. Быть в имени Господа – значит быть в Его личности, в Нём Самом»<sup>238</sup>.

О том, что Уитнесс Ли рассматривает имя Божье в качестве мантры или заклинания, свидетельствует его инструкция о методах «обращения неверных»: «Даже если они не склонны поверить, они все же будут пойманы», услышав специальным образом произнесенные слова «О, Господь Иисус»<sup>239</sup>. Следует обратить внимание на влияние восточной мистики, а также на высказывание Ли Чаншоу о том, что непрестанное призывание имени Божьего ведет к освобождению человека от собственной личности и «наполнение Господом» вполне в индуистском духе, как будто речь идет о мокше<sup>240</sup>.

В непосредственной связи с приведенным выше мнением ересиарха находится и указание Ли Чаншоу о вреде интеллектуальной деятельности, о губительности разума, задающего ненужные вопросы<sup>241</sup>. Все тайны «церкви» (ЦДС) следует постигать духом, а если нет такой возможности, то слушай других и занимайся самовоспитанием. Человеку необходимо преобразовать свою личность. В брошюре «Характер» Уитнесс Ли указывал, что «наша полезность для Бога будет проявлена только тогда, когда у нас будет характер, который Он сможет использовать», и далее вдавался в рассуждения о том, как проще манипулировать людьми, чтобы они этого не замечали<sup>242</sup>. В основе такого подхода остается квииетистская тенденция, заложенная еще Ни Тошэном. У Ли Чаншоу читаем, что «только через интуицию можно коснуться Божиего ума и быть водимыми Богом, чтобы говорить Его слова»<sup>243</sup>; «цель работы Господа состоит в том, чтобы возбудить наше внутреннее чувство»<sup>244</sup>. Окончательный же вывод звучит абсолютно в соответствии с китайским даосским представлением о «недеянии»: «это не я тружусь, но Бог трудится во мне»<sup>245</sup>. Таким образом, «внутреннее слышание» становится одним из существенных критериев «истинной веры»: «Если Господь не говорит внутри человека, это не христианство и не Новый Завет»<sup>246</sup>.

Триадология и христология ЦДС – это отдельная тема. Здесь также обнаруживаем сочетание всевозможных ересьей.

Из комментария к Евангелию от Матфея (28:19) в ВНЗ узнаем, что «для Божественной Троицы существует одно имя. Это имя вбирает в себя все Божество и равнозначно Его личности»<sup>247</sup>.

Отсюда вывод: кроме Отца, Сына и Духа, Пресвятая Троица имеет еще некую совокупную личность, выраженную в имени. Но этого мало. Уитнесс Ли говорит о Боге в стиле классического модализма: то есть понимает три ипостаси как всего лишь три функции: «Он (Отец) – Тот, Кто сокрыт внутри, а Сын – это Тот, кто явлен вовне... Сын – это выражение... Дух – это вхождение»<sup>248</sup>. В еще более незатейливой форме Ли Чаншоу сравнивает Бога с человеком, который утром выступает в роли отца семейства, днем – профессора университета, а вечером – врача в клинике<sup>249</sup>. Оказавшись под огнем критики, secta объявила себя противницей модализма как ереси, но бесконечные оправдания не меняют сути выступлений ересиарха. В его книге «Домостроительство Божие» говорится: «Три лица Троицы стали тремя последовательными этапами в процессе осуществления домостроительства»<sup>250</sup>. Оказывается, что на последнем этапе Бог Отец и Бог Сын «переходят» в Святого Духа, который в свою очередь претерпевает изменение, ибо после Вознесения это уже «не тот Дух Божий, который знаком нам по временам Ветхого Завета»<sup>251</sup>.

Призыв не задумываться, обращенный к членам ЦДС, оказывается вполне уместным. Ведь самый поверхностный анализ идей Уитнесса Ли выявляет вопиющие противоречия. Так, в одном месте он подменяет всю Троицу Иисусом Христом: «Господь Иисус есть Отец, Сын и Дух, он есть сам Бог. Он также Господь. Он Отец, Сын, Дух, всемогущий Бог и Господь»<sup>252</sup>. В другом тексте моление о Чаще понимается в смысле смешения ипостасей: «Молящийся и Слушающий молитву, Сын молящийся и Отец слушающий – это одно»<sup>253</sup>. Далее Ли Чаншоу логично приходит к патропассианству: «Когда Он пошел на крест, Он умер там, и Отец был с Ним... был распят на кресте Триединый Бог»<sup>254</sup>.

У Ли Чаншоу обнаруживаем и противоположные мотивы. Оказывается, что Бог Отец следил за распятым Христом и «суд Божий над заменившим нас Христом продолжался три часа». Спаситель, однако, не страдал на кресте, а «работал» для «уплаты нашего долга»<sup>255</sup> (в другом месте Ли Чаншоу почему-то вздумалось сказать, что Христос на кресте «спал»)<sup>256</sup>. Все подобного рода рассуждения могут сопровождаться утверждением о том, что «все три Божественные главы существуют одновремен-

но и сосуществуют»<sup>257</sup>. Сосуществуют в ЦДС и беспорядочные представления о Боге, оставшиеся от радений Уитнесса Ли. Выясняется, что Бог Отец якобы предоставил Христу место Господа Вседержителя. Делая вывод о том, что Иисус Христос преобладает в Троице (хотя secta на словах и признает Троицу как единую в трех лицах)<sup>258</sup>, ЦДС нарушает учение о равенстве трех лиц Бога.

В рассуждениях Уитнесса Ли проскальзывают и пантеистические мотивы, которые, конечно, объясняются «верными» как поэтические образы. Например, он не только расширяет число лиц Троицы, объединившихся в Иисусе: Отец, Сын, Дух, Господь и Христос, – но и добавляет к этому «другие пункты» (other items). Имеется в виду, что Иисус Христос ко всему почему является «светом, жизнью, воздухом, водой, едой, одеждой и жильем». Иисус Христос почтается в ЦДС одновременно как истинный Бог и истинный человек, но далее начинается ересь. Чтобы разобраться в ней подробнее, следует прежде рассмотреть, как Ли Чаншоу понимает человека.

С его точки зрения (основывающейся на «откровении свыше»), человек был создан не по подобию Божию, но лишь как кандидат на уподобление. «Человек был создан нейтральным по отношению к Богу и сатане. Намерение Бога состояло в том, чтобы этот нейтральный, невинный человек принял Бога в себя, чтобы Бог и человек, человек и Бог были бы слиты воедино»<sup>259</sup>. Однако в результате грехопадения Адама сатана поселился в теле и душе человека, слившись с человеческим «я». Ужасающим следствием этого стал паралич духа. «Когда человек пал, Сатана (так в тексте. – Авт.) в облике древа познания добра и зла вошел в человека. Этот вход Сатаны в человека был его вхождением в человеческое тело... к телу... добавился еще один элемент, чужеродный элемент, и оно стало плотью... плоть имеет два элемента – один элемент, сотворенный Богом, и другой элемент, который есть сам Сатана... Грех – это живая личность»<sup>260</sup>. Остается неясным, почему существование плоти начинается только под воздействием дьявола, хотя в ней есть и «элемент», сотворенный Богом?

Размышляя в духе китайской натурфилософии или даже дуализма, Уитнесс Ли наблюдает в человеке две природы – светлую и темную (об этом со ссылкой на китайскую мудрость

говорится в базовой пропагандистской брошюре ЦДС, которая называется «Тайна человеческой жизни»<sup>261</sup>. Отсюда и представление о том, что человек («как бутылка»)<sup>262</sup> способен принимать в равной степени и Бога, и сатану: «Христос есть воплощение Бога, а грех есть воплощение Сатаны... грех персонифицирован»<sup>263</sup>.

Подобное умозаключение провоцирует ересиарха к дальнейшим нападкам на человека и к противопоставлению плоти и духа: «Гадкая плоть безнадежна... Господь показал мне, что Он не намерен работать над этой гадостью»<sup>264</sup>. Главная задача человека состоит в освобождении от сатаны и соединении со Христом. По мнению Ли Чаншоу, задача эта реализуется в рамках человеческой личности, которая, как выясняется, трехсоставна – «мы имеем три личности», т.е. личность самого человека (выраженную в душе)<sup>265</sup>, а также сатану в теле и Христа в духе<sup>266</sup>. Выходит, что дьявол и Бог сосуществуют в человеке в контексте некоего дуалистического гомеостаза («через воплощение Бог облеклся в человека, внутри которого был сатана»)<sup>267</sup>. В связи с этим Ли утверждает, что сатана даже был распят с Христом на кресте<sup>268</sup>, из чего напрашивается вывод, что дьявол не только находится во всех частях человеческого тела, но, с точки зрения покойного лидера ЦДС, даже вселился в Богочеловека. Чтобы избежать столь абсурдного утверждения, Ли Чаншоу вынужден вдаться еще в одно заблуждение: в Иисусе Христе «было только подобие плоти греха».

Ради спасения людей происходит воплощение Сына Божия – Иисуса Христа. «Первой личностью, слившейся с Богом был Иисус Христос», – пишет Уитнесс Ли. В контексте этого адопционистского рассуждения подчеркивается, что Бог полностью вселился в Спасителя и тем самым слился с человечеством<sup>269</sup>. Пролистывая другие «творения» лидеров секты можно узнать, что Христос является и своего рода Адамом Кадмоном – «совокупным человеком»<sup>270</sup>, и некоей Божественной энергией – «говорением Бога» (имеется в виду нечто отличное от Логоса)<sup>271</sup>.

Всего сказанного мало. Модалистское учение Ли сообщает нам, что по воскресении Христос стал животворящим Духом («Святой Дух есть Его воплощение, другая Его форма»)<sup>272</sup>, который и оживил человеческий дух, застывший было в бездействии под влиянием первородного греха (об этом рассказано так: «Наш

дух и Сам Господь в Личности Духа объединились в один дух»)<sup>273</sup>. Во-первых, отрицается воскресение Господа во плоти: «Христос в воскресении изменил Свой вид, превратившись из плоти в Духа»<sup>274</sup>. Во-вторых, ипостаси Святой Троицы подменяются модусами. Окончательный вывод таков: «Отец, Сын и Дух – не три Бога, но три стадии (выделено нами. – Авт.) одного Бога»<sup>275</sup>.

Однако и этого недостаточно. В другом месте – еще одна ересь. Ли Чаншоу называл Иисуса Христа «божественной и мистической личностью, живущей в божественной и мистической сфере, делающей все божественно и мистически». У этой гностической личности «были человеческая жизнь и природа, но Он жил божественной жизнью и природой, отвергая Свою человеческую жизнь и природу»<sup>276</sup>. Выходит, что человеческая природа была для Христа каким-то отвратительным бременем, от которого Он стремился всеми силами освободиться. Для чего же тогда вочеловечился Сын Божий? Уитнесс Ли решал данный вопрос спиритуалистически: Бог хотел забрать Свое – человеческую душу, а всему прочему нет надежды на спасение.

Из писаний Ли Чаншоу выясняется также нечто совершенно противоположное сказанному ранее. Наблюдаем унижение второй ипостаси Божества. Оказывается, что Иисус Христос во время своего земного служения перестал быть Господом из-за того, что облекся в человека, и только по Вознесении восстанавливает свой статус «Божьего Христа» и «Управляющего божественного правительства над вселенной»<sup>277</sup>. Далее проскальзывает вообще политеистическая тема: Христос «ходатайствует за нас перед всей небесной администрацией»<sup>278</sup> (хочется добавить: перед всеми чиновниками в правительстве даосского Яшмового императора). Такие невообразимые преобразования были бы невозможны, если бы Ли верил в «Сына Божия... рожденна, несоторенна, единогущна Отцу...». Однако у нового «апостола» другое мнение: «Христос с сотворен. Он – Первородный в творении. Первый из всех творений». «Это абсолютно не значит, что Он – до всего творения и, следовательно, не входит во все творение»<sup>279</sup>. Проблема в том, что Уитнесс Ли искусился тварностью человека и оттого утверждает, что Христос – сотворен. Осуждая на словах Ария, Ли сам впадал в то же заблуждение,

ссылаясь на Апокалипсис (3:14) и не понимая, что «начало создания Божия», или «начало творения Божия», относится не к тварности Христа, а к словам: «Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1:3).

По вознесении же Иисуса Христа, Он в виде Святого Духа сошел на Церковь, являющуюся телом Христовым, и пребывает в нем не только коллективно, но и индивидуально, учил Ли Чаншоу. «Он живет внутри нас. Сейчас у нас есть Христос не только как наша жизнь, но и как наша личность. Поскольку Он живет в нас, мы должны принимать Его в качестве своей личности и жить Его»<sup>280</sup>. Такое состояние определяется как «слияние»<sup>281</sup>, «мы становимся живущим Божественной жизнью Богочеловеком»<sup>282</sup>. Святой Дух входит в людей, и «возникает как бы химическая реакция, в результате которой оба сливаются в одно... мы не можем разобраться, какая из частей – Святой Дух, а какая – мы сами»<sup>283</sup>.

«Святость» сектантов – следствие слияния Бога и человека воедино, учил Ли. Основной акцент на слиянии Божества и человечества является одним из главных компонентов ереси Ли Чаншоу. Он утверждает, что «быть настоящим христианином просто означает быть слитым с Богом, быть богочеловеком»<sup>284</sup>. Предпосылкой для такого умозаключения является специфическое понимание воплощения. Уитнесс Ли полагает, что в Иисусе Христе Божественная и человеческая природа слились воедино, взаиморастворившись не только в личности Богочеловека, но и во всех людях: «...человеческое естество было добавлено к божественному естеству, и, некогда разделенные, они стали едины»<sup>285</sup>.

Тема обожения сектантов развивается на фоне презрительного отношения к человеку, которому в результате отводится роль объекта неудавшегося эксперимента: «В глазах Бога только Его жизнь есть жизнь; кроме этой жизни никакая другая жизнь не может считаться жизнью»<sup>286</sup>.

Противоречия Библии («Ибо Я – Господь, Я не изменяюсь» [Мал. 3:6]), Уитнесс Ли фактически настаивает на грядущем исчезновении Бога как неизменного и несотворенного, ибо Ему предстоит соединиться с тварью. Предстоящее завершение истории человечества как неудачного и бессмысленного эксперимента ставит под вопрос позитивный смысл творения. Сын Божий

изменяется у идеолога ЦДС уже при своем воплощении, а потом еще раз после воскресения, ибо только тогда (!) становится «всебъемлющим» и перестает быть «простым»<sup>287</sup>. Оказывается, на конечной стадии Бог становится «приготовленным и завершенным» и пребывает в «слиянии и совокупности» со своими избранниками<sup>288</sup>. Финальная стадия: не Отец, не Сын, не Дух, но Творец, соединившийся с тварью. Это еще один модус?

Члены секты верят, что именно они, «святые» (*шэнту* 聖徒, или *saints*), будут царствовать вместе с Христом<sup>289</sup>. В ЦДС этот пункт таким образом формулируется на основании писаний Ни Тошэна и Ли Чаншоу: «Побеждающие святые будут царствовать со Христом в Тысячелетии, а все верующие во Христа приобщаться к божественным благословениям в Новом Иерусалиме на новом небе и на новой земле вовеки»<sup>290</sup>.

Уитнесс Ли разделял Царство Божье и Царство Небес, полагая, что первое охватывает всю историю сотворенного Богом мира, а второе относится только к периоду, связанному со Страшным судом. Он учил, что перед наступлением великих бедствий «побеждающие святые» (т.е. члены ЦДС) будут восхищены на небеса, затем последует катастрофа и, наконец, произойдет парусия (второе пришествие). Сектанты рассчитывают быть участниками суда со стороны обвинения, а потом блаженствовать в тысячелетнем царстве (хилиазм)<sup>291</sup>. Далее начнется война Христа с сатаной, которая завершится победой и утверждением нового неба и новой земли. В центре вечного блаженства будет находиться Новый Иерусалим, понимаемый ЦДС как сектантский «управляющий центр» мироздания<sup>292</sup>.

В соответствии с взглядами Ли Чаншоу, в Новом Иерусалиме человек становится Богом по образу жизни и по природе, хотя при этом не становится божеством. Бог и человек соединяются вместе в одно целое<sup>293</sup>, хотя человек и не разделяет с Богом его место<sup>294</sup>. Противоречивость высказываний Уитнесса Ли об обожении вызвала обвинения в его адрес в ереси и богохульстве со стороны американских неоевангелистов, выступивших против него в печати. В ответ на это адепты секты опубликовали апологетическую брошюру, в которой пытались доказать правоту Ли Чаншоу. Делалось это при помощи манипулирования цитата-

ми<sup>295</sup>. Например, приводится стих 6 Псалма 81-го: «Я сказал: вы – боги, и сыны Всевышнего – все вы». При этом умалчивается о следующем 7 стихе, доказывающем правильность ортодоксального понимания того, что здесь содержится обращение к судьям: «Но вы умрете, как люди, и падете, как всякий из князей».

Учение секты об обожении верующих находит отражение и в понимании сущности Церкви. Будучи телом Христовым, она, по мнению ЦДС, является носительницей Святого Духа и самого Иисуса Христа, который почивает в ней не только коллективно, но и в каждом из верных индивидуально. «Мы должны четко понимать, что сегодня мы Богочеловеки»<sup>296</sup>, – говорится в одной из брошюр секты<sup>297</sup>. Экклесиология Уитнесса Ли заключается в том, что ЦДС является не только «телом Христовым», но и самим Христом: «Говоря, что местная церковь есть дом Божий, мы должны понимать, что этот дом должен быть Сам Христос. Этот дом не должен быть группой людей, но Самим Христом»<sup>298</sup>. Дальнейшее движение «богословской мысли» привело Ли Чаншоу к такому выводу: «Отныне четыре в одном. Отец, Сын, Дух и Тело»<sup>299</sup>. Здесь уже не модус, а четвертая ипостась. Секта сама начинает выступать в роли объекта поклонения. Одновременно получает дополнительное «обоснование» учение об уникальной истинности ЦДС, поскольку только она выступает в виде «совокупной личности», включающей Христа<sup>300</sup>.

Назвав свою секту самим Христом («Церковь – это... совокупный Христос, расширенный Христос»)<sup>301</sup> Ли Чаншоу оказался в логической ловушке, побудившей его сделать еще один ложный вывод о том, что Церковь как Тело Христово «не была сотворена Триединным Богом», но «произведена... посредством многих процессов»<sup>302</sup>. Здесь, в частности, имеется в виду стадиальное развитие Церкви, которая первоначально существует как «собрание вызванных», потом трансформируется в более высокое состояние «гражданства царства Божиего» и «членства Божиего дома», далее наступает «аспект» формирования Тела Христова и, наконец, образуется «новый человек, который исполняет Божий вечный замысел»<sup>303</sup>.

И вот эта тварная «церковь» выступает в качестве дополнительной силы, участвующей в реализации Божьего замысла. Оказывается, что «Христос один составляет лишь половину», т.е.

недостаточен и нуждается в соработничестве твари<sup>304</sup> (в одном месте это сформулировано с истинно американской вульгарностью: «Мы сотоварищи Христа, т.е. Его деловые партнеры, по божественному предприятию»)<sup>305</sup>. Последующие рассуждения опровергают предыдущие: «Церковь есть другая форма Христа... есть просто Христос»<sup>306</sup>. Иными словами, для ЦДС Христос (как великое Дао) имеет разные формы существования, в том числе и в виде Церкви. Интересно, что в данной связи находит применение и восточная идея растворения личности в абсолюте: «Христиане – это не отдельные личности. Они составляют одно целое... Господь работает над нами день за днем, чтобы поглотить наше “я”»<sup>307</sup>.

Довольно комично выглядит то, что создатели новой секты, Вочман Ни и Уитнесс Ли, крайне негативно относились к церковным разделениям, призывая вернуться к апостольским временам, когда христиане не были разделены на деноминации или конфессии, а церкви именовались по месту нахождения, например Карфагенская или Иерусалимская. Все местные церкви должны быть равноправны и независимы друг от друга, утверждали они. Также и верующие: никакой иерархии. На деле же все выглядит несколько иначе. Реализация миссионерских и хозяйственных задач требует от ЦДС аккумуляции финансовых средств и людских ресурсов, поэтому Ли Чаншоу в своих выступлениях указывал на целесообразность координации и сотрудничества между отдельными приходами, в частности экономически процветающим предлагается помогать захудалым. В среде сектантов наблюдаются также различные статусы, позволяющие говорить о «скрытом духовенстве». Иными словами, на деле существует и централизованная система управления и иерархия.

Хотя на словах секта подчеркивает полное равенство всех адептов, на деле в ней существует четко выделенная группа руководителей, до недавнего времени возглавлявшаяся Уитнессом Ли. Свою роль как лидера Ли Чаншоу обосновывал следующим образом: «одаренные личности» (т.е. он сам. – Авт.) выступают в роли сочинений церковного тела, они подготавливают «святых» для проповеди Евангелия<sup>308</sup>. Ли позволял себе и своему окружению право говорить от имени Бога: «Наше говорение за Бога – для плодоприношения в умножении и распро-

странении Бога... Мыносим плод, общаясь с людьми посредством пастырства над ними. Мы должны быть теми, кто всегда пасет и учит, изрекая другим Христа... Пастырство – это нечто божественное»<sup>309</sup> (стиль и язык оригинала оставлен без изменения. – Авт.)<sup>310</sup>. Ли Чаншоу намекал на особые дарования, якобы позволявшие ему узнавать Божью волю: «я смотрел небесное телевидение»<sup>311</sup>. Как видим, ненавистник духовенства, оказывается, в прямом смысле слова услаждался своим статусом главы секты (он ставил себя в одном ряду с такими неравновеликими личностями как святые апостолы Петр и Павел, Мартин Лютер, Джон Дарби и Ни Тошэн<sup>312</sup>). Между «высокоодаренным» лидером секты и рядовыми верующими стоят «старейшины» (им еще усвоено имя «Господних слуг»)<sup>313</sup>, отвечающие за всю организационную работу в ЦДС. Как правило, городская ячейка секты возглавляется 2–5 старейшинами. На них также возлагается обязанность по совершенствованию миссионерской деятельности, в частности компьютеризация проповеди<sup>314</sup>.

В стиле, вполне соответствующем китайской психологии, столь сильно ориентированной на проблемы питания и кулинарии, Ли Чаншоу повсеместно сравнивал молитвенную практику членов ЦДС с «питанием Христом» как пищей и питьем<sup>315</sup>. Презрительно относясь к человеческому телу, как к сосуду греха, Ли Чаншоу, тем не менее, допускал телесные проявления соединения человека с Богом: «Нужно позволить Богу, который обитает в нас... занять и пропитать наше тело и выражать Себя через наше тело как через Свой храм, особенно в двух аспектах – в еде и браке»<sup>316</sup>.

Грубые материалистические образы воздействуют и на богословие ересиарха: он полагал, что чем многочисленнее станет секта, тем больше в ней станет Бога<sup>317</sup>. Поэтому каждому из членов секты предлагается активно включаться в миссионерскую работу, становиться «апостолами, пророками, евангелистами, пастырями и проповедниками»<sup>318</sup>. Каждый из адептов ЦДС должен всеми силами привлекать в ее ряды новых верующих. Для этого Уитнессом Ли разработана специальная методология так называемой «агрессивной проповеди». Предлагается ежедневно встречаться с намеченными неофитами, регулярно приглашать их на обед, каждые две недели писать будущему брату или сест-

ре по вере письмо-проповедь, посыпать книги и брошюры, излагающие доктрину секты<sup>319</sup>. В дальнейшем из новообращенных создаются «жизненные группы» (vital groups), которые в течение 6–9 месяцев усилиями верных должны разрастаться до размеров, позволяющих дальнейшее деление почкованием<sup>320</sup>. Учитывается необходимость хорошей подготовки всех верующих для проповеди. Первостепенное значение придается заучиванию наизусть цитат из Библии, специально составляется сборник 266 важнейших отрывков из Евангелия, которые предлагаются заучить на память<sup>321</sup>.

Уитнесс Ли считал, что в работе со студентами следует полагаться прежде всего на молодых проповедников, недавно пришедших в ЦДС и со рвением относящихся к порученному делу. 18–19-летние юноши и девушки, пишет он, легче сходятся со сверстниками, чем 25-летние. Они-то и смогут привести новых верующих к «святым», которые продолжат индоктринацию на более профессиональном уровне. Предлагается устраивать совместные трапезы, заботу по организации которых берут на себя «святые» и старейшины. Должно быть много пения и общения в духе<sup>322</sup>.

Вступающим в ЦДС предлагаются креститься (или перекреститься) и исповедоваться. Каковы же взгляды секты на крещение и покаяние? Уитнесс Ли рассматривал крещение «как символ, как необходимое дополнение к нашей вере во все свершения Христа»<sup>323</sup>. Крещение людей Святым Духом состоялось «раз и навсегда» в момент Богоявления, считал он, а при индивидуальном крещении верующие лишь переживают уже произшедшее событие<sup>324</sup>. Ли особенно настаивал на том, что крестят в смерть Христову, а также указывал, что погружение в воду в буквальном смысле слова является погружением в «личность Христа»<sup>325</sup> (или в другом месте «во все, чем является Триединый Бог»)<sup>326</sup>.

Что касается покаяния, то (хотя и случаются коллективные исповеди), по мнению Ли Чаншоу, оно «происходит главным образом в разуме»<sup>327</sup>. Рекомендуется исповедоваться Богу несколько раз в день. Одновременно отмечается, что «восстановленному» верующему нечего стыдиться: он очищен верой и, даже если остается, жить в грехе не может. Отсюда гордость: «Мы никогда не должны думать, что мы смиренны, принимая обвинения день за днем. Мы должны научиться побеждать эти обви-

нения, если мы не победим обвинения, мы никогда не будем победителями»<sup>328</sup>. Последователям ЦДС рекомендуется заглушать голос совести, чтобы не утратить ощущения своей «царственной избранности»: «Когда наша совесть становится чувствительной, мы должны применить нашу волю и удержать совесть на месте, чтобы она не зашла слишком далеко и не стала слабой и неспокойной»<sup>329</sup>.

ЦДС не имеет собственной литургики, поскольку ее молитвенные собрания намеренно носят характер «организованной спонтанности». Они начинаются с пения гимнов (сначала всеми присутствующими, потом их отдельными группами, например всеми женщинами или всеми мужчинами, или представителями какой-либо местности), причем нередко повторяется пение того или иного гимна или его стиха. Присутствующие раскачиваются в разные стороны, хлопают себя ладонями по коленям в ритм песнопениям, закрыв глаза, завывающим голосом призывают Иисуса Христа. Коллективное ритмичное раскачивание, специальная интонация и эмоциональная настройка на то, что они «дышат в Боге», постепенно вызывает у части присутствующих экстатические состояния. Достигая измененных форм сознания, «охваченные духом» присутствующие начинают проповедовать или «пророчествовать». Именно это, с точки зрения Уитнесса Ли, и является истинным «восстановленным» христианством. В сочиненной им молитве читаем: «Господь, обрети нас. Сегодня обрети то, что Ты еще не обрел за девятнадцать веков. Мы посвящаем себя по-новому, всесторонне, полностью, совокупно, безгранично и всецело Тебе»<sup>330</sup>.

Уитнесс Ли придавал собраниям огромное значение, отмечая, что они составляют 80% церковной жизни. Он возводил принятую в ЦДС манеру радений к апостольским временам, цитируя апостола Павла (1 Кор. 14:22–31), говорящего о пророчествах как поучениях по внушению Святого Духа. Надо заметить, что секта не полностью следует Новому Завету, поскольку апостол Павел далее пишет: «Жены ваши в церквях да молчат» (1 Кор. 14:34), а на собраниях последователей Уитнесса Ли «говорить языками» дозволяется обоим полам. Посещение молитвенных собраний считается строго обязательным. Наблюдение за посещаемостью выступает в качестве инструмента административного контроля. В борьбе против духовенства секта акцентирует

полную самостоятельность и самодостаточность каждого верующего в общении с Богом. Однако одновременно подчеркивается и значимость коллективной молитвы, без которой нет единства христиан, и, что особенно важно для ЦДС, «организации» *per se*. Ли Чаншоу требовал от молящихся видимой активности: «Для Бога лучше, если мы на собраниях вне себя, чем если мы поклоняемся мертвым путем... Наши собрания должны быть полны восклицаний, восхвалений, пения и говорения “кипящим путем”»<sup>331</sup>.

«Пророчество» рассматривалось Уитнессом Ли как главная цель молитвенных собраний. Молящимся полагается говорить «за Бога и Христа», причем пророчествовать обязан «каждый присутствующий»<sup>332</sup>. Это просто, учил Ли Чаншоу, так как в человеке присутствует Святой Дух, и верующий сам может приводить Его в движение<sup>333</sup>. Ли Чаншоу указывал, что к «пророчеству» следует специально готовиться. Он полагал, что по прохождении двухмесячного богословского ликбеза все члены секты смогут «пророчествовать» на общих церковных собраниях. Уитнесс Ли предлагал определенные основополагающие принципы, которые должны учитываться начинающими пробовать себя в деле «пророчества»: говорить коротко, не более трех минут, систематически излагать свою мысль и четко выделять главные положения, не повторяться, обильнее использовать цитаты из Библии, хорошоенько приготовиться к пророчеству дома, возможно даже написать его текст, заранее повторить его про себя раз десять<sup>334</sup>. Как видно из сказанного, под «пророчеством» подразумеваются не обязательно произнесение некоего текста в состоянии транса, но и сообщения о личном религиозном опыте и т.п.

В некотором противоречии с ориентацией на свободное «глаголание языками» находится указание Уитнесса Ли не вести себя на молитвенных собраниях «независимо или индивидуалистически». Это значит, что все присутствующие должны воскликаниями «аминь!» или «аллилуйя!» отвечать на молитвы или поучения братьев и сестер, одновременно прислушиваясь к движениям духа, чтобы сохранять молитвенное единение всех «святых»<sup>335</sup>. Здесь важно требование «тренировать дух», т.е. всегда активно выкрикивать, петь, хлопать в ладоши, раскачивать тело. Руководство ЦДС рассчитывает, что такими приемами легче ввести молящихся в со-

стояние возбуждения, которое впоследствии можно истолковать не как проявление массовой истерии, а как пребывание «в духе».

Секта требует от своих adeptов конформизма также и в повседневной жизни. Фарисейская скромность внешнего вида, постоянные «благочестивые восклицания», жесткие нормы поведения и общения соседствуют с нетерпимостью и даже ненавистью к инакомыслию<sup>336</sup>. Отступничество жестоко карается. Уитнесс Ли страшал своих последователей: «За всю мою христианскую жизнь я не видел ни одного христианина, который бы выступал против поместных церквей и не лишился бы после этого Божьего благословения... Господь отомстит за Себя»<sup>337</sup>. Если кому-либо все же удалось отделаться от ЦДС, «верным» приказывают прекратить всякое общение с отступниками.

По воскресным дням совершается сектантский вариант евхаристии, называемой «трапезой», или «Господним ужином». Поскольку исповедь в ЦДС не практикуется, участникам «трапезы» предлагается помолиться 5–10 минут и попросить у Бога прощения грехов. В центре молельной комнаты ставится стол с вином и большим опресноком на тарелке. В середине собрания присутствующие пьют вино и едят хлеб по отдельности «в воспоминание» об Иисусе Христе. Как пишет Уитнесс Ли, разделение хлеба и вина есть знак смерти Христа за людей. Хлеб рассматривается лишь как символ Тела Господня, распятого на кресте. Вино, по Ли Чаншоу, вторично, ибо символизирует жертву искупления, открывающую человеку путь к главной цели – возрождению в Боге. Отвержение таинственного понимания евхаристии привело Ли Чаншоу к утверждению, что евхаристические собрания не «созидают... Тело Христово»<sup>338</sup>.

Преломление хлеба совершается рядовыми «святыми» под неистовые выкрики и завывания присутствующих. Как отмечал Уитнесс Ли, участвуя в «трапезе», члены ЦДС «будовлетворят Господа воспоминанием о Нем». Значение «трапезы» снижается утверждением Ли Чаншоу, что «христианская жизнь состоит в ежедневном поедании, питии и наслаждении Господом», являясь «святой диетой».

Путаное и еретическое богословие секты, непризнание ею Таинств Церкви побуждают обратиться к вопросу о том, что же ЦДС понимает под благодатью? Уитнесс Ли приравнивал благо-

дать к одному из лиц Пресвятой Троицы, или всем вместе, или только Иисусу Христу. Он много рассуждал о «раздянии» Бога в верующих: «Одна доза Святого Духа избавит тебя от всех неприятностей»<sup>339</sup>. Здесь мы наблюдаем соединение пантеистических мотивов с ошибочным пониманием Бога, как сопричастного и соединяемого с тварным миром, а оттого, возможно, и лишившегося целостности и неделимости<sup>340</sup>.

В Приложении содержится список публикаций секты «Церковь дома собраний», свидетельствующий о масштабе ее миссионерской деятельности (№ 1). Для понимания сектантских текстов предлагается также терминологический словарь (№ 2).

## Глава VII

### Православные переводы Нового Завета на китайский язык

Особый интерес для отечественного исследователя истории христианства в Китае представляет опыт православной Российской Духовной Миссии. Многое из трудов российских миссионеров оказалось несправедливо преданным забвению. Думаю, это в первую очередь касается переводов Священного Писания и богослужебных книг, а также миссионерской деятельности на просторах Китайской империи.

Перевод Священного Писания на китайский язык имеет долгую историю. Впервые библейские тексты попадают в Китай при династии Тан в середине VII в. по Р.Х., принесенные сирийскими проповедниками, принадлежавшими к несторианской ереси, получившей название *цзинчжяо* (религия света – 景教). Они были переведены на языки, которыми пользовались народы, населявшие западные регионы страны. В начале XX в. при раскопках в Дуньхуане был обнаружен список переведенных библейских книг, среди которых были: Бытие, Исход, Книга пророка Захарии, Книга пророка Осии, Псалтирь, очевидно Четвероевангелие, Книга Деяний, некоторые послания святого апостола Павла, Апокалипсис. Большая часть текстов не сохранилась.

В середине XII в. во время правления династии Сун в Китай прибывают еврейские переселенцы. Они преподнесли императору Ветхий Завет, который китайцы наименовали *даоцзин* (книга пути – 道經) или *чжэньцзин* (книга истины – 真經). Предполагается, что пришельцы, впоследствии обосновавшиеся в Кайфыне, были потомками самаритян<sup>341</sup>.

Через Среднюю Азию христианская Библия достигла монголов, что произошло еще до возвышения Чингисхана. Известно, что основатель монгольской династии Юань – Хубилай обращался через родственников известного путешественника Марко Поло к Папе Римскому с просьбой помочь в переводе Священного Писания на китайский язык. К концу XII – началу XIII века Новый Завет и Псалтирь уже получили распространение при дворе в Пекине, что, правда, не привело к обращению аристо-

кратии в христианство. Книги эти рассматривались монголами как магические или гностические<sup>342</sup>.

К сожалению, до сих пор не обнаружены переводы Священного Писания на китайский язык, сделанные в те далекие времена.

В конце XVI – начале XVII вв. в Пекине при дворе императоров династии Мин трудился католический миссионер и ученый Маттео Риччи. В результате его усилий в Китай в разное время прибыли более 2 тыс. проповедников. В этот же период были сделаны рабочие переводы отдельных отрывков Священного Писания, предназначавшиеся исключительно для использования самими миссионерами. Первый католический перевод Четвероевангелия и посланий святого апостола Павла, дошедший до наших дней, – это рукопись французского миссионера Ж. Бассе, составленная в начале XVIII в. и хранящаяся в настоящее время в Британском музее. В конце этого столетия почти полный перевод Библии был сделан иезуитом Луи де Пуаро. Он также не был опубликован и хранится в Пекинской библиотеке.

В начале XIX в. появились многочисленные протестантские переводы Священного Писания на китайский язык. В 1819 г. был завершен полный перевод Библии, выполненный представителями Лондонского миссионерского общества Р. Моррисоном в сотрудничестве с У. Милном и опубликованный в Малакке в 1823 г. под названием «Священная книга Божественного Неба» (*Шэнтяньшиэншу*, 神天聖書).

Годом раньше в Индии был напечатан другой перевод, принадлежавший группе миссионеров из Английского баптистского миссионерского общества во главе с Дж. Маршманом. Оба текста во многом, очевидно, восходят к версии Ж. Бассе.

В 1835 г. образовалась группа переводчиков для переработки сделанного Р.Моррисоном перевода Священного Писания. В нее вошли У. Медхерст из Лондонского миссионерского общества, К. Гуцлаф из Миссионерского общества Нидерландов, Э. Бриджман, представлявший Американский совет уполномоченных зарубежных миссий, и Дж. Моррисон, сын автора редактировавшегося перевода. В результате в Батавии (Джакарта) в 1837 г. был напечатан новый текст Нового Завета *Синьчжжаошу* (新遺照書),

а в 1840 г. – Ветхого Завета. Примерно в это же время К. Гуцлаф напечатал собственный уточненный перевод Нового Завета (*Цюиичжу есу синьчжаошу*, 救世主耶穌新遺照書).

В соответствии с Нанкинским договором 1842 г. для западных миссионеров были открыты пять крупных китайских портов. В 1843 г. американские и английские миссионеры собрались на конференцию в Гонконге для обсуждения проекта нового перевода Священного Писания. Началась коллективная работа. Основой для перевода Нового Завета был *Textus Receptus*. В качестве редактора пригласили известного китайского ученого Ван Тао. В дальнейшем в ходе консультаций выявились разногласия участников, касавшиеся богословской терминологии. Например, одни считали, что слово Бог следует переводить как 神 *шэнъ*, а другие – как 上帝 *шанди*. В результате появились две различные версии Четвероевангелия, опубликованного в 1850 г. Ветхий Завет был переведен с участием выдающегося синолога Дж. Легга, что придало тексту изящество языка, однако многие богословские понятия были переданы через термины, привычные для китайской философии, но часто неадекватно отражающие истинный смысл текста. Этот перевод стали называть «Версия делегатов».

Следует отметить, что и до сих пор между различными конфессиями не достигнуто соглашение относительно перевода на китайский язык таких основных понятий, как Бог, Бог Отец, Святой Дух и др. Покинувший эту группу К. Гуцлаф в сотрудничестве с американскими пресвитерианами опубликовал в 1859–1862 гг. переводы Нового Завета и Ветхого Завета. В 1853–1868 гг. увидел свет и еще один перевод Библии, ставший результатом разногласий между представителями разных миссионерских групп. На этот раз работой руководил Дж. Годдард.

Если до середины XIX века главным адресатом миссионерской проповеди были образованные слои китайского общества, то со временем аудитория христианских проповедников расширилась. Возникла необходимость в упрощенных текстах. Раньше Священное Писание переводили исключительно на письменный язык *вэньъянъ*, теперь же были предприняты попытки приблизиться к разговорному языку. Первым таким текстом Библии на китайском языке стали несколько переводов, получивших название *Цянь-*

*вэньли ибэнь* (淺文理譯本), или перевод на язык, более близкий к разговорному (среди наиболее известных переводчиков – Дж. Гриффит из Лондонского миссионерского общества, Г. Блоджет из Американского совета уполномоченных зарубежных миссий).

На протяжении второй половины XIX в. появилось множество индивидуальных и групповых переводов Священного Писания. Одним из значимых стал труд С. Шерешевского. Родившийся в России в 1831 г. в ортодоксальной еврейской семье и получивший соответствующее религиозное образование, он эмигрировал в Америку, где принял крещение в протестантской епископальной церкви. Окончив семинарию в Нью-Йорке, в 1859 г. прибыл миссионером в Шанхай. Изучив китайский язык, С. Шерешевский создал собственный перевод Библии, который был им завершен в 1902 г., несмотря на почти полный паралич тела.

В 1919 г. появился первый перевод Священного Писания на разговорный общеупотребительный язык *гуанъхуа* – *Гуанъхуа хэхэ ибэнь* (官話和合譯本). Новый перевод не только способствовал наиболее широкому распространению Библии среди китайцев, но и стимулировал дальнейший процесс формирования современного китайского литературного языка. В настоящее время этот текст является наиболее распространенным. Следует отметить, что все названные переводы были сделаны протестантами. Что касается католиков, то первый полный перевод Нового Завета с латыни на китайский в исполнении священника Сяо Цзиншаня увидел свет только в 1922 г., а сверенный с греческим текстом вариант был опубликован лишь в 1948 г. Огромная работа по составлению первого полного католического перевода Библии на китайский язык (включавшего второканонические книги и комментарии) была предпринята группой ученых под руководством францисканца Габриэле Аллегры. Полный текст был опубликован в 1968 г. и имеет название Библия – *Сыгао шэнцзин* (思高聖經).

Постепенно переводами начинают заниматься сами китайцы, лишь пользуясь консультациями иностранных миссионеров. В 1939 г. появился перевод всей Библии Чжу Баохуэя, а также Нового Завета – Чжэн Шоулиня, в 1967 г. Библии – Сяо Теди и Чжао Шигуана, в 1970 г. Библии – Лю Чжэнчжуна. В процессе работы все эти тексты публиковались в различных вариантах.

Во второй половине XX в. увидели свет переводы Священного Писания на современный разговорный китайский язык. Это «Модернизированный китайский перевод» (1979) *Сянъдай чжунвэнь ибэнь* (現代中文譯本), выполненный группой переводающих во главе с Сюй Муши, Чжоу Ляньхуа и Ло Ижэнем с еврейского и греческого при опоре на Today's English Version; «Современная Библия» (1998), *Дандай шэнцзин* (當代聖經), представляющая собой перевод English Living Bible; также с еврейского и греческого сделан «Новый перевод» (2001), *Синьбэнь* (新譯本), принадлежащий большому коллективу китайских авторов, работавших при финансовой поддержке Lockman Foundation. С текстологической точки зрения китайские переводы Священного Писания непрестанно эволюционируют в направлении упрощения языка и приближения его к современному разговорному. В настоящее время в Китае и на Тайване наибольшей популярностью пользуется методология перевода Библии, разработанная Юджином Найдой. Следует учесть, что были сделаны также переводы Библии или отдельных ее книг на языки национальных меньшинств Китая<sup>343</sup>.

Результатом миссионерской работы католиков и протестантов стало появление множества переводов Священного Писания. В настоящее время в зарубежной науке уже существуют исследования, посвященные истории составления некоторых переводов Библии на китайский язык. Однако в них рассматривается исключительно опыт католиков и протестантов, о работе проделанной православными проповедниками либо говорится крайне скрупульно, либо вообще ничего<sup>344</sup>. В отечественных публикациях традиционно рассматривались результаты чисто синологических исследований членов Российской Духовной Миссии, а их труды по переводу Священного Писания и богослужебных книг либо упоминались вскользь, либо вообще игнорировались. Между тем мы располагаем многими текстами, составленными российскими миссионерами. Все эти переводы остаются совершенно неисследованными, и вклад православных в проповедь Слова Божия в Китае остается и забытым, и невостребованным.

Между тем миссионерская работа различных протестантских деноминаций и католиков, направленная на наиболее адек-

ватный перевод Священного Писания на китайский язык, продолжается. Необходимость такой деятельности объясняется рядом причин: во-первых, историческими, во-вторых, лингвистическими, в-третьих, богословскими. Кратко остановимся на них.

1. Первыми европейскими миссионерами, проникшими в Срединную империю, были католики, чья миссионерская концепция не предполагала скорого издания перевода Библии. Считалось, что распространение разного рода поучений, толкований и проповедей предпочтительнее, поскольку не открывает пути для самовольного и ошибочного толкования Священного Писания. Тем не менее, составлялись так называемые рабочие переводы, а полный текст Библии появился довольно поздно.

Протестантских переводов гораздо больше, их насчитываются более трехсот. Причинами такого многообразия послужили разногласия между различными миссионерскими обществами относительно того, как наиболее адекватно отразить содержание Библии по-китайски<sup>345</sup>. В дальнейшем переводческая работа продолжалась непрерывно, ведется она и в настоящее время с целью создания экуменического текста Священного Писания, приемлемого и для католиков, и для протестантов, и для многочисленных сект. Для этой цели в 1987 году был создан Комитет по сотрудничеству в деле перевода Библии на китайский язык. Его основной задачей является согласование богословской терминологии<sup>346</sup>.

В данном контексте, когда подводятся итоги многовековой работы по переводу Священного Писания на китайский язык, представляется чрезвычайно актуальным выяснить конкретный вклад российской Российской Духовной Миссии в дело распространения Слова Божия в Китае.

2. Необходимо учитывать, что китайский язык претерпел за последние две тысячи лет огромные изменения, которые не могут быть просто отнесены на счет процесса естественного развития языка. Сказалось и воздействие социально-политической истории. Переводы Библии в первой половине XIX в. были сделаны на классическом языке, понятном только представителям чиновничества и интеллигентской элиты. Стремление миссионеров сделать Священное Писание доступным для более широкого круга читателей выразилось в появлении во второй половине

XIX столетия переводов на упрощенном классическом языке. Одновременно начинается составление переводов на современный разговорный язык (*гоюй* 國語, или *байхуа* 白話), который после 1919 г. быстро получил в Китае статус литературного<sup>347</sup>.

Для нас важно, что и православные переводчики стремились совершенствовать и модернизировать свои переводы, сделать их более доступными для народа.

3. Переводя библейские тексты на китайский язык, миссионеры постоянно сталкивались с одной и той же проблемой, как передать богословские понятия, не имевшие в этом языке никаких аналогий. Рассматривались разные пути. Первый был предложен католиками, считавшими целесообразным использовать традиционный китайский философский словарь, давая лишь дополнительные пояснения новому словоупотреблению. Сторонники второго метода перевода полагали, что следует избегать применения традиционного словаря, поскольку он ведет к «конфуцианизации» Священного Писания. Изложенная точка зрения имела своим последствием постепенный переход к описательно-истолковательному переводу Библии, что, в свою очередь, привело к искажениям смысла и неточностям.

Таковы некоторые вводные замечания, в самом общем виде очерчивающие тот исторический контекст, в котором следует рассматривать деятельность миссионеров Российской Духовной Миссии по переводу Священного Писания на китайский язык.

Первые православные переводы принадлежат таким миссионерам, как архим. Петр (Каменский), архим. Иакинф (Бичурин), архим. Даниил (Сивиллов)<sup>348</sup>. Одним из деятельных участников переводческой работы можно назвать иеромонаха Исаию (Поликина), который провел в Китае многие годы. Неутомимый проповедник и талантливый администратор, он оставил после себя многочисленные тексты на китайском языке: Часослов (почти полностью), краткий Обиход воскресного богослужения, основные песнопения двунадесятых праздников, первой седмицы Великого Поста и Страстной седмицы, Святой Пасхи, Псалтирь (перевод с греческого на разговорный язык *сухуа* 俗話), Праклisis, Акафист Божией Матери, начало Служебника, панихиду, канон прп. Андрея Критского (на литературном и на раз-

говорном языках), русско-китайский словарь богословских и церковных речений<sup>349</sup>. Огромный объем выполненной работы сказался на качестве некоторых переводов, отличавшихся, как выяснилось позднее, неточностями.

Систематическую работу по переводу богослужебных книг и Нового Завета начал иеромонах Гурий (Карпов, впоследствии архимандрит, а в конце жизни – епископ Симферопольский). Еще будучи в составе 12-й Миссии, он в 1830-е годы занимался переводами Соборного послания апостола Иакова, Последования ко Святому Причащению, Последования всенощного бдения, Литургии Иоанна Златоуста и др.<sup>350</sup> Архимандрит Гурий в дальнейшем возглавил 14-ю Миссию в Пекине (1858–1864) и с 1859 г. приступил к переводу Нового Завета. Работа эта продолжалась шесть лет. Отвечая клеветникам, обвинявшим его в использовании чужого перевода, выполненного некоей анонимной англичанкой, он писал: «...никого кроме Господа Бога я не призывал в помочь мне. Помогал мне только магистр словесности китаец Лун, как писец. Я обыкновенно с Новым Заветом в руках ходил по комнате и диктовал, а Лун сидел за столом и записывал мой перевод»<sup>351</sup>. По прошествии четырех лет черновик был готов. Далее при участии китайцев – учителя Ивана из миссионской школы для мальчиков, учительницы школы для девочек Марии, ее сына Никиты и албазинца (потомка казаков, попавших в плен к китайцам. – Авт.) Моисея – в течение двух лет устраивались устные чтения. Слушатели пересказывали понятый ими текст, а архимандрит Гурий исправлял его, если перевод был сделан неверно. В последствии упомянутые Никита и Моисей выступили в роли корректоров.

О процессе напечатания своего перевода отец Гурий сообщал в 1864 г. редактору «Иркутских епархиальных ведомостей»: «Надо приготовить список для писца; напишут – я должен проверить. С этого списка другой художник напишет полууставом, как должно быть напечатано в книге. Новая поверка: нет ли пропусков, все ли крючки и точки на месте, верно ли сделаны переносы. Резчик берет этот лист, накладывает на доску и по писанному вырезывает. Но и в этой работе не без ошибок. Лист накладывается на доску так, что все буквы приходятся наоборот. Поэтому резчик с самостоятельным взглядом на вещи, которому никакой ори-

гинал не указ, иногда такую поставит букву, которой ни по каким законам быть не следует. Новые хлопоты; и так ежедневно»<sup>352</sup>.

Далее следовало получить разрешение Святейшего Синода на использование перевода в практике Миссии. До этого архимандрит Гурий предпочитал особенно не распространяться о своей работе<sup>353</sup>. Санкция духовного ведомства была получена, когда автор перевода уже вернулся на родину – в 1866 г. Однако в соответствии с указаниями ветерана Российской Духовной Миссии архимандрита Аввакума (Честного), весьма приближенного к правительенным кругам в Санкт-Петербурге, было приказано внести некоторые поправки. Архимандрит Гурий с огорчением писал по этому поводу обер-секретарю Святейшего Синода: «Китайцы были очевидцы того, что я для проверки своего перевода пригласил целую комиссию ученых и этою поверкою лично с ними занимался два года. Никто не поверит, что ученый китаец знал китайский язык хуже отца Аввакума... Хорош будет кафтан из китайского атласа, когда пришлют к нему лоскут красного сукна российского произведения»<sup>354</sup>.

Если отец Исаия с течением времени все более и более упирал язык своих переводов, то архимандрит Гурий предпочитал классический язык, передавая текст не слишком близко к подлиннику. Мы можем отнести его перевод Нового Завета к группе *вэнъли* 文理. После 1864 г. текст этот<sup>355</sup> длительное время не переиздавался, о нем постепенно забыли. Так, И. Коростовец в историческом очерке, посвященном Российской Духовной Миссии, вообще не упоминает о его существовании<sup>356</sup>. Необходимо отметить, что и в наше время переводческие труды отца Гурия не вызвали пристального внимания исследователей<sup>357</sup>.

Следующий этап в составлении православных переводов Нового Завета связан с деятельностью архимандрита Флавиана (Городецкого, впоследствии митрополита Киевского и Галицкого). Он впервые прибыл в Китай в 1874 г. и тогда же приступил под руководством выдающегося китаеведа отца Палладия (Кафарова) к переводу кратких разъяснений к Евангелию. Возглавив 16-ю Миссию (1879–1883), отец Флавиан решил ввести богослужение на китайском языке, для чего были пересмотрены многие старые переводы иеромонаха Исаии, а также сделаны новые. При

участии иеромонахов Николая Адоратского и Алексия Виноградова, а также священномученика Митрофана (Цзи) был завершен перевод воскресных служб Октоиха с греческого на китайский классический язык. В редактировании участвовали миссийский учитель Осия и переводчик Евмений. Примерно в это же время были завершены переводы чинопоследований всех двунадесятых праздников, Страстной и Светлой седмиц, Литургий Иоанна Златоуста, Василия Великого и Преждеосвященных Даров, а также Часослова.

Был пересмотрен гуриевский перевод Евангелия и издан заново в 1884 г.<sup>358</sup> Не останавливаясь здесь на анализе текстологических различий, отметим лишь, что евангельский текст в новом издании перемежался краткими разъяснениями, набранными мелкими иероглифами. В дальнейшем тенденция к составлению подстрочных толкований сохранялась. Переводчики констатировали большие трудности, касавшиеся передачи богословских понятий, особенно доктринальских истин о Пресвятой Троице, таинстве воплощения и др.

При изучении различных переводов Священного Писания на китайский язык ученые стараются проследить влияние одних текстов на другие<sup>359</sup>. В настоящее время мы не располагаем сведениями о том, какими материалами пользовался архимандрит Гурий. Относительно архимандрита Флавиана имеется свидетельство отца Николая Адоратского, что в работе использовался перевод, сделанный С. Шерешевским<sup>360</sup>.

Последний православный перевод Нового Завета был сделан в начале XX в., в период 18-й Миссии, которую возглавлял Преосвященный Иннокентий (Фигуровский), епископ Переяславский, а впоследствии митрополит Пекинский и Китайский<sup>361</sup>. При нем издательская деятельность Российской Духовной Миссии приобрела особо широкий размах. Были вновь набраны и переизданы старые переводы, например в 1911 г. вышел Апостол в переводе архимандрита Гурия. Заново был переведен Требник<sup>362</sup>. К 1910 г. был завершен перевод Четвероевангелия.

Перевод Преосвященного Иннокентия фактически представляет собой Евангелие с подстрочным развернутым комментарием. Был сделан серьезный шаг в сторону модернизации языка. Текст значительно приближен к современному разговорному

языку, что выражается, в частности, в использовании новой лексики. Отличительной чертой словаря языка *байхуа* является обилие двухсложных слов, представляющих пары иероглифов. В то же время еще встречаются служебные частицы и грамматические обороты классического языка *вэньъянь*.

К сожалению, трагические события 1917 г. в России прервали миссионерскую работу Российской Духовной Миссии, все свои силы обратившей на окормление соотечественников, нашедших временный приют в Китае, спасаясь от большевистских преследований.

Нам неизвестно очень многое о том, как работали православные переводчики Нового Завета. Нет возможности ответить на вопрос, пользовались ли они греческим текстом (и если да, то каким его изданием) или работали исключительно с церковнославянским и русским. Не знаем мы и того, насколько широко учитывался опыт католических и протестантских переводчиков.

Надо признать, что названные трудности испытывают и исследователи других китайских переводов Священного Писания. Для выявления взаимозависимости между текстами шведский пастор Т. Странденас предложил использовать сравнительный анализ наиболее репрезентативных отрывков. В своем исследовании он таким образом сравнил несколько переводов отрывка из Евангелия от Матфея (5:1–12): двух католических – старинного, сделанного Ж. Бассе, и современного, подготовленного орденом францисканцев, а также трех протестантских – Р. Моррисона, «Версии делегатов» и современный китайский перевод.

Мы можем здесь добавить к этому анализу три православных перевода (архимандрита Гурия – *A*; архимандрита Флавиана – *B*; епископа Иннокентия – *C*), чтобы указать на некоторые моменты сходства или различия, а также проиллюстрировать, сколь сложной была работа миссионеров.

Во-первых, перевод имен собственных, как правило, отражает фонетическое влияние того языка, с которого делался перевод. В связи с этим, например, китайская транслитерация имен в католических изданиях традиционно соотносится с Вульгатой. В большинстве же протестантских изданий заметно влияние английской Библии, известной под названием «Библия Короля Якова» (*King James Version*).

он»). В православных переводах очевидно церковно-славянское звучание. В Евангелии от Матфея (5:1) *A* и *B* начинаются со слова Иисус Христос – *Иисусы Хэлиситосы* 伊伊蘇斯合利斯拖斯, тогда как в других переводах этот стих начинается словом *Есу* 耶穌. Только в *B* используется слово Господь [чжжу 主] для замены «Он» русского текста и «Ему» церковно-славянского.

Во всех текстах (*A*, *B* и *C*) Господь обращается к ученикам, одинаково переводимым как *мэньту* 門徒, что совпадает с инославными переводами. Передача на китайском языке начала заповедей блаженств в *A* и *B* несколько отлична. Хотя *A* и *B* не отступают от обычновения использовать традиционный китайский словарь, а именно переводить «блаженство» как *фу* 福, т. е. счастье и благоденствие (то же встречаем и у Р. Моррисона, и у «Версии делегатов», и в католических текстах). Однако в *B* заметно намерение отразить по-китайски ту точку зрения, что заповеди блаженств являются собой чреду торжественных обращений: «Блаженны вы...». Поэтому в Евангелии от Матфея (5:4–11) каждый стих начинается с *фуцзай* 福哉, т.е. с двух иероглифов, обозначающих соответственно счастье и восклицание. Что касается *B*, то здесь «блаженны» – это те, кто «нарекутся радостными» (*чэниэ* 稱樂). Соответственно и изменена структура предложения в каждой заповеди, заканчивающейся указанием на блаженство, например нищих духом. Последние, кстати, переданы *A* как «имеющие недостаток Божественности» (*шэнъинъчжэ* 神貧者), что далеко от евангельского смысла. *B* передает это понятие как «скромные сердцем» (*синъцяньчжэ* 心謙者), а *B* – как «скромные» или «не гордые» (*сюйсинъжэнь* 虚心者). Понимание плачущих как проливающих слезы характерно для *A* и *B*, тогда как *B* ближе по пониманию к переводу «Версии делегатов», т.е. говорит о плачущих в состоянии душевного сокрушения.

Значительно больше вариантов и трудностей с переводом слова «кроткие». *A* говорит о «хороших и добрых» (*ляншань* 良善), *B* – о «теплых и добрых» (*вэньлян* 溫良) и, наконец, *B* – о «теплых и мягких» (*вэньжоу* 溫柔), опять же в соответствии с переводом «Версии делегатов».

Как мы видим, в различных переводах тексты дают почву для разного понимания Священного Писания.

Что касается фундаментальной богословской терминологии, то в православных переводах Бог переводится в *A* и *B* как «Господин Неба» (*тианьчжсу* 天主). То же обнаруживаем и в современном католическом переводе, тогда как Р. Моррисон использует слово *шэнь* 神, обозначающее по-китайски любого бога или духа языческого пантеона. Что касается *B*, то тут использовано слово из традиционного китайского словаря – *шанди* 上帝, т.е. «небесный император». Царствие Небесное универсально переводится во всех текстах как *тианьго* 天國, т.е. используется слово, также имеющее глубокие корни в традиционной китайской идеологии и национальном мифологическом сознании.

Итак, из самого поверхностного обзора мы видим, что выполненные отечественными миссионерами переводы Нового Завета хотя и не были полностью оторваны от инославных текстов, однако отличаются от них самостоятельностью.

## Глава VIII

### Православные катехизисы на китайском языке

Стремление к возрождению православной Миссии в Китае ставит на повестку дня вопрос о том, как должны составляться современные переводы Священного Писания и православных богослужебных текстов на китайский язык, а также насколько актуальны для достижения данной цели результаты деятельности православных миссионеров в XIX столетии.

Для того, чтобы дать представление о вариантах православных переводов основных богословских и библейских терминов и имен, нами использовались катехизические источники, в сжатой форме излагающие основы православной веры. Мы выбрали три брошюры, составленные сотрудниками Российской Духовной Миссии в Пекине.

- (1). «Зерцало православного исповедания» (*Дунцяо цзунци-зянь* 東教宗鑑) святителя Димитрия Ростовского в переводе иеромонаха Гурия (Карпова), изданное в Пекине в 1860 г.
- (2). «Пространный катехизис» (*Цзяоли вэнъда* 教理問答) в переводе архимандрита Гурия (Карпова), опубликованный в 1865 г.
- (3). «Краткое изложение основ веры» (*Цзяогуй люэшу* 教規略述), увидевшее свет в 1882 г.

Параллельно с православными переводами XIX столетия в данной статье использованы варианты переводов из двух словарей, изданных в современном Китае:

- (4). «Англо-китайский и китайско-английский справочник по христианской терминологии» (*Цзидулцяо цыюй ин-хань ханьин дуйчжсао шоулэ* 基督教詞語英漢漢英對照手冊), Пекин, 1997 г.
- (5). «Большой русско-китайский словарь» (*Да ханьэ цыядянь* 大俄漢詞典), Пекин, 1985 г. \*Представленный читателю опыт составления словаря основных христианских терминов и имен, воспроизведение которых на китайском языке может, хотя бы в некоторой степени, проиллюстрировать взгляды отечествен-

\* Цифрами (1), (2), (3), (4), (5) обозначены источники, откуда взяты слова для сравнительного анализа.

Что касается фундаментальной богословской терминологии, то в православных переводах Бог переводится в *A* и *B* как «Господин Неба» (*тианьчжсу* 天主). То же обнаруживаем и в современном католическом переводе, тогда как Р. Моррисон использует слово *шэнъ* 神, обозначающее по-китайски любого бога или духа языческого пантеона. Что касается *B*, то тут использовано слово из традиционного китайского словаря – *шанди* 上帝, т.е. «небесный император». Царствие Небесное универсально переводится во всех текстах как *тианьго* 天國, т.е. используется слово, также имеющее глубокие корни в традиционной китайской идеологии и национальном мифологическом сознании.

Итак, из самого поверхностного обзора мы видим, что выполненные отечественными миссионерами переводы Нового Завета хотя и не были полностью оторваны от инославных текстов, однако отличаются от них самостоятельностью.

## Глава VIII

### Православные катехизисы на китайском языке

Стремление к возрождению православной Миссии в Китае ставит на повестку дня вопрос о том, как должны составляться современные переводы Священного Писания и православных богослужебных текстов на китайский язык, а также насколько актуальны для достижения данной цели результаты деятельности православных миссионеров в XIX столетии.

Для того, чтобы дать представление о вариантах православных переводов основных богословских и библейских терминов и имен, нами использовались катехизические источники, в сжатой форме излагающие основы православной веры. Мы выбрали три брошюры, составленные сотрудниками Российской Духовной Миссии в Пекине.

- (1). «Зерцало православного исповедания» (*Дунцзяо цзуничзянъ* 東教宗鑑) святителя Димитрия Ростовского в переводе иеромонаха Гурия (Карпова), изданное в Пекине в 1860 г.
- (2). «Пространный катехизис» (*Цзяоли вэнъда* 教理問答) в переводе архимандрита Гурия (Карпова), опубликованный в 1865 г.
- (3). «Краткое изложение основ веры» (*Цзяогуй люэшу* 教規略述), увидевшее свет в 1882 г.

Параллельно с православными переводами XIX столетия в данной статье использованы варианты переводов из двух словарей, изданных в современном Китае:

- (4). «Англо-китайский и китайско-английский справочник по христианской терминологии» (*Цзидуцзяо цыной ин-хань ханьин дүйчжсао шоуцэ* 基督教詞語英漢漢英對照手冊), Пекин, 1997 г.
- (5). «Большой русско-китайский словарь» (*Да ханьэ цыдянь* 大俄漢詞典), Пекин, 1985 г. \*Представленный читателю опыт составления словаря основных христианских терминов и имен, воспроизведение которых на китайском языке может, хотя бы в некоторой степени, проиллюстрировать взгляды отечествен-

\* Цифрами (1), (2), (3), (4), (5) обозначены источники, откуда взяты слова для сравнительного анализа.

ных миссионеров на то, как должно переводить вероучительные тексты на китайский язык.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что наши миссионеры, традиционно обозначая Православие словом *дунчжэнцяо* 東正教, называли христианство по-разному, используя как синонимы те термины, которые ныне относятся к различным конфессиям: *тяньчжуцяо* 天主教, *есуцяо* 耶穌教, *цзидуцяо* 基督教 (2). Понимание веры как священного учения, истинного или святого пути *Шэнцяо* 聖教 (1), *Чжэндао* 正道 (2); *Шэндао* 聖道 (3) контрастирует с современным *синъян* 信仰 (4).

Создается впечатление, что российских переводчиков не особенно волновала дискуссия о терминах, в которую были вовлечены протестантские и католические миссионеры. Бог обозначался и как *Шанди* 上帝 (1), и просто *Чжусю* 主 (1), и *Тяньчжу* 天主 (3). Примерно те же варианты предлагают и современные словари – *Шанди* 上帝, *Шэнь* 神 (4), *Тяньчжу* 天主 (5).

Различные определения Божества выглядят следующим образом: Единый – *Вэйи* 唯一, *И син и ти* 性一體 (1), т.е. «одна сущность, одно тело» (?!); Всемогущий – *Цюаньнэн* 全能, Творец Неба и земли – *Цзао чэн Тянь* 造成天地; видимых и невидимых – *ю син у син* 有形無形 (в буквальном переводе «имеющих и не имеющих форму», что нельзя признать адекватным переводом, однако настойчиво повторяется во всех православных текстах); Триипостасный – *Ханьсаньвэй* 含三位, *Сань чжэ ши и三者實一* (1), *Ти и эр вэй ю сань* 體一而位有三 (2) (определение Триипостасного Бога было несколько упрощено для понимания китайской аудитории: буквально – «Единый телом, но обладающий Тремя Личностями»); Божественное Тело не имеет формы и вида – *Цити най усин усян* 其體乃無形無像 (1); Справедливый – *Гуни бупянь* 公義不偏 (2); Милосердный – *Жэньцы уцион* 仁慈無窮 (2); Всеблагий – *Чжилишань чжэхижэн* 至善至仁 (1); Вездесущий – *У со бу цзай* 無所不在 (3); Всеведущий – *У со бу чжи* 無所不知 (3); Всемогущий – *У со бу нэн* 無所不能 (3); Безначальный и Бесконечный – *Уши учжун* 無始無終 (2).

Бог Отец переведен как *Шэнфу* 聖父, а Бог Сын – *Шанди чжи цзы* 上帝之子 (1) или *Шэнцзы* 聖子 (2), как синоним появляется Логос *Шэнъянь* 聖言(2). В современном языке используется

ся подвергнутый транскрибированию *Логосы* 落各斯 (5), хотя могут встретиться также варианты *дао* 道 или *янь* 言.

Китайское имя Иисуса Христа – пример настойчивого транскрибирования имен собственных – *Иисусы* 耶穌是斯 伊伊蘇斯合利斯拖斯 (1) при общераспространенном *Есу* 耶穌 伊蘇基督 (4). Ср. Иегова – *Егова* 耶國瓦 (2), Архангел Михаил также переводился посредством передачи изначального звучания слов при помощи китайских иероглифов. Можно привести и примеры комбинированного транскрибирования: Праотец Адам – *юаньцзу Адаму* 原祖阿達木 (1), вариант – *юаньцзу元祖* (2), Архангел Гавриил – *шоупинь тяньшэнь Цзяулише* 首品天神憂烏利伊泐 (1), но Ева – *Ева* 耶瓦 (2), Моисей – *Моисеи* 摩伊些乙(1). Если некоторые имена просто с упорной наивностью воспроизводят русское звучание слов, например Иуда – *Иуда* 伊屋達 или патриарх Авраам – *тайцзу Аулааму* 太祖阿烏拉阿木 (2), и для достижения этой цели используются иероглифы, традиционно применяемые для транскрипции, то в определенных ситу-ациях применялись иероглифы со значением, негативно оттенявшие смысл. Так, апостол Фома – *Фома* 佛瑪 (2) получил дополнительное звучание как «камень Будды», а пророк Михей – *Ми-хэй* 密黑 (2) как «тайный мрак».

Некоторые имена собственные, очевидно, носят следы русского звучания, хотя по происхождению не являются таковыми, что создает подчас впечатление недоумения, например: Понтий Пилат – *Пэнтии Пилатэ* 彭提乙批拉特 или Иерусалим – *Елусалиму* 耶魯薩利木 (1) при нормативных *Биладо* 比拉多 и *Елусалэн* 耶路撒冷 (4). Никакого оправдания не находят такие переложения, как Пасха в виде – *Пасыха* 葩斯哈, хотя рядом имеется и иной вариант смыслового перевода – *Чжаньлиски* 瞻禮日 (2).

Определения, относящиеся к Богу Сыну, иногда также различаются: Единородный – *Ду и шэн* 獨一生 (1) [ср. *Душэн* 獨生 (5)]; Несотворенный – *Фэйшоуцзо* 非受造; Единосущный Отцу – *юй Фу и ти* 與父一體 (в свете вышеизложенного можно предположить, что иероглифы *син* 性 (сущность) и *ти* 體 (тело) применительно к сущности Бога рассматривались переводчиками как синонимы); *Бэнь ти цзы* 本體子; «Им же вся быща» – *Вань юби* 無物由彼而受造; Вочеловечившийся – *Вэйжэнь* 為人; Распятый на кресте – *Бэйдин шицзыця* 被釘十字架; Стра-

давший – *Шоуцзао* 受害; Погребенный – *Найцюань* 乃痊? ; Воскресший – *Фухо* 復活; Его же Царство не будет конца – *Циго цзян учжун* 其國將無終; Спаситель, Мессия – *Цзюничжэ* 救世者(1), *Цзюничжу* 救世主 (2, 5); *Цзючжэ*救贖者 (3), [ср. современное – *Мисайя* 彌賽亞 (4)]; Помазаннык – *Бэйфуючжэ* 被傅油者 (1) [ср. *Бэйтуючжэ* 被涂油者 (5)]; Священник – *Сыцизи* 司祭; Царь – *Цзюньван* 君王; Пророк – *Сяньчжи* 先知 (пророчество – *Юйянь* 預言; прообраз – *Юйсянь* 預像); соединение человечества и Божества – *жэньсин* 無原罪染; Честное Тело и Честная Кровь – *Цзуньти* *Цзуньсюэ* 尊體尊血 (1).

Дева Мария во всех источниках названа – *Тунчжэнънью* *Малия* 童貞女瑪利亞 (1) [ср. Богородица Мария – *Шэнму* *Малия* 聖母瑪利亞 (4)]. Богородица переведена в одном источнике двояко *Шандиму* 上帝母 и *Шэнму* 聖母(1). Это наводит на мысль о том, что переводчики считали синонимами понятия «Мать Бога» и «Святая Мать» (последний вариант, несмотря на возможные языческие коннотации, остается наиболее распространенным в Китае). Из обращений к Пречистой Деве выделим два: Благодатная – *Маньбэйшэнчунчжэ* 滿被聖寵者 (дословно: Преисполненная священной любви); Благословенная – *Вэйцзаньмэй* 為讚美 (1).

Святой Дух – *Шэншэн* 聖神 (1), вместе с тем предлагается и несколько натуралистический перевод *Шэнци* 聖氣 (2) [ср. современное *Шэнлин* 聖靈 (4)], Животворящий – *Шииэн* 施生; от Отца исходящий – *Чуойфу* 出於父; Спокланяемый – *Цзе фуцизы туницинъжун* 偕父及子同一欽榮 (1).

Церковь – *Цзяохуэй* 教會 (1), священник – *шэньфу* 神父 (3) или *шэньфу* 神甫 (возможно, и *сыцизи* 司祭); диакон – *фуци* 輔祭 (3); Священное Писание – *Синьцзин* 信經 (3) (Ветхий Завет – *Гуичжасо* 古遺照, Новый Завет – *Синьчжасо* 新遺照 (1) в противоположность современному *Цзюсиньюэ* 舊新約); Соборная – *Гун* 公; Апостольская – *Цзунту* 宗徒; истинные сыны Церкви – *Цзяохуэй* چسەنلەسەزىزى 教會真孝子 (1).

Будущий век – *лайши* 來世; вечная жизнь – *юниэн* 永生(1), *чанишэн* 常生 (2, 3); душа – *линхунь* 靈魂 (1); частный и общий суд – *сы* 私// *гуншэнъпань* 公審判 (1); Страшный суд – *дашэнъ-*

*пань* 大審判 (3) [ср. *шицземожи* 世界末日, *цзуйхуо* *шэнъпань* 最後審判日 (4)]; праведник – *ижэнь* 義人; добрые дела – *гундэ* 功德 (1) или *шаньгу* 善功 (2); грешник – *цзуйжэнь* 罪人; чистилище – *ляньюй* 煉獄 (католичество – *сицзяо* 西教); рай – *тяньтан* 天堂 (1), *тяньго* 天國 (3), Эдем – *Дитан* 地堂 (2) [заслуживает внимания разделение места обитания людей до грехопадения и райских обителей в Царствии Небесном]; ад – *диюй* 地獄 (2); путь в Царство Небесное – *Тяньгодао* 天國道 (2); последние времена – *моци* 末期 (2); Престол Господень – *Чжутай* 主臺 (2).

Лики ангельские – *гэтинь* 天神 (2), бесплотные и духовные – *усинэрлинмин* 無形而靈明 (2); воинство небесное – *тяньцзюнь* 天軍 (2).

Таинства – *цзими* 機密 (1); действенность – *сюянь* 敹驗 (2); призывание Святого Духа – *хуишэншэн* 呼聖神; во имя Отца, и Сына, и Святого Духа – *инь Фу* *цзи* *Цзы* *цзи* *Шэншэньмин* 因父及子及聖神名; Аминь – *аминь* 阿民, раб Божий – *Шандину* 上帝僕; установленные молитвы – *динчжсанчжувэнь* 定章祝文; частная и общественная молитва – *сы* 私 – *гунцидао* 公祈禱(1); утренние и вечерние молитвы – *цзао* 早 – *ванькэцзин* 晚課經 (3); заповеди блаженств – *чжэньфу* *цзюдуань* 真福九段(1); умная молитва – *нэйдао* 内禱 (3); поклонение – *коубай* 卯拜 (3); икона – *шэнсян* 聖像 (3); осенить себя крестным знамением – *хуачин* 畫請聖號 (1).

Названия Таинств Церкви иногда традиционны, например Крещение – *Шэнси* 聖洗 (1); восприемник – *дайфу* *дайму* 代父代母 (3); святая вода – *шэншиу* 聖水(3). В некоторых случаях происходила неоправданная подмена православия католичеством. По непонятной причине в одном из катехизисов Миропомазание – *Цзяньчжэнь* 堅振 (2), т. е. конфирмация; хотя в другом тексте обнаруживаем следующий перевод *Фушэнью* 傳聖油 (3); «печать дара Духа Святого» – *Шэншэньэн* چسۇنۇنىفۇ 聖神恩重印記 (1).

Покаяние – *гаоцзе* 告解 (1); епитимья – *бэйшуды* *гункэ* 補贖的功課 (3); Елеопомазание – *Шэнчунь* 聖傳 (1); *Фушэнью* 傳聖膏 (2) (в целом надо заметить, что терминологической четкости и разграничения в обозначении Миропомазания и

Соборования не наблюдается); Брак – *Хуньпэй* 婚配 (1); Священство – *Шэнътии* 神品 (1).

Евхаристия – *шэнтиюэ* 聖體血 (1), *шэнти* 聖體 (2); *шэнти лии* 聖體禮儀 (3) [ср. соврем. *шэнцань* 聖餐 (4)]; просфора и вино – *бинцизо* 餅酒; преложение – *хуа* 化, что по сути означает изменение; благословить приношение – *цзянфуюцзипинь* 降福於祭品; причастие – *линшиэнти* 領聖體 (1), католический акцент на Теле; посещать храм – *шантан* 上堂 (3), богослужение – *танкэ* 堂課 (3); верующие – *цяою* 教友 (3); Канон ко Святому Причащению – *бэйтиниэнтигуйчэн* 備領聖體規程 (3).

Пост – *чжай* 齋, среда и пятница – *чжаньлисы*, люднорелигиозные дни – *чжаньли* 暱禮四六, исходя из того, что первый день недели – воскресенье (1); в Декалоге суббота названа *суботажи* 魯博他日 (3); воскресенье – *чжаньлижи* 暱禮日, *чжужжи* 主日 (3); праздники – *лици* 禮期 (3); Успение – *Шэнмуаньсизжи* 聖母安息日 (3); Рождество – *Чжусуцзянинэжи* 主降生日 (3) [в китайских условиях перевод слова «волхвы» как *magi ab oriente* остались бы непонятными, поэтому был избран вариант, близкий к современному английскому *wise men of the East* – волхвы – *дунфан боши* 東方博士 (2)]; Богоявление – *Чжусулинсизжи* 主領洗日 (3); Пасха – *Чжусуфухоцзе* 主復活節 (3); Вознесение – *Чжусуэнтяньэжи* 主升天日(2); Троицын день – *Шэнсаньчжужжи* 聖三主日 (3); Крестовоздвижение – *Жунцзянцзяжи* 榮聖架日 (3); Великий Пост – *Дачжайци* 大齋期 (3).

Испытание – *югань* 誘惑; лукавый – *сюнэ* 兌惡 (1); дьявол – *могуй* 魔鬼 (3); сатана – *сатана* 薩他那 (2); празднословие – *фэйлисутань* 非禮俗談 (1); смертный грех – *сыцзуй* 死罪; первородный грех – *юаньцзуй* 原罪; личный грех – *сыцзочжисибэньцзуй* 私作之本罪; прощение – *шэ* 赦; гордость – *цзяоао* 驕傲; стяжение – *танильн* 貪吝; блуд – *сеинь* 邪淫; зависть – *цзиду* 嫉妒; жадность и объедение – *таоцань* 餐餐; гнев – *фэньну* 怨怒; праздность – *дайдо* 怠惰(1).

Еретические книги – *сешу* 邪書 (1), верные и иноверные – *фэнцзяо* 奉教 – *шэнцзяо* 異教 (*имэнъчжисикэнь* 異門之人) (1); *вайцзяо* 外教人 (3).

Девять плодов Святого Духа, по Посланию к Галатам (5:22–23), переводится так: любовь – *айму* 愛慕, радость – *сиюэ* 喜悅, мир – *анхэ* 安和, долготерпение – *жэньнай* 忍耐, благость –

*ляншань* 良善, милосердие – *жэнъцы* 仁慈, вера – *синьдэ* 信德, кротость (как мягкость) – *вэнъжсоу* 溫柔, воздержание (как ограничение) – *цзечжи* 節制 (1).

Из немногочисленных примеров, приведенных выше, явствует, что в некоторой своей части наследие российских православных миссионеров сохраняет свою непреходящую ценность и может быть использовано для возобновления проповеднических трудов Русской Православной Церкви среди китайцев. В то же время нельзя не увидеть и очевидных недостатков. В то время как, по ряду исторических причин, православное миссионерство приостановилось, деятельность западных миссий продолжалась. Под их влиянием в китайском языке уже сформировался устойчивый христианский словарь. Вероятно, было бы неверным пытаться его переделывать. Напротив, как представляется, необходимо срочно адаптировать сделанные в конце XIX – начале XX вв. переводы богослужебных и вероучительных текстов, чтобы они были доступны современному китайцу. Первым шагом на этом пути могло бы быть составление православного миссионерского русско-китайского словаря, в котором были бы учтены и достижения миссионерских переводчиков, и международный опыт переводов Священного Писания и иных христианских текстов на китайский язык. Проведение такой работы поставило бы миссионерские труды православных на правильную позицию в отношении к процессам, происходящим в мировом христианском китаеведении, которое в последнее время предпринимает решительные шаги к удалению двойственности и неясности из богословского китайского языка.

## Глава IX

### Православные миссионерские станы в Китае в начале XX века

Начало века стало временем многочисленных драматических событий в судьбах Православия в Китае. Летом 1900 г. Российской Духовной Миссии в Пекине была разгромлена ихэтуанями, более двухсот китайцев-православных приняли мученическую кончину, отказавшись предать свою веру по требованию повстанцев. Представители русского духовенства столкнулись с необходимостью заново отстроить миссию, благо на это имелись средства, выплаченные китайским правительством в качестве компенсации за понесенный ущерб. Кроме этого, в трудах миссионеров появилось новое направление – распространение своей деятельности в глубь страны. Развитие этого направления связано с личностью начальника 18-й Миссии архимандрита, а с 1902 г. – епископа Переяславского Иннокентия [Иоанна Аполлоновича Фигуровского (1863–1931)].

Сын священника Енисейской епархии, архимандрит Иннокентий с детства участвовал в миссионерской работе своего отца среди малых народов Сибири. Он воспринимал задачу проповеди Евангелия среди народов Востока как главную цель своей жизни. Сделав блестящую церковную карьеру, отец Иннокентий в 1894 г. стал ректором Санкт-Петербургской Духовной семинарии, в 1895 г. был назначен настоятелем Покровского «что на Убогих домех» миссионерского монастыря<sup>363</sup>. В 1897 г. он возглавил Российскую Духовную Миссию, причем, отправляясь в Китай, планировал усилить проповедь Православия в Срединной империи, уже не ограничиваясь Пекином и еще несколькими крупными городами.

Начиная со времен Петра I правительство России требовало от Духовной Миссии в Китае подчинения интересов Церкви интересам государства, а также проявления всемерной осторожности, дабы проповедничество не вызвало озлобления богданских чиновников и тем самым не осложнило межгосударственные отношения.

Лишь после заключения в 1858 г. и последующих годах серии договоров цинского правительства с иностранными державами миссионеры получили свободу действий на территории Китая. Среди чиновничества России появились сторонники раз-

вертывания православной проповеди, так как они узнали от российских дипломатов об истинном размахе деятельности католиков и протестантов в Китае. Граф Е. Путятин доносил в столицу в ноябре 1857 г.: «Осмеливаюсь думать, что теперь настало время показать нам ревность большую прежней в деле Евангельской проповеди, которая главнейше должна состоять в приготовлении надлежащих миссионеров и в убеждении всех делать добровольные и обильные приношения соответственно достатку своему на этот важный предмет»<sup>364</sup>. Несмотря на одобрительное отношение трона к этому предложению, государственный аппарат по-прежнему ориентировал сотрудников Миссии в Пекине надержанность. Преобладали рекомендации такого рода: «В действиях своих руководиться полною осторожности и благородствием», «совершать это без шума и со всевозможным смирением... дабы... не привлечь... подозрительности и неблагосклонного внимания местного правительства»<sup>365</sup>.

Решением Государственного Совета от 5 ноября 1863 г. Миссия в Пекине была реформирована и передана духовному ведомству, т.е. подчинена Святейшему Синоду и, перестав выполнять дипломатические функции, не подлежала более власти Министерства иностранных дел. Получив свободу миссионерской работы среди китайцев, Миссия, однако, практически не вышла за пределы Пекина. Правда, совершался важный подготовительный труд – переводы на китайский язык Священного Писания, богослужебных книг и богословской литературы. Без выполнения этой задачи невозможно было донести православное вероучение до китайцев<sup>366</sup>. Как указывает иеромонах Алексий Виноградов, библиотека Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1884 г. содержала следующие переводы, выполненные сотрудниками Российской Духовной Миссии: Четвероевангелие, Деяния и Послания апостолов с Апокалипсисом, Толковое Евангелие, Псалтирь, Священная история Нового и Ветхого Заветов, Указатель евангельских и апостольских чтений, Часослов, Октоих, Службы на двунадесятые праздники, Страстную неделю и Святую Пасху, Введение в новозаветные книги Священного Писания, Изложение православной веры, краткое и по порядку символа веры, Катехизис пространный и краткий, Зерцало православного исповедания, Молитвослов краткий и полный, Последование к

Причащению и Литургия для мирян, Панихида, Об обязанностях христианина, Указание пути в Царство Небесное, различные краткие поучения<sup>367</sup>. Под руководством и при самом активном участии архимандрита Иннокентия переводческая работа продолжалась.

Однако китайских текстов было недостаточно, нужны были люди, желающие и умеющие вести миссионерскую работу в условиях Китая. Получив назначение в Пекин, отец Иннокентий по указанию обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева совершил поездку в Англию и Францию, где познакомился с протестантскими и католическими учреждениями, подготовившими миссионерские кадры, изучал их опыт. Далее он прошел по Афону, но уехал оттуда разочарованным, не найдя желающих отправиться в Китай, что объяснил упадком монашества и нехваткой подходящих людей<sup>368</sup>. Прибыв в Пекин, он направил все силы на укрепление Миссии и распространение ее влияния во внутренних районах Китая<sup>369</sup>. Восстание ихэтуаней и ставшие его следствием разрушения не только временно приостановили деятельность архимандрита и его сотрудников, но и поставили под вопрос само существование Миссии.

Взаимоотношения Миссии и ее начальника с российскими дипломатами в Пекине отличались напряженностью, а подчас и враждебностью. Многие сотрудники Министерства иностранных дел полагали, что существование православной Миссии в Китае является исключительно источником ненужных беспокойств и неприятностей. Такая точка зрения во многом коренилась в весьма распространенных в то время в русском обществе антицерковных и антиправославных настроениях. Весьма показательны в этом смысле слова врача В.В. Корсакова, служившего в начале XX в. при Российской дипломатической миссии в Пекине и опубликовавшего несколько книг о своей жизни в Китае: «Увы! Если китайцы изверились в пригодности наличных христианских учений, то и православие в его современной чиновничьеи иерархии и церковности не даст им ни душевного покоя, ни тем более исцеления от нравственных недугов... По справедливости китайцы могут сказать православным иерархам: “врач! исцели Самого Себя” (Лк. 4:23)»<sup>370</sup>. Такого рода упреки в адрес Русской Церкви со стороны проживавших в Китае соотечественников были весьма частыми, тем более что

многие из них вовсе порвали связи с Православием. В отчете о состоянии шанхайского отделения Миссии за 1916 г. архимандрит Симон (Виноградов) писал, что значительная часть русских в этом городе принадлежала к инославным исповеданиям. «Большое собрание русских (и инославных) в церкви бывало только в большие праздники, а обычно бывает несколько человек, иногда же совершенно никого из русских не бывает за службой»<sup>371</sup>. Во время ознакомительной поездки по Китаю начальник Миссии столкнулся с тем, что многие семьи российских подданных оказались «в полном отчуждении не только от Православия, но и от всего русского»: в одной семье в Фучжоу «дети не крещены, сам глава семьи не пожелал видеть епископа и принять от него благословение»<sup>372</sup>.

Летом 1901 г. архимандрит Иннокентий был вызван в Россию для проведения консультаций в Синоде о будущей судьбе Миссии, которую планировалось было закрыть, а самого архимандрита отправить заведовать Миссией в Урмии (ныне Резайе, Иран). К счастью (видимо, благодаря хорошим связям в столице), вопрос был решен положительно: постановили отстроить подворье Миссии в Пекине заново и устроить там Успенский монастырь на началах общежития. Архимандрит Иннокентий был в 1902 г. хиротонисан во епископа Переяславского, что придало ему дополнительные полномочия в укреплении Православия в Китае<sup>373</sup>. Самой главной трудностью епископа Иннокентия стал, как теперь выражается, «подбор команды».

Владыка имел четкие взгляды на то, каков наилучший путь для распространения веры Христовой в Китае. Наиболее подходящими для этой цели он считал «православные общежительные монастыри, откуда бы не только слышалась устная и печатная проповедь, но где бы неофиты Православия учились бы христианскому благочестию, находили бы религиозно-нравственную поддержку в минуты смущений и скорбей и, даже, учились бы и способам улучшения своего земного благополучия»<sup>374</sup>. На пути созидания Успенского монастыря Владыке Иннокентию пришлось претерпеть немало скорбей и стеснений.

Он вернулся из России в Пекин в августе 1902 г. в сопровождении более чем тридцати человек «в одеянии послушников», многие из которых были по профессии слесарями, портными, сапожниками, столярами, а также иконописцами и певчими. Не-

которые отправились в Китай не столько для спасения души, сколько ради заработка, и скоро возроптали, требуя возвращения домой (иногда даже угрожая начальнику Миссии револьвером)<sup>375</sup>. Их поддерживало окружение российского посланника, поскольку чиновники использовали любую возможность, чтобы досадить Владыке. Они «относились враждебно к личности епископа, будучи убеждены, что епископ будет держать себя в отношении светской власти независимо, как равный с равными, но не подчиненный»<sup>376</sup>. Следствием сложившейся ситуации стало постоянное содействие дипломатов бродяжничеству монахов (таких беглецов за 1902–1917 гг. было 11 человек)<sup>377</sup>. И тем не менее, постепенно вокруг начальника Миссии сформировалась группа сторонников, бескорыстно преданных делу распространения Православия в Китае. Были среди них и опытные монахи, и молодые люди, только вступившие на духовное поприще<sup>378</sup>. Им-то, а также православным китайцам – выпускникам миссийской Пекинской семинарии и принадлежит заслуга открытия многочисленных миссионерских станов в различных провинциях Китая в начале XX в. Нужно отдать должное самоотверженности этих людей, которые малым числом и практически без средств достигли столь многоного. Ведь на 1 января 1914 г. Российская Духовная Миссия в Китае включала всего лишь 85 человек, очень многие из которых вообще никак не были связаны с миссионерской деятельностью.

**Личный состав Российской Духовной Миссии  
в Пекине в 1914 г.<sup>379</sup>**

Епископ	1
Архимандрит	2
Игумен	2
Иеромонах	5
Иеродиакон	8
Монах	6
Рясофорный послушник	3
Послушник	2
Мантийная монахиня	2

Рясофорная послушница	3
Послушница	3
Священник	6
Диакон	2
Иподиакон	2
Псаломщик	4
Катехизатор	9
Учитель	20
<b>ВСЕГО:</b>	<b>85</b>

Для сравнения укажем, что в эти годы в Китае действовали протестантские миссионерские общества из Германии (13), Швеции (7), Норвегии (8), Финляндии (2), Дании (1), Англии (29), Ирландии (1), Новой Зеландии (1), США (59), Канады (5)<sup>380</sup>. Католики были не менее многочисленны: в 1916 г. в Китае работали 1668 священников этого вероисповедания<sup>381</sup>.

Прежде чем перейти к рассмотрению истории возникновения и развития миссионерских станов, описанию различных форм их деятельности, следует остановиться на вопросе о том, кому же в Китае была адресована православная проповедь. Как мы уже видели, представители «образованных классов» русского общества, находившиеся в Китае, крайне холодно относились к Православию. Среди «русского рабочего и служащего люда», десятками тысяч проживавшего в Маньчжурии и Монголии, потребность в церковном окормлении была несколько выше<sup>382</sup>, однако указом Синода от 8 августа 1907 г. маньчжурские приходы, как прилегавшие к русской границе и расположенные на территории, являвшейся российской сферой влияния, были переданы в юрисдикцию Владивостокской епархии<sup>383</sup>. Таким образом, Российская Духовная Миссия оказалась обращенной к собственно китайскому населению, включая так называемых албанцев, отуземленных потомков русских.

Русское духовенство, учитывая печальный опыт католиков, всегда пессимистически смотрело на возможность обращения в Православие представителей образованных слоев китайского

общества. Главным препятствием считалось конфуцианство, которое, по замечанию архимандрита Палладия (Кафарова), «в удовлетворение потребности умозрений создало для себя холодную, механическую теорию мироздания и материалистическую философию; лишено начал спиритуализма и вместе с тем впадает в грубое суеверие»<sup>384</sup>. Поэтому русские миссионеры избегали обращаться к «языческой гордости» ученых китайцев и вели проповедь среди «верующих в простоте души», т.е. среди простонародья<sup>385</sup>.

Для того, чтобы усилить миссионерскую деятельность, необходимы были дополнительные средства, которыми Миссия, жестко финансировавшаяся из государственного бюджета, не располагала. Преосвященный Иннокентий прибег к двум способам увеличения доходов: созданию подворий (к 1917 г. их было пять: в Петрограде, Москве<sup>386</sup>, Харбине, Дальнем и на станции Маньчжурия КВЖД), а также к развертыванию предпринимательства<sup>387</sup>. Эти меры позволили получить дополнительные ресурсы для открытия новых миссионерских станов.

Преосвященный Иннокентий неоднократно обращался в Синод с предложением открыть православные миссионерские станы во всех основных городах Китая, однако эта инициатива не получила поддержки<sup>388</sup>. Проповедническая же деятельность Миссии стала развиваться в пассивных формах: станы открывались там, где население само проявляло интерес к Православию и выражало готовность поддержать миссионеров, в том числе и материально.

Одним из первых был основан миссионерский стан в Фынкоу (примерно в 150 км от Ханькоу). Около 300 жителей этого городка в 1898 г. и вторично в 1901 г. выразили желание принять Православие. Мы не располагаем точными данными о том, каким образом народ в этой местности пришел к такому решению. Возможно, что сказалось влияние русской православной общины церкви во имя Св. Александра Невского в Ханькоу, насчитывающей почти 700 человек. По сообщению журнала «Китайский благовестник», жители Фынкоу жаловались на притеснения властей и выражали недовольство поведением протестантских миссионеров, проявляя желание не только креститься, но и принять российское подданство (очевидно, надеясь приобрести определенные привилегии в отно-

шениях с местными чиновниками)<sup>389</sup>. О том, какой это был народ, один из миссионеров писал так: «...они люди небогатые, и им самим едва хватает на пропитание своего заработка»<sup>390</sup>.

Епископ Иннокентий приехал в Фынкоу лишь в 1902 г., чтобы обнаружить, что к принятию крещения готово только несколько человек. Диакон из китайцев, Сергий Чан, в 1903 г. начал катехизацию и основал часовню в близлежащем местечке Юаньцякоу, однако по наущению протестантов она была сожжена разъяренной толпой, а сам диакон был вынужден покинуть Фынкоу (возможно, став жертвой развернутого им движения против опиекурения)<sup>391</sup>. В 1907 г. открылась школа, в которой преподавали монах Антоний<sup>392</sup> и воспитанник Миссии – учитель Иван Гао, но в 1912 г. школа закрылась из-за постепенного охлаждения китайцев. Как отмечалось в отчете Миссии, «в начале возник большой интерес к православию и стремление к присоединению к Православной Церкви, но это движение не нашло в свое время поддержки»<sup>393</sup>. Действительно, с 1902 по 1912 г. было крещено всего 62 человека. Здесь имеется в виду то, что из-за недостатка миссионеров и духовенства Миссия не имела возможности поддерживать регулярные связи со многими станами, где православная жизнь часто начинала затухать, ибо изначально подпитывалась усилиями всего лишь нескольких энтузиастов. Это весьма живо описал в своих записках архимандрит Симон: «...за долгим отсутствием здесь (Вэйхуэйфу, пров. Хэнань. – Авт.) священника некоторые разучились полагать на себя крестное знамение, при всех усилиях рука не слушалась и производила неопределенные, неловкие движения. Некоторые вместо того, чтобы целовать крест, нюхали его»<sup>394</sup>. Нередко инославные миссионеры проявляли большую активность, отвлекая желающих креститься от Православия. Например, летом 1907 г. поступило известие, что 400 человек в районе деревень Люцзянин, Тайнин и Цяньнань пров. Чжили, не дождавшись русских миссионеров, приняли протестантство<sup>395</sup>.

Нельзя обвинить православных миссионеров в нерадении, они просто не располагали достаточными средствами и человеческими ресурсами, чтобы немедленно послать людей в глубинные районы, откуда поступали просьбы прислать проповедни-

ков. Вот отрывок из отчета катехизатора Павла Таня, отправившегося в город Сянью пров. Фуцзянь, в ответ на подобное прошение: «Обратный путь я совершил по той же дороге, по которой приехал. До Фынтин пятьдесят ли я ехал верхом, затем тридцать ли до Тоулянь шел пешком. В Тоулянь пришел я в четыре часа вечера и тут ночевал, так как продолжать путь вечером в этом месте опасно. Утром 24 числа (сентября. – Авт.) я отправился далее, от Тоулянь до Лэян пятьдесят ли, этот путь я прошел пешком, только ли на десять нанимал носилки. В Лэян я три дня ждал пароходика. 27 числа в двенадцать часов ночи отправился я из Лэян на лодке, чтобы сесть на пароходик и ехать в Амой. В Амое пришлось пять дней ждать парохода, и я остался без денег, так что пришлось занять у одного знакомого человека. По недостатку денег билет на пароход я взял третьего класса. Более трех суток пришлось питаться только рисом, так как пассажирам третьего класса другой пищи не давали. 6 октября я приехал в Шанхай»<sup>396</sup>. Путешествия были не только длительными, изнурительными, дорогими «не по средствам», но и просто опасными для жизни. Так, в 1910 г. начальник уезда Цисянь пров. Хэнань предупреждал иеродиакона Антония против поездки в уезд Нинлинсянь, поскольку в летнее время в высоких хлебах могли скрываться жестокие разбойники<sup>397</sup>.

Тщетно ожидая поддержки из России, руководство Миссии сетовало: «Дело миссии вообще не есть дело только ее членов, это дело всей Церкви, всего Православия. И, если инославные вероисповедания поставляют в Китай тысячные полки своих миссионеров и тратят миллионы рублей на внешнее представительство своих церквей, то русскому человеку, носителю заветов чистого православия, не только пастырю, но и простолюдину, должно всеми силами поддерживать интенсивную и материальную работоспособность нашей миссии в Китае»<sup>398</sup>. Русское общество не разделяло такой точки зрения, собирая угли себе на голову. В основном поступали лишь незначительные пожертвования<sup>399</sup>.

Продолжим описание православных миссионерских станов. В пров. Хубэй, помимо Фынкоу, где имелся молитвенный дом, проповедь шла в деревнях Ваньфучжа (одно время был молитвенный дом), Дафуцзе (школа), Лобацзя, Лоуцзуй (с 1912 г. мо-

литвенный дом и школа), Лугуаньмяо (в 1912 г. молитвенный дом и школа), Лэйцзявань, Синькоу (школа с 1911 г.), Сяоцзякоу, Танцзявань (одно время молитвенный дом), Хуанлиньвань, Хэйлюду, Чжантанкоу, Юаньцзякоу (проповедь началась в 1903 г.) – к 1917 г. всего в 17 населенных пунктах<sup>400</sup>. Как правило, наиболее жизнеспособными оказались станы, которые получали поддержку от местных жителей, как, например, школа в центре уезда Мяньян пров. Хубэй, торговом городке Сянъяочжэн, получавшая финансирование от православных торговцев, братьев Евгения и Капитона Чэнь. Важным обстоятельством являлось также присутствие проповедников-китайцев. В том же Сянъяочжэне молитвенный дом стал центром православной проповеди в округе, поскольку там с 1910 г. поселился выпускник миссийской семинарии, катехизатор Тарасий Го (впоследствии монах Тертий). Об участии его в жизни общин писал член Миссии архимандрит Симон: «...проповедь монаха Тертия убедительна и жизненна. Говорит он без всякой подготовки, применяясь к обстоятельствам. Христиане обращаются к посредничеству монаха Тертия в своих раздорах, и он при помощи своих сотрудников из местных христиан примиряет их. Если же ссоры доходят до суда, то монах Тертий и перед властями старается выяснить действительное положение дела, чтобы защитить невинных...»<sup>401</sup>. Китайцумиссионеру было проще понять нужды местных жителей, не было языкового и культурного барьера, который приходилось преодолевать русским, нередко впадавшим в уныние<sup>402</sup>. Ведь, как говорилось в отчете Миссии, «жизнь в станах среди китайцев в глухи не всегда бывает удобно обставлена, бывают и лишения, нужно немало претерпеть, пока освоишься с обстановкой...»<sup>403</sup>.

Миссионеры использовали некоторые китайские традиции для того, чтобы укрепить общину, создать связи между православными из разных деревень и поселков округи. Так, в Сянъяочжэн после Божественной литургии устраивались праздничные обеды для прихожан. Архимандрит Симон писал по этому поводу: «Эти собрания – не наша выдумка, обычай собираться на праздничный обед людям одинакового рода занятий или членам какого-либо общества создан самой жизнью китайского народа, и мы в данном случае ступаем, так сказать, на твердую

почву»<sup>404</sup>. Подобным же образом на севере, в пров. Чжили, в стане Юнпинфу на Рождество после праздничного богослужения проводились «вечера знакомств» (жэньши хуэй – 認識會)<sup>405</sup> для прихожан из разных деревень.

По мере распространения Православия вокруг Ханькоу в деревнях постоянно появлялись группы желающих креститься. Например, в селениях Дунхукоу, Бохукоу и Луцзякоу уезда Тяньмыньсянь пров. Хубэй во второй половине 1916 г. крестились 275 человек. Все они, за исключением стариков и младенцев, как отмечалось в отчете, прошли период оглашения и твердо знали тот минимум, который требовался от желающих принять Православие: Символ веры, Декалог, Заповеди блаженства, молитву Господню и молитву Богородице. Миссия в Пекине специально печатала листы с этими текстами. Конечно, заучивание наизусть не часто приводило к действительному усвоению истин веры новообращенными. «Всякую истину слова Божия они готовы принять с полной верой, но не скоро добьешься, чтобы они поняли, о чем идет речь», – писал один из миссионеров<sup>406</sup>. Священник Михаил Тан жаловался в своей статье на слушателей проповеди: «Жаль, что большинство из них неграмотны, трудно учить их»<sup>407</sup>.

Местные жители часто ожидали от миссионеров не только проповеди, но и материальной помощи, особенно во время тяжелых испытаний, а Миссия не имела возможности такую поддержку оказывать даже в местах расположения станов. В 1910 г. из-за сильного наводнения в пров. Хубэй народ умирал с голода, а в Хэнани свирепствовала эпидемия оспы. Миссия чувствовала себя бессильной облегчить страдания своих духовных детей. Записки архимандрита Симона рассказывают о мире неизбывного страдания, в котором трудились русские миссионеры: «На улицах (Кайфына. – Авт.), как обычно, встречалось много нищих, покривевших от пыли, едва прикрытых грязным тряпьем. Они или сидят склонившись где-нибудь в стороне, или стоят на коленях у входа какой-нибудь лавки, или медленно двигаются по узким улицам, сторонясь от занятых своим делом прохожих и проезжих; есть и калеки, – видел я ползающего лежа на спине; а на одной из улиц, где мы проезжали, лежал, кажется, мертв-

ый...»<sup>408</sup>. В этой связи важно отметить, что большинство присоединявшихся к Православию были совершенно бескорыстны, не рассчитывая на какие-либо материальные выгоды и не получая их. Были, конечно, исключения, но скорее наивного свойства: одна старуха крестилась из опасения, что ее внука в противном случае исключат из миссионерской школы<sup>409</sup>.

В провинции Хэнань миссионерская деятельность в основном разворачивалась в городах, расположенных на железной дороге Пекин – Ханькоу – Вэйхуэйфу, Кайфыне, Чжандэ (с 1909 г.), хотя были также станы в более отдаленных от путей сообщения местах – Цисяне (школа просуществовала с 1908 по 1913 г.), Нинлинсяне, Цзанчжуане и Даоку. Интересно для нас возникновение некоторых станов.

Чиновник 5-го класса по фамилии Фань, сильно пострадавший от мятежников в 1900 г., решил поддержать Православие и в 1905 г. построил в Вэйхуэйфу молитвенный дом и школу. Через шесть лет он сам крестился с именем Петра и продолжал поддерживать стан. Однако со временем выяснилось, что на обеспечение учеников требуются дополнительные средства. Заведующий станом иеромонах Смаагд основал тогда литографию, переплетную, живописную и конвертную мастерские, которые давали работу подросткам, но доход приносили не всегда. В 1911 г. страшный голод в Хэнани привел к застою в торговле. Наблюдая за бедственным развитием событий в послереволюционном Китае, заведующий станом провидчески писал из Вэйхуэйфу: «...революция, пожалуй, воспитает такие типы, которых нам придется крестить потом. Мы их будем крестить в воде, а они нас в горячем масле»<sup>410</sup>. В Нинлинсяне основателем православной школы стал местный учитель Се Юйчэн. До сорока лет он не имел детей, от чего безмерно страдал. По совету знакомых стал молиться христианскому Богу и вскоре у него родился сын. Под влиянием происшедшего учитель обратился в Православие и основал школу, просуществовавшую с 1909 по 1912 г.<sup>411</sup>.

Основатель стана в Кайфыне, Матфей Хуан, еще в бытность свою учителем китайской традиционной школы через протестантов ознакомился с Библией. Оказавшись без работы, некоторое время посещал православные проповеди в Вэйхуэйфу. По-

том решил вместе с сыном, оставившим службу писца в губернской канцелярии, открыть стан в Кайфыне в 1907 г.<sup>412</sup> Отец и сын Хуаны не только проповедовали, но и организовали общество по борьбе против опиекурения, во время эпидемии оспы оказывали посильную помощь больным. Миссионерский отчет донес до нас описание кайфынского скромного молитвенного дома, картину характерную в то время и для остальных станов. «Обстановка молитвенной комнаты очень проста: на стене две иконы – Спасителя и Божией Матери, украшенные гирляндой хвойных ветвей, у окна стоит маленький аналой, прямо против входной двери – квадратный стол, на котором стоит зеркальце, часы и два фонаря из красной и зеленой материи. Вверху на стенах, на белом большом листе бумаги написаны четко большими китайскими иероглифами Десять заповедей. Помост комнаты кирпичный, покрыт пятью циновками, потолки рогожные, сильно прокопченные дымом, оклеены по карнизам и углам белой бумагой. Двери широкие, двойные, двухстворчатые, деревянные, снаружи решетчатые, оклеенные корейской бумагой»<sup>413</sup>. Помещение это было очень холодное, поэтому в сильные морозы ежедневные службы прекращались. Фанзы для молитвенных домов и под школы либо находились в собственности Миссии, либо принадлежали местным православным, либо в большинстве случаев арендовались на средства, пожертвованные верующими.

В кайфынском стане работала школа, где учительствовал Федор Хуан, сын основателя стана. Занятия в школе начинались в семь утра и продолжались до пяти вечера. Основными предметами были Молитвослов, Закон Божий, китайский язык и каллиграфия. В некоторых других школах преподавали еще и Катехизис, Священную историю, церковное пение, арифметику, рисование. Несколько раз в год проводились экзамены, как правило приуроченные к двунадесятым праздникам, когда станы посещали священнослужители из Пекина. Программа позволяла детям из бедных семей обучиться грамоте и постичь основы Православия<sup>414</sup>. В некоторых школах изучали также и русский язык, что, по признанию миссионеров, давалось детям с большим трудом. Часть учащихся находились на полном пансионе, другие только получали питание. Архимандрит Симон писал о школе

под руководством выпускника Пекинской семинарии Арефы Цзана в деревне Цзанцзячжуан: «Эта школа, как и прежде, производит приятное впечатление не какими-либо большими успехами, а простотой и самоуверенностью учителя и учеников в распоряжении тем учебным материалом, которым они обладают»<sup>415</sup>. В 1915 г. во всех школах на станах учились 423 ученика, в отдельных школах их численность колебалась от 9 до 24, за исключением трех учебных заведений: в Даокоу пров. Хэнань (основана в 1909 г.) – 50 человек, в Линдянчжэнь пров. Цзянсу – 36 человек, в Шипу пров. Чжэцзян – 32 человека. Подавляющее большинство преподавателей составляли китайцы<sup>416</sup>.

Православные миссионеры сталкивались с различными китайскими суевериями, противоречившими православному вероучению. Например, многие китайцы-православные сохраняли в домах изображения божеств синcretического пантеона. Иеромонах Смарагд, славивший Христа на Рождество в Вэйхуэйфу, в течение нескольких лет уходил ни с чем от нагло запертых ворот своих духовных чад, стеснявшихся «домашних идолов». Лишь по прошествии нескольких лет прихожане окончательно отказались от идолопоклонства<sup>417</sup>. Приходилось объяснять, что не следует курить перед иконами буддийскими благовониями.

Возникали сложности с крещением женщин. Несмотря на то, что купель устраивалась за специальной перегородкой, их смущало то, что священник увидит их при Миропомазании. Они выражали сожаление о том, что не бывает женщин священников, ибо тогда многие китаянки решились бы принять Православие<sup>418</sup>. В некоторых станах женщины отказывались стоять вместе с мужчинами на богослужении<sup>419</sup>. Не удалось избежать и проблемы почитания Конфуция. Ведя проповедь в Хэнани, иеродиакон Иннокентий положительно отзывался о древнем философе, чем вызвал похвалу жителей города Цисянь пров. Хэнань, которые «при этом заметили, что давно бы крестились от протестантов или от католиков, но те заставляют забыть Конфуция, и поэтому они не крестились»<sup>420</sup>. В кайфынском стане были довольно часты случаи обращения даосских и буддийских монахов, один из которых даже намеревался поступить в пекинский Успенский монастырь<sup>421</sup>. Хотя выше и указывалось, что перво-

начально православные миссионеры потеряли некоторых неофитов, принявших протестантизм, однако в последующие годы ситуация изменилась. Началось движение в обратную сторону. Как заметил в своем интервью петроградскому «Колоколу» Владыка Иннокентий, протестанты сначала попытались достичь с Миссией соглашения о разграничении сфер влияния, а потом повели враждебную пропаганду против православных, безосновательно обвиняя их в том, что они якобы преследовали в Китае не религиозные, а политические цели<sup>422</sup>.

В некоторых провинциях было всего по несколько станов, например в деревне Шэньцячжуан уезда Пинъинь пров. Шаньдун, или в пров. Цзянси – горный участок для строительства дач в Люлине, где трудились с 1898 по 1912 г. монах Фавст, а после его смерти монах Иона, или расположенная неподалеку от деревни Сяочикоу, где стараниями Софрония Вана, окончившего православную школу в Шанхае, в 1912 г. крестились 60 человек.

Шанхаю суждено было со временем стать центром Православия для пров. Цзянсу и Чжэцзян. В 1902–1908 гг. здесь трудились иеродиакон Евстафий и катехизатор Александр Чэн. В 1908 г. в Шанхай прибыл брат начальника Миссии – священник Павел Фигуровский, усилиями которого вера стала распространяться в городах и селах по близости от Шанхая. Открылись школы на северном берегу Янцзы в Хаймэне, Хуэйтунчжэне, Санъянчжэне, Линдяньчжэне. После 1910 г. образовались православные общины в провинции Чжэцзян в г. Тайчжоу (в его округе имелись станы в Линхайсяне, Хуаняньсяне, Луцяо, Вэньлинсяне, Синьхэ, Цяньцзе), Ханчжоу, Нинбо и Шипу (станы в Яньцзянчжэне и Тяньяньху). В 1916 г. численность православных в округе превысила 1000 человек, и было решено направить в Шанхай архимандрита Симона для заведования миссионерскими станами в южных провинциях<sup>423</sup>. Очевидно, что не будь трагических событий в России, проповедническая деятельность на юге Китая продолжала бы успешно развиваться. В одном только 1916 г. в провинциях Хубэй, Чжэцзян и Цзянси было крещено 578 человек<sup>424</sup>.

В Монголии имелись два стана – в Калгане (с 1898) и Бадаханьгоу (с 1913).

В провинции Чжили из-за непосредственной близости Пекина миссионерских станов было особенно много. Их можно разделить на две группы с центрами соответственно в Юнпинфу и Тунчжоу. Летом 1898 г. начальник Миссии начал строительство церкви и дачи в Цзиньшаньцзуе неподалеку от Бэйдайхэ, на берегу Желтого моря. Через год туда приехал учитель и открылась школа. Из-за обилия обращающихся их часто крестили в море. В деревнях Люцзяин, Тайин (впоследствии организована школа) и Цяньнань появилось много православных.

При усадьбе Миссии служил сторож Тан-хэ, переживший бедствия ихэтуаньского восстания и продолжавший охранять восстановленную в 1901 г. церковь Преображения Господня. Его сыновья Михаил и Павел учились в миссионской школе в Пекине. Одному из братьев было суждено посвятить себя Церкви. Михаил Тан стал диаконом, а в январе 1908 г. был рукоположен во священника для служения в храме в городе Юнпинфу. Преосвященный Иннокентий специально приобрел здесь дом и участок земли для миссионерского стана (соответственно в 1904 и 1906), где вскоре был построен храм во имя Иоанна Предтечи (освящен в 1905 г.) и открыта школа, которая, однако, время от времени закрывалась из-за отсутствия учеников.

Трудности миссионерской работы объяснялись не столько неопытностью молодого священника, сколько мощным присутствием в городе католиков, резиденция их епископа находилась как раз в Юнпинфу. Отец Михаил Тан, тем не менее, усердно проповедовал и основал в 1910 г. православные общины в Луаньчжоу, Бэйцзявлупу, Ванцзечжуане, Чанминчжуане, Кайпине и Таньшане. Всего отец Михаил Тан опекал около 600 православных в 40 пунктах. У священника вскоре появились помощники, катехизаторы-китайцы. В 1912 г. православный Мефодий Бао предоставил дом для проповедей в деревне Чангэчжуан, а в 1913 г. Петр Чжан подарил землю и построил на ней небольшую церковь в деревне Лувэйшань. Оба они активно миссионерствовали и способствовали крещению своих односельчан<sup>425</sup>.

Миссионерский стан в Тунчжоу (с 1910 г. имелся молитвенный дом) возглавлял священник Михаил Мин, также рукоположенный в январе 1908 г. К его ведению относились православ-

ные общины в населенных пунктах Сицзи, Ванцзячжуан, Паодисянь, Цюйкоучжэнь, Сянхэсянь, Чжайлоцунь, Жэньсиньчжуан, а также стан в деревне Дундинань. Жители этой деревни еще в 1861 г. обратились к иеромонаху Исае (Поликину) с просьбой о крещении. Первоначально там был оборудован походный храм во имя Св. Иннокентия Иркутского, уничтоженный впоследствии ихэтуанями. Вновь построенная церковь была освящена во имя Св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова. На стане работала школа. Руководил станом послушник Георгий Солуданов<sup>426</sup>.

Наконец, последний стан – это скит в горах Сишань под Пекином в полутора километрах от деревни Мынтоуцунь. Епископ Иннокентий в 1910 г. купил здесь кумирню с прилегающими землями, которая была переоборудована под Крестовоздвиженский скит, заведовать которым был назначен послушник Георгий Федосеев<sup>427</sup>. Территория скита расширялась в 1912 г. и в 1913 г., вскоре там были возведены многочисленные постройки, в том числе церковь, школа и зал для проповедей.

Обладая более чем ограниченными возможностями, Российская Духовная Миссия, тем не менее, добилась в предреволюционные годы XX в. действительно поразительных результатов в деле распространения Православия в китайской глубинке. По данным на конец 1915 г., в Пекине и шести провинциях Китая, где шла миссионерская работа, насчитывалось 5587 крещеных китайцев<sup>428</sup>. Эти люди не получили от Православной Церкви никаких привилегий или материальных выгод, многие из них сами искали возможности креститься или перейти из инославия в Православие, посильным участием поддерживали существование миссионерских станов, начавших было зарождаться на просторах Китая. Исторические события жестоко вмешались в этот процесс, прекратив его. Может быть не навсегда?

## Глава X

### История возникновения Московского подворья Российской Духовной Миссии

Начало XX в. было отмечено заметным расширением сферы деятельности Российской Духовной Миссии, что говорит о несомненной заслуге ее начальника – епископа Переяславского Иннокентия. Испытывая нехватку средств для воплощения планов по распространению православной проповеди на просторах Китая, он стал основывать подворья Миссии, чтобы таким образом получить дополнительную поддержку своим начинаниям. Так возникли подворья в Харбине, Дальнем, на станции Маньчжурия Китайско-Восточной железной дороги, Санкт-Петербурге<sup>429</sup> и, наконец, в Москве.

Нелегко было начальнику Миссии найти деньги для приобретения недвижимости в Москве. После долгой переписки с правительственные инстанциями он получил разрешение потратить остаток от компенсации, выплаченной китайским правительством. Святейший Синод получил эти деньги «на восстановление разрушенных во время боксерского восстания в Китае зданий миссии». Неистраченная часть средств в размере 200 тыс. рублей была отчислена по определению Святейшего Синода от 16–24 октября 1910 г. (№ 6752) в качестве неприкосновенного фонда Российской Духовной Миссии и положена в Русско-Азиатский банк. Синод дозволил взять из фонда 97 тыс. рублей для оформления купчей на землю и постройки будущего подворья в Москве с тем, чтобы имущество немедленно было заложено и деньги возвращены в банк. Можно было считать это большим достижением, ибо в тогдашней российской практике были часты случаи, когда средства, предназначавшиеся на нужды Церкви, подчастую направлялись на иные цели. Например, российский консул в Фучжоу (prov. Фуцзянь в Юго-Восточном Китае) собрал в начале XX в. 25 тыс. рублей на строительство православного храма в этом портовом городе, куда регулярно заходили суда нашего дальневосточного Добровольного флота. После смерти дипломата собранные им средства так до представителей Церкви и не дошли<sup>430</sup>.

ные общины в населенных пунктах Сицзи, Ванцзячжуан, Паодисянь, Цюйкоучжэнь, Сянхэсянь, Чжайлоцунь, Жэньсиньчжуан, а также стан в деревне Дундинань. Жители этой деревни еще в 1861 г. обратились к иеромонаху Исае (Поликину) с просьбой о крещении. Первоначально там был оборудован походный храм во имя Св. Иннокентия Иркутского, уничтоженный впоследствии ихэтуанями. Вновь построенная церковь была освящена во имя Св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова. На стане работала школа. Руководил станом послушник Георгий Солуданов<sup>426</sup>.

Наконец, последний стан – это скит в горах Сишань под Пекином в полутора километрах от деревни Мынтоуцунь. Епископ Иннокентий в 1910 г. купил здесь кумирню с прилегающими землями, которая была переоборудована под Крестовоздвиженский скит, заведовать которым был назначен послушник Георгий Федосеев<sup>427</sup>. Территория скита расширялась в 1912 г. и в 1913 г., вскоре там были возведены многочисленные постройки, в том числе церковь, школа и зал для проповедей.

Обладая более чем ограниченными возможностями, Российская Духовная Миссия, тем не менее, добилась в предреволюционные годы XX в. действительно поразительных результатов в деле распространения Православия в китайской глубинке. По данным на конец 1915 г., в Пекине и шести провинциях Китая, где шла миссионерская работа, насчитывалось 5587 крещеных китайцев<sup>428</sup>. Эти люди не получили от Православной Церкви никаких привилегий или материальных выгод, многие из них сами искали возможности креститься или перейти из инославия в Православие, посильным участием поддерживали существование миссионерских станов, начавших было зарождаться на просторах Китая. Исторические события жестоко вмешались в этот процесс, прекратив его. Может быть не навсегда?

## Глава X

### История возникновения Московского подворья Российской Духовной Миссии

Начало XX в. было отмечено заметным расширением сферы деятельности Российской Духовной Миссии, что говорит о несомненной заслуге ее начальника – епископа Переяславского Иннокентия. Испытывая нехватку средств для воплощения планов по распространению православной проповеди на просторах Китая, он стал основывать подворья Миссии, чтобы таким образом получить дополнительную поддержку своим начинаниям. Так возникли подворья в Харбине, Дальнем, на станции Маньчжурия Китайско-Восточной железной дороги, Санкт-Петербурге<sup>429</sup> и, наконец, в Москве.

Нелегко было начальнику Миссии найти деньги для приобретения недвижимости в Москве. После долгой переписки с правительственные инстанциями он получил разрешение потратить остаток от компенсации, выплаченной китайским правительством. Святейший Синод получил эти деньги «на восстановление разрушенных во время боксерского восстания в Китае зданий миссии». Неистраченная часть средств в размере 200 тыс. рублей была отчислена по определению Святейшего Синода от 16–24 октября 1910 г. (№ 6752) в качестве неприкованного фонда Российской Духовной Миссии и положена в Русско-Азиатский банк. Синод дозволил взять из фонда 97 тыс. рублей для оформления купчей на землю и постройки будущего подворья в Москве с тем, чтобы имущество немедленно было заложено и деньги возвращены в банк. Можно было считать это большим достижением, ибо в тогдашней российской практике были часты случаи, когда средства, предназначавшиеся на нужды Церкви, подчастую направлялись на иные цели. Например, российский консул в Фучжоу (prov. Фуцзянь в Юго-Восточном Китае) собрал в начале XX в. 25 тыс. рублей на строительство православного храма в этом портовом городе, куда регулярно заходили суда нашего дальневосточного Добровольного флота. После смерти дипломата собранные им средства так до представителей Церкви и не дошли<sup>430</sup>.

Приехав в Россию в 1913 г., очевидно, для участия в праздновании 300-летия правления дома Романовых, епископ Иннокентий завершил воплощение своей идеи: основал Московское подворье. Предполагалось, что здесь будет церковь, аудитория православного чтения для народа и братство трезвости. Собирались создать также специальную семинарию для китайцев, расчитанную на 20 учеников<sup>431</sup>.

Святейший Синод по представлению обер-прокурора от 17 июня 1913 г. (№ 7708) рассмотрел дело о приобретении Миссией земли с постройками и специальным указом (№ 12080 от 1 августа 1913 г.) дал на то свое разрешение<sup>432</sup>. Таким образом, с момента принятия 6 марта – 1 апреля 1908 г. синодального определения № 1631 об учреждении Московского подворья и подчинении его святителю Макарию, митрополиту Московскому и Коломенскому, прошло более пяти лет<sup>433</sup>. Заметим также, что выделенных Синодом средств оказалось недостаточно, и, как писал впоследствии архимандрит Авраамий, один из активнейших энтузиастов православного миссионерства в Китае, часть капитала была взята «из наличных средств Миссии»<sup>434</sup>. Факт сам по себе замечательный, если учесть, что годовой бюджет Миссии составлял всего лишь 32 тыс. рублей<sup>435</sup>.

Епископ Иннокентий уповал на то, что Московское подворье со временем преобразуется в небольшой образцовый монастырь, где китайцы смогли бы постигать истины православной веры. С этой целью он в августе 1913 г. совершил поездку в монастыри Киева и Белгорода, дабы собрать братию, готовую подвизаться на подворье на началах строгого общежития<sup>436</sup>. К сожалению, нам ничего не известно о результатах этой поездки. Можно лишь сказать, что деятельность преосвященного получила поддержку бывшего главы Российской Духовной Миссии, митрополита Киевского и Галицкого Флавиана (Городецкого), пожертвовавшего Миссии одну тысячу рублей<sup>437</sup>.

Купленная епископом Иннокентием земля с постройками принадлежала дворянке Агнии Ивановне Новицкой (в некоторых бумагах недвижимость числилась за ее покойным супругом Эдмундом Львовичем Новицким)<sup>438</sup> и располагалась на углу Покровской и Ирининской улиц (в советское время – Бакунинской

и Фридриха Энгельса) поблизости от Гаврикова переулка. Усадьба имела площадь 1240 кв. сажен (2645,6 м<sup>2</sup>), состояла из двух дворов, на которых располагались 11 флигелей, вмещавших пять магазинов, 16 квартир и 77 отдельных комнат, в двух из коих находилась (как написано в документах) «фабрика Розе»<sup>439</sup>. Третьего августа 1913 года здесь иеромонах Леонид, заведующий Петербургским подворьем Российской Духовной Миссии, освятил часовню во имя Спаса Нерукотворного<sup>440</sup>.

Созидание Московского подворья проходило при активном участии одного из самых деятельных членов 18-й Миссии – архимандрита Авраамия [в миру Василий Васильевич Часовников (1864–1918)]. Он приехал из Пекина в Москву, чтобы, выступая с лекциями о миссионерской деятельности православных в Китае, собрать в Санкт-Петербурге и Москве средства на развитие Китайского православного братства и строительство в Пекине собора во имя 300-летия дома Романовых<sup>441</sup>. Так, выступая в Москве 16 марта 1913 г. в Обществе любителей духовно-нравственного просвещения в присутствии Священномученика Владимира, митрополита Петроградского, архимандрит Авраамий указывал на настоятельную необходимость подготовки миссионеров для работы в Китае. Он провидчески указывал на грядущий наплыв китайцев в Россию и на опасность наступления восточного язычества на Православие<sup>442</sup>.

В конце 1913 г. Московское подворье возглавил иеромонах Досифей (в миру Дмитрий Федорович Королев), уроженец Москвы, начинавший свой монашеский путь в 1864 г. послушником в Николо-Угрешском монастыре. В 1873 г. был пострижен в монахи, а вскорости рукоположен во иерея, после чего переведен в Высокопетровский монастырь в Москве. В дальнейшем три года состоял экономом Московской Духовной Академии. Иеромонах Досифей прославился своим замечательным голосом, П.И. Чайковский признавал его четвертым лучшим тенором Европы<sup>443</sup>. В течение 27 лет отец Досифей подвизался в Чудовом монастыре, где был уставщиком. В 1901 г. перешел казначеем в Знаменский монастырь. Являлся кавалером ордена Св. Анны 3-й степени. В 1914 г. отец Досифей по неизвестным нам причинам сложил с себя обязанности заведующего подворьем<sup>444</sup>.

Появление часовни на подворье Миссии вскоре было замечено, и благочинному З-го отделения Сретенского сорока, настоятелю Софийской, что на Лубянке, церкви, протоиерею Сергию Садковскому 7 августа 1913 г. поступило донесение от священника Троицкой, что в Покровском, церкви Алексия Покровского, в нем, в частности, говорилось: «Будет открыта здесь Китайская семинария для приготовления миссионеров в Китай; построится пока деревянный храм, а со временем, – и каменный; а пока сделали одну комнату, – с Покровки, – под часовню, в которой и начали служить с 3 августа молебны, всенощные бдения и обедницы... Служат монахи и имеют ли право на это – неизвестно»<sup>445</sup>. Документ был приобщен к делу, ход коему был дан в связи со строительством, развернувшимся на подворье. Началось расследование. В ходе его выяснилось, что святитель Макарий еще 31 июля 1913 г. дал указание (№ 4004) «разрешить устроение временного храма при подворье Пекинской миссии».

Строительство началось летом 1914 г. В здании, выходящем на Покровскую улицу, были сняты перегородки в нижнем этаже и помост второго этажа. Размер часовни составлял 18 кв. саженей (около 38 м<sup>2</sup>), высота 2,5 сажени (примерно 5,3 м). Как докладывал церковным властям архимандрит Авраамий, архитектор-археолог В.М. Борин признал постройку прочной (акт от 15 июня 1914 г.). И вот тогда-то отец Авраамий, 30 сентября 1914 г., обратился к митрополиту с просьбой разрешить освятить храм. По сообщению «Китайского благовестника», освящение совершил 18 октября архимандрит Авраамий в сослужении иеромонахов Леонида и Паисия, причем пел хор китайцев-семинаристов. Основанием для открытия храма послужила резолюция святителя Макария № 4668 следующего содержания: «11 октября 1914 г. Освящение поименованного храма разрешается отцу архимандриту Авраамию, для чего выдать ему антиминс»<sup>446</sup>. Было установлено расписание служб: литургия в 9 час., вечерня в 17 час., а всенощное бдение – в 18 час. Для служения в храме были приставлены один иеромонах и трое певчих – китайцев-семинаристов<sup>447</sup>. Бюрократический аппарат довольно долго разбирался в том, на каком основании проводятся богослужения на подворье Миссии. Проблема состояла в том, что наследники

подворья не могли представить письменной резолюции Владыки. Как доносил 10 августа 1915 г. в Московскую Духовную консисторию благочинный столичных епархиальных монастырей архимандрит Феодосий, текст резолюции увез с собою в Пекин епископ Иннокентий<sup>448</sup>.

К 1915 г. на подворье уже имелся небольшой храм во имя Рождества Иоанна Предтечи. Точная копия старинной иконы Св. Иоанна Крестителя из Николо-Покровского единоверческого монастыря была подарена А.И. Новицкой<sup>449</sup>. Всего богомольцами было пожертвовано более 70 икон, из коих и составили иконостас новой церкви после предварительной перестройки здания<sup>450</sup>. В отчете отца Авраамия об иконостасе говорится несколько иначе: «Иконостас резной работы с позолотою, в нем всех икон три: посередине Нерукотворенного Спаса, по бокам Божия Матери и Николая Чудотворца»<sup>451</sup>. Архимандрит писал также, что «богомольцев в течение дня бывает достаточно и производится продажа свеч, икон и книг религиозного содержания». Свечной доход составлял свыше 100 рублей в месяц, от заказных молебнов – около 40 рублей<sup>452</sup>. Храм был теплый, но вряд ли мог, как сообщал «Московский листок», вмещать 300 молящихся при столь небольшой площади. Недовольство московских городских властей строительной деятельностью подворья было связано с тем, что большая часть строений находилась в запущенном состоянии, некоторые – были необитаемы, на грани разрушения и представляли опасность для людей. Российская Духовная Миссия планировала в дальнейшем эти постройки снести и на их месте возвести доходные дома.

Создание подворья в Москве было в значительной степени вызвано экономическими соображениями. Оно давало 17200 рублей годового дохода (при расходе 7479 рублей)<sup>453</sup>, что, несомненно, являлось значимой поддержкой для Российской Духовной Миссии, постоянно испытывавшей материальные трудности и вынужденной сдерживавшей миссионерскую работу во многих провинциях из-за отсутствия денег. Однако была и другая причина, побудившая епископа Иннокентия открыть подворье в Москве. Дело в том, что при Российской Духовной Миссии в Пекине в начале XX в. была основана семинария, где обучались

китайцы-катехизаторы. Требовалось посыпать их в Россию для получения более основательного богословского образования. Еще в конце XIX века начальник 17-й Миссии – архимандрит Амфилохий (Лутовинов) – испросил у Святейшего Синода разрешение посыпать учеников Пекинской православной школы (семинарии тогда еще не было) на учебу в Иркутскую Духовную семинарию. Тогда родители не решились отпустить детей в далекую Россию, а потом положение на Дальнем Востоке резко осложнилось в связи с китайско-японской войной 1894–1895 гг., сократились наличные средства Миссии, и план был отложен в сторону<sup>454</sup>. К идеи посылки китайцев-семинаристов на стажировку в Москву вернулись уже в начале XX в. Епископ Иннокентий стремился также к тому, чтобы в России, как можно шире, развернулось миссионерское движение, преследовавшее цель распространения Православия в Китае. Именно для этого было учреждено миссионерское общество под названием «Китайское братство». Устав его был передан на утверждение Святейшего Синода, а небесным покровителем избран Священномученик Гермоген, Патриарх Московский и всея Руси.

Во время первой мировой войны на территории подворья был открыт небольшой лазaret для раненых воинов на пять коек<sup>455</sup>.

Писатель и исследователь истории московских храмов П. Паламарчук сообщает, что церковь на подворье была закрыта в 1920-х гг. Он указывает, что в этом районе имелось китайское население, исчезнувшее лишь после выселения китайской общины из Москвы в начале 1930-х гг. Изученные нами материалы Центрального государственного архива Московской области свидетельствуют о следующем. Вплоть до октябрьского переворота внутрицерковный административный статус подворья оставался неясным. Об этом свидетельствует то, что по вышеупомянутому решению Святейшего Синода от 1908 г. будущее подворье подлежало ведению местного архиерея святителя Макария, митрополита Московского и Коломенского. В то же время П. Паламарчук приводит указание «Московского листка» о подчинении церкви и подворья «моск. Синодальной конторе»<sup>456</sup>. Вся административная переписка по поводу подворья шла, таким образом, через епархиальный орган церковного управления – Мос-

ковскую Духовную консисторию. Однако, как можно заметить, все рапорты отца Авраамия были адресованы монастырским благочинным, а потому становится ясно, что церковь во имя Рождества Иоанна Предтечи на Московском подворье Российской Духовной Миссии не значилась в списках ни одного из московских сороков. Подворье, видимо, рассматривалось как московское представительство Пекинского Успенского монастыря.

Советская власть не сразу разобралась, что такое Российская Духовная Миссия в Пекине, и включила ее подворье в не имеющий даты «Список инославных (еврейских, магометанских и др.) зданий религиозного культа»<sup>457</sup>. Из документации отдела юстиции Московского совета рабочих и крестьянских депутатов известует, что в 1918–1920-х гг. власти старались срочно ликвидировать домовые церкви, к которым относился и Предтеченский храм на подворье. Многочисленным эмиссарам отдела юстиции выдавались мандаты, разрешавшие им расправляться с церквями по собственному произволу<sup>458</sup>. Тем не менее, подворью удалось еще некоторое время сохраняться. Об этом свидетельствует документ... о распределении вина. 17 января 1921 г. был распространен циркуляр НКВД «О временном порядке распределения виноградных вин», в соответствии с которым каждому храму полагалось по три бутылки вина в год. В списке под № 23 значится «Церковь Пекинской Духовной Миссии, 1-я Лефортовская часть, Басманный район»<sup>459</sup>.

Настало время изъятия церковных ценностей. В конце апреля – начале мая 1922 г. проводилось организованное ограбление храмов района Москвы, превратившегося из Басманного в Бауманский. К этому времени церковь подворья уже была опечатана. Как значилось в составленном по этому поводу 26 апреля протоколе, «...опечатана печатью Отдела Управления Московского Совета документов опричине опечатания церкви не оказалось» (нами сохранена орфография подлинника)<sup>460</sup>. Очевидно, это были последствия деятельности одного из бесчисленных уполномоченных, бесчинствовавших в городе. Пятого и шестого мая из храма, названного безграмотным писарем «Духовной миссией Пекинского подворья», а в другом месте – «церковью Святого Иоанна Предтечи Пекинского подворья Духовной мис-

сии», было изъято 29 фунтов 73 золотника (примерно 12 кг 200 г) серебра и «один нательный золотой крест». Серебряных предметов было 39:18 различных окладов с икон, 5 венчиков с образов, 9 нательных крестов, 2 лампады и набор священных сосудов – чаша и дискос, звездица, лжица и дароносица. Свидетелями со стороны пострадавшей стороны стали священник Алексий Ефимов и представитель домового комитета Иван Леонтьев. Грабили – уполномоченный районной комиссии Симонов и заместитель начальника 5-го районного отделения милиции Яшин<sup>461</sup>.

С тех пор в Предтеченском храме уже не совершались богослужения. В начале же 1923 г. здания подворья были отданы под склад имущества ликвидировавшихся домовых церквей<sup>462</sup>.

В 1978 г. была снесена часть здания по Покровской (Бакунинской) улице № 30, где находилась церковь, а к 1990 г. на месте подворья образовался пустырь<sup>463</sup>. Московское подворье разделило судьбу многих храмов и монастырей России, подвергшихся осквернению и разрушению. По прошествии нескольких десятилетий была уничтожена и сама Российская Духовная Миссия в Китае.

\* \* \*

В этой небольшой книге была сделана попытка под разными углами зрения рассмотреть историю распространения и современное положение христианства в Китае. Прошедшие века стали свидетелями ожесточенной борьбы между сторонниками и противниками этого вероучения в Поднебесной. И как показывают наши наблюдения, труды миссионеров и верующих не были напрасными. Ни официальное неприятие христианства в императорском Китае, ни зверства ихэтуаней, ни коммунистические гонения не смогли остановить тех, кто решил последовать за Христом. В настоящее время Китай является страной, где более ста миллионов человек считают себя христианами. Современные условия не позволяют иметь в этом вопросе точную статистику, тем более что многие верующие скрывают свое христианское вероисповедание. Очевидно одно: все это множество людей являются активными верующими. Конечно, в масштабах страны, население которой к 2050 г. достигнет 2 млрд., это, может быть,

и не много. Но необходимо учитывать, что в среде верующих постоянно растет доля молодежи и интеллигенции. В более чем 260 вузах КНР имеются факультеты или кафедры, изучающие христианство, что свидетельствует о значительном росте общественного интереса к этому предмету (*Далу цзунцзяо гайкуан. Положение религии в материковом Китае, 1996–2001 гг. (大陸宗教概況)*). Тайбэй, 2002; с. 70). Интенсивно развивается богословское образование, как официальное, так и нелегальное. Весьма активно идет издательская деятельность, в том числе и неподконтрольная властям. Достаточно сказать, что с 1987 г. по 1999 г. было напечатано 20 млн экземпляров Библии, распространение которой официально не ограничивается (там же, с. 65). Наиболее динамично развиваются протестантские деноминации и католицизм, однако и в православной среде (в Пекине, Харбине, Синьцзяне и Внутренней Монголии) наблюдается оживление религиозной жизни.

Власти с настороженностью относятся к происходящим процессам, однако уже не в состоянии полностью их контролировать. Провозглашенные принципы государственной политики (соответствие деятельности религиозных объединений политике компартии, государственному законодательству и интересам социализма), безусловно, ограничивают свободу вероисповедания (хотя бы потому, что идеология компартии предполагает окончательное отмирание религии). И все же, как показывают наблюдения, деятельность верующих интенсивно развивается, несмотря на административные ограничения и даже репрессивные меры.

Нет сомнений в том, что третье тысячелетие принесет фундаментальные изменения в жизни Китая и идеалы христианства сыграют важную роль в формировании будущего этой великой страны.

## Примечания

### Предисловие

<sup>1</sup> См.: Се Фуя. *Цзидуцзяо юй чжунго сысян*. Христианство и китайская мысль (謝扶雅. 基督教與中國思想). Гонконг, 1980.

<sup>2</sup> Latourette K.S. *A History of Christian Missions in China*. Taipei, 1975. P. 98.

<sup>3</sup> Ся Юйжэнь. *Чжунго шэньюсюэ даолунь*. Введение в китайское богословие (夏雨人. 中國神學道論). Тайбэй, 1990. С. 7.

<sup>4</sup> См.: Чжан Лишэн. *Сунъянчжесуи ды шэньюсюэ цичу*. Богословское основание идеологии суньянтизма (章力生. 孫文主義的神學基礎). Гонконг, 1971.

<sup>5</sup> Чэн Дусю. *Цзидуцзяо юй чжунгожэнь*. Христианство и китайцы (陳獨秀. 基督教與中國人). – Чэндусю чжуцзосюань. Избранные произведения Чэнь Дусю (陳獨秀著作選). Т. 2. Шанхай, 1993. С. 89–93.

<sup>6</sup> См.: Калужная Н.М. Традиция и революция. Чжан Бинлинь (1869–1936) – китайский мыслитель и политический деятель нового времени. М., 1995. С. 259–262.

<sup>7</sup> Standaert N., ed. *Handbook of Oriental Studies: Christianity in China*. Vol. 1. To 1800. Leiden, 2001.

<sup>8</sup> Hunet A., Chan Kim-Kwong. *Protestantism in Contemporary China*. Cambridge, 1993; Madsen R. *China's Catholics. Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society*. Berkeley, 1998.

### Глава I

<sup>9</sup> Чжао Тяньэнь. *Чжунгун дуй цзидуцзяоды чжэнцэ*. Политика китайских коммунистов в отношении христианства (趙天恩. 中共對基督教的政策). Тайбэй, 1986. С. 97–105.

<sup>10</sup> См.: Поздняев Дионисий, свящ. Православие в Китае. М., 1998. Глава 6.

<sup>11</sup> Ли Пинхуа. *Цзюшинянъдай чжунго цзунцзяо фачжансань чжуанкуань баогао*. Доклад о развитии религии в Китае в 1990-е годы (李平壁. 90年代中國宗教發展狀況報告). – *Цзидуцзяо вэнхуа сюэкань* (基督教文化學刊). Пекин, 1999, № 2. С. 208; Ли Пинъе. Цит. соч. С. 208.

<sup>12</sup> Perspectives on Reconciliation in the Chinese Catholic Church. – *China Church Quarterly*, № 47, Summer 2001. С. 1–2.

<sup>13</sup> Дингуансюнь вэнъзи. Произведения Дин Гуансюня (丁光訓文集). Нанкин, 1998. С. 91, 391, 264, 140, 499, 108.

<sup>14</sup> Tang Tu. Looking Back, Looking Ahead: Chinese Theology in the 20th Century. – *China Study Journal*. L., 2001, April. P. 20.

<sup>15</sup> Alex Buchan. Chinese House Church Leader Granted Time to Appeal Death Sentence. – [www.christianitytoday.com](http://www.christianitytoday.com), January 7, 2002.

### Глава II

<sup>16</sup> Кобзев А. И., Юркевич А. Г. Ци. – Китайская философия. Энциклопедический словарь. Под ред. М.Л. Титаренко. М., Мысль, 1994. С. 431.

<sup>17</sup> См.: Ли Хунчжи. Фалунь дафа. М., Изд-во Российского университета дружбы народов, 1999. С. 320–331.

<sup>18</sup> Тексты Ли Хунчжи, в основном представляющие собой записи его публичных выступлений, шокировали читателей низким литературным уровнем. В ответ на упреки в безграмотности Ли Хунчжи прибег к специфической уловке: он объявил, что современный язык не в состоянии адекватно передать его учение. По-русски это выглядит так: «...современными нормативными словами отнюдь невозможно выражать руководящее направление Дафа на более высоких разных степенях иерархии и проявлении Фа (Закон) на каждой степени, даже и невозможно привести в движение эволюцию и повышение бэнтэй (собственное тело) учеников и гун, невозможно привести в движение таковую существенную перемену» (Ли Хунчжи. Чжуань фалунь. Великий закон Будды фалунь. М., Изд-во Российского университета дружбы народов, 1998. С. 189). Текст производит впечатление полной галиматии еще и потому, что, как и все остальные произведения Ли Хунчжи, переведенные на русский, будь то изданные в России или помещенные в Интернете, являются результатом трудов китайцев, недостаточно хорошо владеющих русским языком.

<sup>19</sup> *Xinhua News Agency*, July 22, 1999.

<sup>20</sup> Там же, December 26, 1999.

<sup>21</sup> *Toronto Globe and Mail*, January 31, 2000.

<sup>22</sup> De Lisle J. China. Who's Afraid of Falun Gong? – *Asia Times*, August 10, 1999.

<sup>23</sup> Упоминание о ереси вызывает у европейского читателя недоумение, поскольку ересь есть отклонение от истинного вероучения. Значит, надо полагать, что КПК обладает истинным знанием, которое «Фалуньгун» искает? На самом деле китайский термин *сецзяо* (邪教) правильнее было

бы переводить как «ложное учение». Необходимо также иметь в виду, что в истории Китая такие учения рассматривались властями как угроза стабильности государства.

<sup>24</sup> Профессор этого университета Хэ Цзосю выступил в молодежном журнале с критикой распространения «Фалуньгун» среди подростков.

<sup>25</sup> Организация секты в Чунцине, столице провинции Сычуань, выглядела так: наверху – центральное представительство, три отделения, 56 центров обучения первого и второго уровня, 890 учебных групп. На всех пяти уровнях городской организации работали 358 руководящих работников секты.

<sup>26</sup> По данным властей на конец 1999 года, было проведено 78 демонстраций, в которых принимали участие 300 человек и более. – *Xinhua News Agency, December 26, 1999.*

<sup>27</sup> По данным Интернета, организации «Фалуньгун» существуют в США (минимум в 45 штатах), Канаде, Бельгии, Чехии, Дании, Австрии, Германии, Словакии, Швеции, Англии, России, Израиле, Японии, Южной Корее, Малайзии, Австралии, Новой Зеландии и др.

<sup>28</sup> *Associated Press, September 12, 1999.* Книга Цзи Ши называется «Ли Хунчжи и его Фалуньгун». Пекин, Изд-во Синьсин, 1999.

<sup>29</sup> Исключением является сотрудник Центра восточноазиатских исследований имени Дж.К. Фейрбенка Гарвардского университета, ныне преподающий в Пекине проф. К.А. Шлефогт. Он упрекнул мировую прессу в необъективности, поскольку средства массовой информации намеренно закрывают глаза на то, что «Фалуньгун» манипулирует своими членами, воспитывая в них беспрекословное подчинение и подавляя их волю, обожествляет своего руководителя и преследует цель обогащения узкой группы лиц, а также своей практикой наносит прямой вред здоровью людей. «Решительные действия властей исключительно важны, – пишет он, – поскольку культуры лишают людей способности к самозащите. Последователи «Фалуньгун» попали в ловушку, сами того не осознавая. Истинные преступники – это те, кто руководит сектой» (*China Daily, August 18, 1999*). К.А. Шлефогт отметил, что множество других направлений *цигун* имеют возможность по-прежнему развиваться в Китае. Как показало дальнейшее развитие событий, здесь он был не совсем прав.

<sup>30</sup> *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-IV). 4<sup>th</sup> Edition. Wash., 1994. P. 847.*

<sup>31</sup> В тех случаях, когда цитируется эта книга, в тексте в скобках указывается только номер страницы.

<sup>32</sup> Ли Хунчжи сам широко использует понятие «секты», имея в виду различные новые религии и секты, проникающие в Китай (Чжуань фалунь. С. 52).

<sup>33</sup> [www.let.leidenuniv.nl/bth/](http://www.let.leidenuniv.nl/bth/)

<sup>34</sup> Символика «Фалуньгун» уходит корнями в буддийско-даосскую традицию. Тем не менее, Ли Хунчжи оговаривается, что символ не имеет никакого отношения к фашистам: «Некоторые говорят: этот знак 卍 похож на гитлеров (так в тексте. – Авт.). Скажу вам, что этот знак сам по себе не представляет какую-либо концепцию о классах» (с. 93).

<sup>35</sup> Один из последователей секты, проживающий в Москве, выступил на конференции, посвященной «Фалуньгун». Ее провели с помощью «шведских товарищей» в сентябре 1999 года в Санкт-Петербурге. Он поделился с коллегами методом улучшения «дэ»: для этого лучше всего в час пик оказаться в транспортной пробке. Кругом злоба, а ты сидишь себе и горделиво наращиваешь «материю нравственности» (данные русского сайта «Фалуньгун» в Интернете; который, видимо, также содержит китайцами).

<sup>36</sup> Парибок А. Кундалини. – Индуизм, джайнизм, сикхизм. Словарь. М., 1996. С. 249–250.

<sup>37</sup> «Если ты все откроешь людям, то, увидев это, что все это правда, тогда совершенствоваться примутся все, в том числе те, кому нет прощения» (с. 22).

<sup>38</sup> *China Daily, November 1, 1999.*

<sup>39</sup> Чжуань фалунь. С. 48.

<sup>40</sup> *South China Morning Post, January 30, 2000.*

<sup>41</sup> *Chicago Tribune, February 11, 2000.*

<sup>42</sup> *Australian Financial Review, February 1, 2000; South China Morning Post, February 2, 2000.*

### Глава III

<sup>43</sup> Barnard L. Last Fifty Years of Significance in Taiwan. – *Taiwan Mission Quarterly*. Taipei, 2001, Summer.

<sup>44</sup> Rubinstein, Murray A. The Protestant Community on Modern Taiwan. Mission, Seminary, Church. Armonk, 1991.

<sup>45</sup> Ван Уцун. *Бэнъютухуа таньдаоды таньтао.* Обсуждение проповеди контекстуализации (王武聰. 本土化談道的探討). Тайбэй, 1995. С. 56–66.

<sup>46</sup> Там же, с. 65.

<sup>47</sup> Ли Чжижэнь. *Тайваньдың қызындауынан күй қызынан чунбай*. Тайваньская церковь и поклонение предкам (李智仁. 臺灣的基督教會與祖先崇拜). Тайвань, 1995. С. 114.

<sup>48</sup> См.: Ши Вэньсэн. *Цун тайбэй кань тайвань души сюаньцзяо*. Взгляд из Тайбэя на проповедь в городах Тайваня (史文森. 從臺北看臺灣都市宣教). Тайбэй, 1990.

<sup>49</sup> [www.gio.gov.tw](http://www.gio.gov.tw)

<sup>50</sup> *Sinorama*. Taipei, 1997, March; см. также [www.gio.gov.tw](http://www.gio.gov.tw).

## Глава IV

<sup>51</sup> Лу Даньлин. *Гэмидай юй қызидуцзяо*. Революционная партия и христианство (陸丹林. 革命黨與基督教). – Цзиньдай бэйхай (近代稗海). Вып. 1. Чэнду, 1984. С. 560. Необходимо подчеркнуть для ясности, что Сунь Ятсен в основном имел дело с англиканскими или американскими пресвитерианскими и баптистскими проповедниками. Никаких контактов с православными он не имел. К тому же усвоил недружелюбное отношение протестантов к Православию. В одном из своих выступлений в США он говорил о России так: ««Государственная религия Российской Империи – это греческая вера, поэтому до сих пор народ находится в рабском подчинении у самодержавия, исповедует суеверное преклонение». См.: Сунь Ятсен. *Цзай қыю-циньшань личань сюань ды янышо* (Выступление в театре Личани в Сан-Фран-циско (孫中山. 在舊金山龍蟬戲院的演說). – Суньчжуншань җюань қзи. Полное собрание сочинений Сунь Ятсена (孫中山全集). Т. 1. Пекин, 1981. С. 443.

<sup>52</sup> Чжуан Чжэн. *Суньчжуншань сяньшэн юй қызидуцзяо ды гуаньси*. Господин Сунь Ятсен и его отношение к христианству (莊政. 孫中山先生與基督教的關係). – Саньминь җжуси сюэбао (三民主義學報). Вып. 13. Тайбэй, 1989. С. 119.

<sup>53</sup> Линь Чжипин. *Гофу суньчжуншань сяньшэн дасюэ биецянь юй қызидуцзяочжи гуаньси*. Отношение отца государства господина Сунь Ятсена к христианству в период до завершения высшего образования (林治平. 國父孫中山先生大學畢業前與基督教之關係). – Цзиньдай җжунгю қызидуцзяо лунъвэньцзи. Сборник статей. Современный Китай и христианство (近代中國與基督教論文集). Тайбэй, 1994. С. 330.

<sup>54</sup> У Цзинсюн. *Чжэсюэ юй вэнхуа*. Философия и культура (吳經熊. 哲學與文化). Тайбэй, 1973. С. 139.

<sup>55</sup> Сунь Чжуншань. *Воды хуэйи*. Мои воспоминания (孫中山. 我的回憶). – Суньчжуншань җюаньцзи. Т. 1. Пекин, 1981. С. 547; Си Сянь-

дэ. *Суньчжуншань сяньшэн юй қызидуцзяо*. Господин Сунь Ятсен и христианство (習賢德. 孫中山先生與基督教). Тайбэй, 1991. С. 29.

<sup>56</sup> Чжан Цзыжун. *Суньчжуншань юй қызидуцзяохуэй*. Господин Сунь Ятсен и христианская Церковь (張子容. 孫中山與基督教會). – Цзиньян сюэкань (晉陽學刊). Тайюань, 1987, № 6. С. 64.

<sup>57</sup> Су Юаньтай. *Суньчжуншань юй қызидуцзяо*. Сунь Ятсен и христианство (蘇遠泰. 孫中山與基督教). – Цзянъдао сюэкань (建道學刊). Гонконг, 1998, № 9. С. 177; Ли Чжиган. *Цзидуцзяо юй қызидуцзяохуэй*. Сборник статей. Христианство и китайская культура в новое время (李志剛. 基督教與近代中國文化論文集). Т. 2. Тайбэй, 1994. С. 171.

<sup>58</sup> См. письмо Сунь Ятсена английскому китаеведу Г. Джайлсу в ноябре 1896 года: *Фу яолисы хань* (復翟理斯函). – Суньчжуншань җюаньцзи. Т. 1. Пекин, 1981. С. 47–48.

<sup>59</sup> См.: Чжан Лишэн. *Суньвэньчжуси ды шэньюсюэ ҹичу*. Богословское основание идеологии суньцзенизма (章力生. 孫文主義的神學基礎). Гонконг, 1971; Си Сяньдэ. См.: Цит.соч.

<sup>60</sup> См., к примеру: Лян Цзялин. *Цзидуцзяо синьян юй җжунгю қызидуцзяохуэй*. Христианская вера и национальная революция в Китае в новое время (梁家麟. 基督信仰與中國近代的民族革命). – Цзиньдай ҳуажэн ҹялохуэй (今日華人教會). Гонконг, 1995, № 5/6.

<sup>61</sup> Сунь Дэчжан угрожал прекращением финансовой поддержки в случае отказа Сунь Ятсена порвать с христианством. См.: Си Цзяли. *Суньчжуншань сяньшэн ҹжи башшэн ҳуэйгуань*. Воспоминания о жизни господина Сунь Ятсена (喜嘉理. 孫中山先生之半生回觀). – Суньчжуншань шэнтин шие ҹжуйлу. Воспоминания о жизни Сунь Ятсена и его деле (孫中山生平事業追憶錄). Пекин, 1986. С. 522.

<sup>62</sup> Ло Сянлинь. *Гофу юй оумәйчжи ҳоахо*. Дружба отца государства с Европой и Америкой (羅香林. 國父與歐美之友好). Тайбэй, 1979. С. 7–8.

<sup>63</sup> Следует заметить, что ежедневная вечерняя молитва была неизменным правилом для Сунь Ятсена в возрасте от 25 до 35 лет. Об этом пишет старейшина Гоминьдана Лян Ханьцоа, ссылаясь на свидетельство первой жены Суня. См.: Лян Ханьцоа. *Гофу сысян юй жэньгэ*. Идеи и человеческие качества отца государства (梁寒操. 國父思想與人格). Тайбэй, 1965. С. 160.

<sup>64</sup> Сунь Ятсен. Записки о лондонских злоключениях. – Избранные произведения. М., 1964. С. 85–86.

<sup>65</sup> Чжун Цзиншэн. Гофуды цзунцзяо сысян. Религиозные идеи отца государства (鍾競生. 國父的宗教思想). – Миньчжсу сяньчжэн (民主憲政). Тайбэй, 1975, № 1. С. 15.

<sup>66</sup> Ли Ао. Сунь Исянь хэ чжунго сихуа исюэ. Сунь Ятсен и вестернизованные медицины в Китае (李傲. 孫逸仙和中國西化醫學). Тайбэй, 1965. С. 122–123.

<sup>67</sup> Гунци даотянь лунь суньчжуншань юй хуансин. Миадзаки Торадзо о Сунь Ятсene и Хуан Сине (宮崎稻天論孫中山與黃興). Тайбэй, 1977. С. 27.

<sup>68</sup> См. уже цитированное письмо к Г. Джайлсу.

<sup>69</sup> Разговаривая как-то с Фэн Цзыю, Сунь Ятсен заметил: «Относительно мира духов я не имею ни положительного, ни отрицательного мнения. Почему бы не считать их духами». Воистину заявление в конфуцианском стиле: уважать духов, но держаться подальше от них. См.: Суньчжуншань цюаньцзи. Т. 1. Пекин, 1981. С. 586.

<sup>70</sup> См.: Ван Чунхуэй. Чжуйхай гошу шупюэ. Краткие воспоминания об отце государства (王龍惠. 追懷國父述略). – Гэмин сяныли сяньцзинь чанъян гошу сысян лунъвэньцзи. Герои и ветераны революции разъясняют идеи отца государства. Сборник статей (革命先烈進先闡揚國父思想論文集). Т. 1. Тайбэй, 1965.

<sup>71</sup> Надо иметь в виду и то, что в разгар революционной борьбы Сунь Ятсен не мог открыто появляться в церквях, и чтобы избежать ареста, и чтобы не навлечь репрессии властей на христиан.

<sup>72</sup> Цит. по: Чжэн Юнфу, Тянь Хайлинь. Суньчжуншань юй цидуцзяо. Сунь Ятсен и христианство (鄭永福, 田海林. 孫中山與基督教). – Хэнань шифань дасюэ сюэбао (河南師範大學學報). Синьсян, 1992, № 4. С. 7.

<sup>73</sup> Су Юаньтай. Цит. соч. С. 122; Treadgold D.W. The West in Russia and China: Religion and Secular Thought in Modern Times. Vol. 2 / Cambridge, 1973. P. 71.

<sup>74</sup> Чжан Юнфу. Суньсяншэн цицзюйчжу. Записки о повседневной жизни господина Сунь Ятсена (張永福. 孫先生起居注). – Суньчжуншань шэнтин шие чжусуйлу. С. 822.

<sup>75</sup> Фэн Цзыю. Гэминши. История революции (馮自由. 革命逸史). Т. 2. Пекин, 1981. С. 13.

<sup>76</sup> Schiffrin H. Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution. Berkeley, 1968.

<sup>77</sup> Чжан Юнфу, Тянь Хайлинь. Цит. соч. С. 96.

<sup>78</sup> Суньчжуншань цюаньцзи. Т. 1. Пекин, 1981. С. 240.

<sup>79</sup> См.: Ли Чжиган. Сянган цидуцзяохуэй юй суньчжуншань сяньшэн сяньдаихуа сысян. Гонконгская христианская церковь и теория модернизации господина Сунь Ятсена (李志剛. 香港基督教會與孫中山先生現代化思想). – Чжухай сюэбао (珠海學報). Гонконг, 1987, № 15. С. 396.

<sup>80</sup> Суньчжуншань цюаньцзи. Т. 1. С. 301.

<sup>81</sup> Несколько позже в Гуанчжоу он запретил Сюй Цяню проповедовать в помещении ставки главнокомандующего, хотя вполне сочувствовал идеи «спасения государства через христианство». См.: Люй Фаншан. Гэмин цайци – чжунго гоминьдан гайцзучань дуй синьсычаоды хуэйин. Вновь революция – отношение к новым идеям в китайском Гоминьдане в период до реорганизации (呂芳上. 革命之再期 – 中國國民黨改組前對新思潮的回應 (1914–1924)). Тайбэй, 1989. С. 339.

<sup>82</sup> Суньчжуншань цюаньцзи. Т. 2. Пекин, 1982. С. 66.

<sup>83</sup> Суньчжуншаньцзи вайцзи. Произведения Сунь Ятсена, не вошедшие в собрание сочинений (孫中山集外集). Шанхай, 1990. С. 55.

<sup>84</sup> Суньчжуншань цюаньцзи. Т. 2. С. 361.

<sup>85</sup> Там же, с. 447.

<sup>86</sup> Ли Чжиган. Цит. соч. С. 174.

<sup>87</sup> Каталог библиотеки особняка Сун Цинлин в Шанхае дает возможность предположить, каков был круг христианского чтения Сунь Ятсена. Книг, изданных до его смерти, насчитывается 112 названий (См.: Шанхай сунцинлин гучзюй чаншу мулу. Каталог библиотеки шанхайской резиденции Сун Цинлин (上海宋慶齡故居藏書目錄). Шанхай, 1987. С. 143–152. Хотя можно предположить, что часть из них принадлежала семье Сун Цинлин или ей самой еще до вступления в брак. К тому же само по себе наличие книг в библиотеке мало значит на фоне свидетельств об интересе Сунь Ятсена и к антихристианским авторам, в первую очередь к Ницше. См.: Чжоу Синлян. Суньчжуншань юй сифан цидуцзяо. Сунь Ятсен и западное христианство (週興樑 孫中山與西方基督教). – Вэньшичжэ (文史哲). Пекин, 1995, № 6, с. 76.

<sup>88</sup> См.: Суньчжуншань цюаньцзи. Т. 4. Пекин, 1985. С. 489.

<sup>89</sup> Там же. Т. 8. Пекин, 1986. С. 316.

<sup>90</sup> Там же, с. 316–317.

<sup>91</sup> См.: Си Сянъэ. Цит. соч. С. 131.

<sup>92</sup> Суньчжуншань цюаньцзи. Т. 9. Пекин, 1986. С. 187–188.

<sup>93</sup> Там же, с. 214.

## Глава V

- <sup>94</sup> Ли Чжиган. *Цзидуцзяо юй цзиньдай чжунго вэнъхуа лунъвэнъцзи*. Христианство и современная китайская культура. Сборник статей (李志剛.基督教與近代中國文化論文集). Т. 2. Тайбэй, 1994. С. 186.
- <sup>95</sup> Суньчжуншань цюаньцзи. Т. 9. Пекин, 1986. С. 244.
- <sup>96</sup> Суньчжуншань шэнтин иши чжуйшу. С. 828.
- <sup>97</sup> Ван Чжисинь. *Цзидуцзяо юй гоминь гэмин*. Христианство в национальной революции (王治心.基督教於國民革命). – Эршии шицзы чжунго цзидуцзяо вэньти. Проблемы христианства в Китае в XX в. (二十世紀中國基督教問題). Тайбэй, 1987. С. 438. См. также: Хуан Дэфа. *Цзидуцзяо дуй суньчжуншань сысян чжи ин-сян тоши*. Взгляд на влияние христианства на идеи Сунь Ятсена (黃德發.基督教對孫中山思想之影響透視). – *Сюэшу лунътсань* (學術論壇). 1989, № 1. С. 69.
- <sup>98</sup> Суньчжуншань цюаньцзи. Т. 2. С. 510.
- <sup>99</sup> Цинь Цзяюй. Кун Ханьсы. *Чжунго цзунцзяо юй сифан шэньюсюэ*. Китайские религии и западное богословие [秦家懿, 孔漢思 (Julia Ching, Hans Kung). 中國宗教與西方神學]. Тайбэй, 1993. С. 243.
- <sup>100</sup> Суньчжуншань цюаньцзи. Т. 8. С. 567.
- <sup>101</sup> Там же. Т. 2. С. 568.
- <sup>102</sup> Е Жэньчан. *Усы ихоуды фаньдуй цзидуцзяо юньдун*. Антихристианское движение после «4 мая» (葉仁昌.五四以後的反對基督教運動). Тайбэй, 1992. С. 89–90.
- <sup>103</sup> Суньчжуншаньцзи вайцзи. С. 266.
- <sup>104</sup> Цит. по: Чжуан Чжэн. Указ. соч. С. 149.
- <sup>105</sup> См.: Ми Тайло. *Смэйго чуаньцзяохи хэ чжунго гэмин*. Американские миссионеры и китайская революция [米泰洛 (M. Metallo). 美國傳教士, 孫逸仙和中國革命]. – *Синьхай гэмин цункань*. Серия, посвященная Синьхайской революции (辛亥革命叢刊). Вып. 3. Пекин, 1981. С. 101, 103, 107.
- <sup>106</sup> У Цзинсион. *Чжэсюэ юй вэнъхуа*. Философия и культура (吳經熊. 哲學與文化). Тайбэй, 1973. С. 147.
- <sup>107</sup> Ло Сянлинь. *Гофу юй оумэй...* С. 27–28.
- <sup>108</sup> Су Юаньтай. Цит. соч. С. 119.
- <sup>109</sup> Она состояла в основном из пения методистских гимнов, некоторые из которых были сочинены самой Сун Цинлин. См.: Чжуан Чжэн. Цит. соч. С. 163–164.
- <sup>110</sup> Лян Ханьцао. Цит. соч. С. 151–160.
- <sup>111</sup> Cowman, Charles E., Mrs. *Streams in the Desert*. Los Angeles, n.d. P. 377. В книге использованы тексты следующих авторов: F.B. Meyer, A. Murray, C.G. Trumball, C. H. Pridgeon, A.B. Simpson, A.J. Flint, а также материалы периодических изданий «Sunday School Times» и «Messages for the Morning Watch».
- <sup>112</sup> Чан Кайши. *Цзянгун миньго 33 нянь шэнданьцзе гао цюаньго цзяохуину*. Рождественское обращение господина Цзяна к церквям всей страны в 1944 г. (蔣中正. 蔣公民國三十三年耶穌聖誕節告全國教會書). – *Цзунтун цзянгун чжэндаоцы чжусаньцзи*. – Специальный сборник проповедей президента господина Цзяна (總統將公正道辭專輯). Тайбэй, 1975. С. 1–2, 16.
- <sup>113</sup> Там же, с. 7.
- <sup>114</sup> Ли Даошэн. *Шэнцзин юй чжунго вэнъхуа*. Библия и китайская культура (李道勝. 聖經與中國文化). Тайбэй, 1987. С. 264.
- <sup>115</sup> Когда в 1933–1934 годах У Цзинсион переводил Псалтирь, Чан Кайши трижды прочел рукопись, прежде чем одобрил ее для издания. Так же он корректировал сделанный У Цзинсионом перевод Нового Завета. Факсимиле этого текста с красными и синими карандашными пометками Чан Кайши издано на Тайване и есть в каждой библиотеке.
- <sup>116</sup> *Хуанмо ганьцюань*. Сладкий источник в пустыне (荒漠甘泉). Тайбэй, 1981. С. 33.
- <sup>117</sup> Чан Кайши постоянно подчеркивал, что Иисус Христос пришел дать свободу угнетенным и рабам.
- <sup>118</sup> Чан Кайши. *Вэйшэнмэ яо синь есу*. Почему надо верить в Иисуса (蔣中正. 為甚麼要信耶穌?) – Специальный сборник проповедей господина Цзяна. С. 9–14.
- <sup>119</sup> Специальный сборник проповедей господина Цзяна. С. 21.
- <sup>120</sup> *Хуанмо ганьцюань*. С. 23.
- <sup>121</sup> Син Фуцзэн. *Жучжэ, цзидуту, гэминцзя: Сюй Цянь юй цзидуцзяо цзюгочжуи*. Конфуцианец, христианин, революционер: Сюй Цянь и идея спасения государства при помощи христианства (邢福增。儒者, 基督徒, 革命家: 徐謙與基督教救國主義 (1916–1924)). – *Цзяньдао юэкань* (建道月刊). Гонконг, 1994, № 2. С. 142–143.
- <sup>122</sup> *Хуанмо ганьцюань*. С. 202.
- <sup>123</sup> Се Фуя. *Ваньнянь вэнълу*. Работы последних лет жизни (謝扶雅。晚年文錄). Тайбэй, 1977. С. 470.
- <sup>124</sup> *Хуанмо ганьцюань*. Т. 1. Тайбэй, 1980. С. 1.

<sup>125</sup> Там же, с. 6.

<sup>126</sup> Там же, с. 705–708.

<sup>127</sup> Там же.

<sup>128</sup> Там же, с. 388.

<sup>129</sup> Там же, с. 330.

<sup>130</sup> Там же, с. 584, 586.

<sup>131</sup> Там же, с. 647.

<sup>132</sup> Там же, с. 329–331.

<sup>133</sup> Там же, с. 263.

<sup>134</sup> Там же, с. 388.

<sup>135</sup> Цзянгун ды синъян юй цзяньчжэнь. Вера и свидетельство господина Чан Кайши (蔣公的信仰與見證). Тайбэй, 1986. С. 150.

<sup>136</sup> Хуанмо ганьчюань. С. 390.

<sup>137</sup> Там же, с. 264, 266.

<sup>138</sup> Там же, с. 81.

<sup>139</sup> Там же, с. 85.

<sup>140</sup> См.: Ли Даошэн. Цит. соч. С. 285.

<sup>141</sup> Се Фуя. Цит. соч. С. 470.

## Глава VI

<sup>142</sup> Автор благодарит выпускницу Православного Свято-Тихоновского Богословского института К.Бутенко за деятельную помощь в сборе и обработке материала для данной главы. Здесь представлен расширенный вариант статьи, первоначально опубликованной в «Журнале Московской Патриархии», 1996, № 11. На данную тему см. также: Дворкин А. Сектоведение. Тоталитарные секты. Нижний Новгород, 2000. С. 499–520 и последующие переиздания этой книги.

<sup>143</sup> «Живой поток» – американская миссионерская организация «Leaving Stream».

<sup>144</sup> «И тебя, сын человеческий, Я поставил стражем дому Израилеву, и ты будешь слышать из уст Моих слово и вразумлять их от Меня» (Иез. 33:7).

<sup>145</sup> Kinnear A.I. Against the Tide: the Story of Watchman Nee. Fort Washington, 1973, P. X.

<sup>146</sup> Вочман Ни. Нормальная жизнь христианина. Изд. 3-е. М., 1993. С. 88, 133, 160.

<sup>147</sup> Вочман Ни. Духовный человек. Т. 1. Чикаго, 1984. С. 18.

<sup>148</sup> Там же. Т. 1. С. 156, 168, 201. Писания Ни Тошэна чрезвычайно противоречивы, что можно объяснить и сбивчивостью его собственных размышлений и некорректностью последующих редакторов. Так, в той же книге читаем: «Все, что нам необходимо в духе, может быть получено при помощи размышления в разуме и молитвы... самая важная часть – это наш разум». Там же. Т. 2. Анахайм, 1998. С. 467, 468. Неясно, как это согласуется с установкой на подавление разума.

<sup>149</sup> Вочман Ни. Духовный человек. Т. 1. С. 209.

<sup>150</sup> Там же. Т. 2. Анахайм, 1998. С. 277. Интересно указать на следы редактирования текста Ни Тошэна: рассуждения о пассивности и предании себя Божьей воле вдруг сменяются яростными призывами «охранять свой дух от пассивности в духовной войне», потому что «...нападение – лучшее средство защиты». Здесь очевидно вмешательство интересов секты, нуждавшейся в укреплении организационных основ: «это группа побеждающих верующих, которые умеют сражаться и освобождать других от обмана врага». Там же. Т. 2. С. 324–326.

<sup>151</sup> Там же. Т. 2. С. 309.

<sup>152</sup> The Oxford Dictionary of the Christian Church. 2 Ed. Ed. by F.L.Cross, E.A.Livingstone. Oxford, 1974. P. 778; Evangelical Dictionary of Theology. Ed. by W.A.Elwell. Grand Rapids, 1984. P. 603–604.

<sup>153</sup> Она уделяла особенное внимание различиям между душой и телом. Это мнение впоследствии было развито Уитнессом Ли в том смысле, что Святой Дух пребывает в человеческом духе, а душа остается носительницей греха. См.: Уитнесс Ли. Божественное говорение. Анахайм, 1994. С. 47.

<sup>154</sup> Литература на тему: Patterns of Sectarianism: Organization and Ideology in Social and Religious Movements. Ed. by B.R.Wilson. L., 1967; Rowdon H.N. The Origins of the Brethren, 1825–1850. L., 1967.

<sup>155</sup> Evangelical Dictionary... P. 715–718; Линь Жунхун. Шулунды шэньюэй. Нитошэн сысян ды яныцю. Богословие духа. Исследование идей Ни Тошэна (林榮洪. 屬靈神學. 倪柝聲思想的研究). Гонконг, 1989. С. 27, 196–197.

<sup>156</sup> The New Encyclopedia Britannica. Vol. 9. Chicago, 1993. P. 532.

<sup>157</sup> Ни Тошэн. Цзяохуэйды чжэнтун. Церковная ортодоксия (倪柝聲. 教會的正統). Тайбэй, 1967. С. 59–60.

<sup>158</sup> «Цзяохуэй цзюхуэйсо» цзяньши. Краткая история Церкви дома собраний («教會聚會所»簡史). – Синьшэнмин цзачжи (新生命雜誌). Тайбэй, 1985, № 86 (август). С. 14–15.

<sup>159</sup> Дифан цзяохуэйды синъян юй шисин. Вера и практические дела местной церкви (地方教會的信仰與實行). Тайбэй, 1984. С. 20.

<sup>160</sup> Melton J.G. Biographical Dictionary of American Cult and Sect Leaders. NY & L., 1986. P. 192–194.

<sup>161</sup> Rubinstein M.A. The Protestant Community on Modern Taiwan. Mission, Seminary and Church. Armonk, 1991. P. 110.

<sup>162</sup> Melton J.G. The Encyclopedia of American Religions. Detroit, 1993. P. 556.

<sup>163</sup> См.: Янь Цзяле. *Нитошэн юй «цзидуцзяо цзюхуэйчу»*. Ни Тошэн и «место собраний христиан» (閻迦勒. 倪柝聲與《基督徒聚會處》). – Вэньши цзыляо сюаньцы (文史資料選集). Пекин, 1986, № 79. С. 178–179.

<sup>164</sup> «Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство» (Лк. 12:32).

<sup>165</sup> Тексты духовной поэзии публикуются, в частности в журнальчике ЦДС. Русские переводчики усугубляют их низкие литературные качества. Вот некоторые примеры:

«Это тайна, но реальность,  
Что во мне течёт Сам Бог!  
В сердце стал моей Он жизнью,  
Он и я – теперь одно.  
Аллилуйя! Аллилуйя!  
Буду славить я Его!»

(«Поток», 1999, апрель, обложка);

«Христос – надежда славы, и Сам Он – жизнь моя.  
Принёс Он возрожденье и пропитал меня.  
Грядёт Свою силой мне тело изменить,  
В подобье Своей славы преобразить...

Христос – надежда славы. И Божья тайна Он.  
Грядёт, чтоб слился с Богом я полностью во всём.  
Приносит Он мне Бога, чтоб славу разделять,  
Чтоб в славе с Ним вовеки мне пребывать»  
(«Поток», 1999, апрель, обложка);

«Божией центральностью  
И универсальностью  
Сам Христос является  
К вечной Божьей радости»

(«Поток», 2000, апрель, обложка).

<sup>166</sup> См.: Kinnear A.I. Against the Tide: the Story of Watchman Nee. Fort Washington, 1973. P. 191.

<sup>167</sup> Со временем фабрики принадлежавшей Ни Тошэну фармакологической компании «Шэнхуа» (生化) появились в Гонконге и в Чунцине.

<sup>168</sup> В опубликованном в КНР документе, который, очевидно, в свое время использовался как донос на Ни Тошэна, говорится о его сотрудничестве с партийной гоминьдановской разведкой (中央調查局 – чжунъян дяочацзюй) в 1940-е годы и военной разведкой Чан Кайши (軍統 – цзюньтун), в которой служил его младший брат Ни Хунцзу (倪洪祖). Это обстоятельство, во-первых, объясняет ту легкость, с которой он передвигался между свободной и оккупированной зонами, во-вторых, объясняет ненависть к Ни Тошэну со стороны коммунистов.

<sup>169</sup> Witness Lee. Watchman Nee. A Seer of the Divine Revelation in the Present Age. Anaheim, 1993. P. 285.

<sup>170</sup> Там же, с. 288.

<sup>171</sup> Под Иерусалимом понимается самодостаточная сектантская община, способная развиваться вширь. Melton J.G. The Encyclopedia of American Religions. P. 557.

<sup>172</sup> Тем не менее, в ряде случаев эксперимент оказался удачным. См.: Cliff N.H. Watchman Nee – Church Planter and Preacher of Holiness. – *Evangelical Review of Theology*. Exeter, 1984, October. P. 294

<sup>173</sup> См.: Kinnear A.I. Цит. соч.

<sup>174</sup> Swanson A. J. The Church in Taiwan: Profile 1980. A Review of the Past, a Projection for the Future. Pasadena, 1981. P. 73. По другим данным, с 1923 по 1950 год было основано более 1000 местных церквей с 90 тыс. прихожан. *Нитошэн сюнди цзяньши*. Краткая история брата Ни Тошэна (倪柝聲兄弟簡史). Гонконг, 1973. С. 52. О численности последователей можно судить по тому, что во время аграрной реформы в мае 1950 года протест против конфискации земель, принадлежавших ЦДС в провинции Фуцзянь, подписали более 32 тыс. сектантов. См.: Янь Цзяле. Цит. соч. С. 184.

<sup>175</sup> Янь Цзяле. Цит. соч. С. 187.

<sup>176</sup> Witness Lee. Preaching the Gospel on the College Campuses. Anaheim, 1989. P. 21–22.

<sup>177</sup> Rubinstein M.A. Цит. соч. Р. 111.

<sup>178</sup> По мнению М. Рубинстайна, серьезных различий между концепциями Ни Тошэна и Ли Чаншоу не обнаруживается. См. также: Cheung, James Mo-Oi. The Ecclesiology of Watchman Nee and Witness Lee. Fort Washington, 1972; Fred M.A. Ritual as Ideology (Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley, 1975. P. 20–41). В период конфликта сторонников Ли Чаншоу называли «шаньдунской группировкой» (по месту, где Уитнесс Ли

начал свою проповедь), а приверженцев Т. Остин Спаркса – «шанхайской группировкой» (по городу, где наибольшее распространение получила секта Ни Тошэна). См.: «Цзяохуэй цзюхуэйсо» цзяньши. С.16.

<sup>179</sup> Swanson A.J. Цит.соч. Р. 73. Вот примерная хронология распространения ЦДС по странам мира: Распространение секты в 1948 году – Тайвань, Малайя и Индонезия; 1950 – Филиппины; 1957 – Япония; 1959 – Бразилия; 1963 – Канада; 1965 – Южная Корея; 1970 – Австралия и Новая Зеландия; 1971 – ФРГ и Нигерия; 1972 – Гана и другие африканские страны; 1980-е годы – Египет и Индия.

<sup>180</sup> Melton J.G. The Encyclopedia of American Religions. Р. 557. Сама секта объявила, что имела в 1988 году более 150 тыс. последователей в Соединенных Штатах.

<sup>181</sup> Melton J.G. The Encyclopedia of American Religions. Р. 557; Тайвань цзидуцзяохуэй 1991 цзяоши баогао. Доклад о деятельности христианских церквей Тайваня в 1991 году (臺灣基督教會1991教事報告). Тайбэй, 1991. С. 11. Всего на острове насчитывается 51 деноминация.

<sup>182</sup> Дифан цзяохуэй ды синъян... С. 24, 26.

<sup>183</sup> The Present Situation of the Churches in the Recovery Throughouot the World. Anaheim, 1990. P. 60, 63.

<sup>184</sup> Там же, с. 60–61.

<sup>185</sup> Там же, с. 225.

<sup>186</sup> Там же, с. 60.

<sup>187</sup> Уитнесс Ли. Домостроительство Божие. Анахайм, 1985. С. 26, 28.

<sup>188</sup> Подробнее об этом см.: Дворкин А. Сектоведение. Тоталитарные секты. С. 507.

<sup>189</sup> Чжао Вэйпин. Далу таньцинь цзивэнь. «Личаниоучжустай»оф миулунь. Сообщение о посещении родственников на материке. Ересь «секты господа Ли Чаншоу» (趙衛平.大陸探親記文。《李常受主派》的謬論) – Чжунго юй цзяохуэй (中國與教會). Гонконг, 1991, № 83 (май–июнь). С. 10–11.

<sup>190</sup> Melton J.G. The Encyclopedia of American Religions. Р. 557.

<sup>191</sup> Calling on the Name of the Lord; The Vision of the Church; Prayer – Reading the Word.

<sup>192</sup> Книги «The Economy of God», «The Knowledge of Life» были напечатаны тиражом 2400 экз. каждая. The Present Situation... Р. 53–54.

<sup>193</sup> <http://www.e-churchnews.com>; в настоящее время деятельность этого сайта в Интернете, похоже, приостановлена.

<sup>194</sup> Новый Завет. «Восстановительный» перевод (далее ВНЗ). Перевод текста: редакционный отдел служения «Живой поток». Планы, примечания,

таблицы и ссылки Уитнесс Ли. Анахайм, 1998. В русском издании книга состоит из 1458 страниц, является собой перевод с английского языка сектантского перевода 26-го издания греческого Нового Завета Нестле-Аланда. Текст подправлен для того, чтобы соответствовать вероучению ЦДС, которое обильно присутствует в виде комментариев Уитнесса Ли. Анализ ВНЗ требует отдельного исследования. Однако мы постарались привести в данной статье большое число примеров, иллюстрирующих уровень богословствования Ли Чаншоу.

<sup>195</sup> E-churchnews, 1998, № 30.

<sup>196</sup> Там же, 1998, № 10.

<sup>197</sup> Там же, 1999, № 75.

<sup>198</sup> Там же, 1998, № 37.

<sup>199</sup> Там же, 1998, № 17.

<sup>200</sup> Там же, 1998, № 6.

<sup>201</sup> Там же, 1999, № 31.

<sup>202</sup> Там же, 2000, № 87.

<sup>203</sup> Там же, 1999, № 41, 47.

<sup>204</sup> Там же, 2000, № 90.

<sup>205</sup> Там же, 1999, № 67.

<sup>206</sup> Там же, 1999, № 30.

<sup>207</sup> Уитнесс Ли. Секрет опытного познания Христа. Изд. 1-е. М., 1993. С. 76.

<sup>208</sup> Ни Тошэн. Чжушу цюаньцы. Полное собрание сочинений и выступлений (倪柝聲. 著述全集). Гонконг, 1993, 20 томов.

<sup>209</sup> Вполне возможно, что здесь сказывается также влияние Элизабет Фишер, которая в 1935 году познакомила Ни Тошэна с вероучением и практикой глюссолалии пятидесятников. См.: Fisher G.R. Watching out for Watchman Nee. – Personal Freedom Outreach Newsletter. 1985 January–March. P. 5.

<sup>210</sup> Watchman Nee. The Orthodoxy of the Church. Anaheim, 1975. P. 83–84.

<sup>211</sup> Всего под его именем издано более 400 наименований книг, часть из которых переведена на 14 языков. – The Wall Street Journal. NY, June 13, 1997.

<sup>212</sup> Ни Тошэн. Цзяохуэй ды чжэнтун. С. 11–22, 26–27, 33, 38, 41, 45–49, 56–58, 60–61, 72–76.

<sup>213</sup> Evangelical Dictionary of Theology. Р. 321–322.

<sup>214</sup> См.: Линь Жунхун. Цит.соч. С. 335.

<sup>215</sup> The Stream, Los Angeles, 1969, vol. 7, № 4. P. 14.

<sup>216</sup> 1993 Blending Conference Messages Concerning the Lord's Recovery and Our Present Need. Anaheim, 1993. P. 79, 98, 110.

<sup>217</sup> ВНЗ. С. 1341.

<sup>218</sup> Witness Lee. Young People's Training. P. 103–104.

<sup>219</sup> Вочман Ни. Молитвенное служение церкви. Анахайм, 1997. С. 15, 19.

<sup>220</sup> Witness Lee. The Home Meetings. The Unique Way for the Increase and the Building up of the Church. Anaheim, 1986. P. 9. «В надлежащей церковной жизни не должно быть ни духовенства, ни мирян; все верующие должны быть Божьими священниками». – ВНЗ. С. 1337.

<sup>221</sup> Дифан цзяохуэй ды синъя... С. 25.

<sup>222</sup> Уитнесс Ли. Упражнение духа. Анахайм, 1995. С. 58.

<sup>223</sup> Уитнесс Ли. Домостроительство Божие. 1985. С. 75.

<sup>224</sup> Воспитан в симпатиях к пietизму – мистическому движению в рамках немецкого протестантизма, стремившегося к преодолению сухого догматизма путем повышенного внимания к внутренним духовным переживаниям. Деятельный организатор движения за евангелизацию в рамках лютеранской церкви, основатель Гернгутерского или Моравского братства. Проповедовал «религию сердца», заключавшуюся в стремлении к чувственному переживанию общения с Богом.

<sup>225</sup> Witness Lee. The Practical Expression of Church. Los Angeles, 1969. P. 133.

Вот изречение Ли на эту тему: «Нам нет дела до христианства, нам нет дела до христианского мира, нам нет дела до Римо-католической церкви, и нам нет дела до деноминаций, потому что в Библии сказано, что Вавилон пал. Это объявлено... Христианство пало, христианский мир пал, католичество пало, все деноминации... пали... Аллилуйя!». – Witness Lee. The Seven Spirits for the Local Churches. Anaheim, 1989. P. 33.

<sup>226</sup> Уитнесс Ли. Славная церковь. Анахайм, 1995. С. 108.

<sup>227</sup> Witness Lee. Christ Versus Religion. Anaheim, 1971. P. 109–110.

<sup>228</sup> Уитнесс Ли. Молитва века. Анахайм, 1995. С. 49.

<sup>229</sup> Там же, с. 17.

<sup>230</sup> Там же, с. 39.

<sup>231</sup> Уитнесс Ли. Молитвочтение Слова. Изд. 4-е. М., 1993. С. 3, 5, 6.

<sup>232</sup> Там же, с. 9.

<sup>233</sup> Уитнесс Ли. Божественное говорение. Анахайм, 1994. С. 30.

<sup>234</sup> Уитнесс Ли. Секрет опытного познания Христа. С. 92.

<sup>235</sup> Там же, с. 10–12; «Не пытайтесь понять Библию. Библия доступна для понимания, но она не для того, чтобы понять ее до конца». – Уитнесс Ли. Божественное говорение. С. 56.

<sup>236</sup> «Призывание вслух помогает людям спастись более богатым и полным образом». – Уитнесс Ли. Призывание имени Господа. Изд. 4-е. М., 1993. С. 7.

<sup>237</sup> ВНЗ. С. 503.

<sup>238</sup> Там же, с. 939.

<sup>239</sup> The Stream, Los Angeles, 1970, vol. 8, № 1. P. 6.

<sup>240</sup> Уитнесс Ли. Призывание имени Господа. С. 8.

<sup>241</sup> «Чем больше вы будете спрашивать, тем дальше вы будете заходить в дремучий лес». – Уитнесс Ли. Видение церкви. Изд. 4-е. М., 1993. С. 10; «Наш разум переразвит, но все же мы продолжаем развивать его. Когда какая-нибудь клетка тела переразвита, она становится раковой опухолью, приносящей смерть». – Уитнесс Ли. Как созидаются церкви. Изд. 4-е. М., 1993. С. 16.

<sup>242</sup> Уитнесс Ли. Характер. Анахайм, 1999. С. 58, 72–75.

<sup>243</sup> Уитнесс Ли. Опыт жизни. Т. 1. С. 116. По учению Ли, душа состоит из разума, воли и чувств, а дух – из совести, общения и интуиции. Отсюда вывод о том, что интуиция является достоверным каналом общения с Богом, поскольку Он никогда не давал дьяволу повреждать человеческий дух («сохранил его для Себя»). Уитнесс Ли. Упражнение духа. 1995. С. 22). – ВНЗ. С. 1115. Высказывания лидера ЦДС по данному вопросу, как всегда, противоречивы. В другом месте прочтем, что «дух человека нуждается в оживлении, потому что рождается мертвым». – Уитнесс Ли. Опыт жизни. Т. 1. С. 25.

<sup>244</sup> Уитнесс Ли. Опыт жизни. Т. 1. С. 143.

<sup>245</sup> Там же, с. 183.

<sup>246</sup> Уитнесс Ли. Славная церковь. 1995. С. 72.

<sup>247</sup> ВНЗ. С. 172.

<sup>248</sup> Уитнесс Ли. О личности Христа. С. 10–11.

<sup>249</sup> Witness Lee. The Practical Expression of the Church. Los Angeles, 1970. P. 8.

<sup>250</sup> Уитнесс Ли. Домостроительство Божие. Изд. 5-е. Анахайм, 1985. С. 16.

<sup>251</sup> Там же, с. 20–21.

<sup>252</sup> Witness Lee. The Clear Scriptural Revelation Concerning the True God. Anaheim, n.d. P. 3; Уитнесс Ли. О Триедином Боге. С. 19.

<sup>253</sup> Уитнесс Ли. О Триедином Боге. С. 24.

<sup>254</sup> Уитнесс Ли. Божественное говорение. С. 42, 44. Вот еще один пример смешения ипостасей: «Тот, кто умер на кресте за наши грехи, кто воскрес из мертвых, не только Сын, но также Отец и Дух». – Witness Lee. Young People's Training. P. 82.

<sup>255</sup> Поток, 1997, № 2. С. 10, 12.

<sup>256</sup> Уитнесс Ли. Органическое созидание церкви как тела Христова, чтобы ей быть организмом приготовленного и раздающего Себя Триединого Бога. М., 1993. С. 39.

- <sup>257</sup> Witness Lee. Young People's Training. P. 109–110.
- <sup>258</sup> См.: *Дифан цзяохуэй ды синъян...* С. 2; 1993 Blending Conference Messages Concerning the Lord's recovery and Our Present Need. Anaheim, 1993. P. 24.
- <sup>259</sup> Witness Lee. The Knowledge of Life. Los Angeles, 1973. P. 24–25.
- <sup>260</sup> См.: Witness Lee. The Parts of Man. Los Angeles, n.d. P. 40–41; Witness Lee. The Four Major Steps of Christ. Los Angeles, 1969. P. 6; Уитнесс Ли. Плоть и дух. Анахайм, 1996. С. 14, 17.
- <sup>261</sup> Ю. Эндрю. Тайна человеческой жизни. Анахайм, 1995. С. 10.
- <sup>262</sup> Там же, с. 7.
- <sup>263</sup> Уитнесс Ли. Человек и два дерева. Анахайм, 1997. С. 7–8.
- <sup>264</sup> Уитнесс Ли. Плоть и дух. С. 31.
- <sup>265</sup> См.: Уитнесс Ли. Домостроительство Божие. Изд. 5-е. Анахайм, 1985. С. 174.
- <sup>266</sup> Уитнесс Ли. Плоть и дух. С. 33.
- <sup>267</sup> Уитнесс Ли. Человек и два дерева. С. 12.
- <sup>268</sup> Уитнесс Ли. Плоть и дух. С. 40.
- <sup>269</sup> Witness Lee. The Four Major Steps of Christ. P. 6–7.
- <sup>270</sup> Вочман Ни. Нормальная христианская вера. Анахайм, 1998. С. 162. «Он является “опытным образцом”, а мы “серийным производством”». – ВНЗ. С. 670.
- <sup>271</sup> ВНЗ. С. 1100.
- <sup>272</sup> Уитнесс Ли. Знание жизни. Изд. 5-е. Анахайм, 1985. С. 22.
- <sup>273</sup> Уитнесс Ли. Домостроительство Божие. Изд. 5-е. Анахайм, 1985. С. 105.
- <sup>274</sup> ВНЗ. С. 1450.
- <sup>275</sup> Уитнесс Ли. О Триедином Боге. С. 27.
- <sup>276</sup> Уитнесс Ли. Жизненные группы. Анахайм, 1998. С. 32, 34.
- <sup>277</sup> Уитнесс Ли. Секрет опытного познания Христа. С. 46, 49, 51.
- <sup>278</sup> Уитнесс Ли. Плоть и дух. С. 46.
- <sup>279</sup> Уитнесс Ли. О личности Христа. Изд. 2-е. Анахайм, 1997. С. 41–42.
- <sup>280</sup> *Поток*, 1997, № 2. С. 32.
- <sup>281</sup> Уитнесс Ли. Знание жизни. С. 105.
- <sup>282</sup> Там же, с. 165.
- <sup>283</sup> Уитнесс Ли. Опыт жизни. Т. 1. С. 151.
- <sup>284</sup> Witness Lee. The Four Major Steps of Christ. P. 5.
- <sup>285</sup> Witness Lee. The Economy of God. Los Angeles, 1968. P. 11. Во многих брошюрах ЦДС, опубликованных в России, часто повторяются примечания о том, что «слияние» (mingling) не используется в монофизитском смысле, однако это лишь тщетная попытка выйти из противоречия: вождя нельзя редактировать, а от обвинений в ереси отбиваться приходится. Сколько ни оправдывайся, тексты говорят сами за себя.
- <sup>286</sup> Уитнесс Ли. Знание жизни. С. 11.
- <sup>287</sup> Уитнесс Ли. Жизненные группы. С. 63–64.
- <sup>288</sup> Там же, с. 76.
- <sup>289</sup> *Дифан цзяохуэй ды синъян...* С. 2–3.
- <sup>290</sup> См.: Предисловие к Уитнесс Ли. О Триедином Боге – Отце, Сыне и Духе. М., 1992. С. 5.
- <sup>291</sup> ВНЗ. С. 1247–1248.
- <sup>292</sup> Там же, с. 32–33.
- <sup>293</sup> См.: Kangas R., Marks E., Robichaux K.S., Yu A. The Truth Concerning the Ultimate Goal of God's Economy. Anaheim, 1994. P. 17.
- <sup>294</sup> Там же, с. 21.
- <sup>295</sup> Там же, с. 23.
- <sup>296</sup> Применительно к членам секты это слово иногда пишется со строчной, а иногда с прописной буквы.
- <sup>297</sup> Уитнесс Ли. Жизненные группы. С. 6.
- <sup>298</sup> Witness Lee. The Practical Expression of Church. Los Angeles, 1970. P. 14.
- <sup>299</sup> Там же, с. 43.
- <sup>300</sup> ВНЗ. С. 933. Вот еще одна цитата, которая говорит сама за себя: «Богатство Христово, будучи метаболически усвоено нашим существом, делает нас по составу (подчеркнуто нами. – Авт.) полной Христа, Телом Христовым, церковью, как Его выражением». – ВНЗ. С. 924.
- <sup>301</sup> Уитнесс Ли. Органическое созидание церкви как тела Христова, чтобы ей быть организмом приготовленного и раздающего себя триединого Бога. С. 29.
- <sup>302</sup> Уитнесс Ли. Новозаветные священники благовестия. Анахайм, 1998. С. 139.
- <sup>303</sup> ВНЗ. С. 933.
- <sup>304</sup> Уитнесс Ли. Славная церковь. 1995. С. 38.
- <sup>305</sup> ВНЗ. С. 1103.
- <sup>306</sup> Уитнесс Ли. Славная церковь. С. 41.
- <sup>307</sup> Там же, с. 47.
- <sup>308</sup> Witness Lee. Prophesying in the Church Meetings for the Organic Building Up of the Church and Body of Christ. Anaheim, California, 1989. P. 20–21.
- <sup>309</sup> «...мы – особый, божественный биологический вид...». – Уитнесс Ли. Жизненные группы. С. 93.
- <sup>310</sup> Там же, с. 55, 57.

- <sup>311</sup> Уитнесс Ли. Плоть и дух. С. 53.
- <sup>312</sup> Уитнесс Ли. Органическое созидание церкви... С. 51.
- <sup>313</sup> Уитнесс Ли. Практика пророчествования. Анахайм, 1995. С. 20.
- <sup>314</sup> Witness Lee. The God-Ordained Way and the Eldership. Anaheim, 1991. P. 27.
- <sup>315</sup> «Чем чаще мы едим Христа, тем лучше. Чем больше мы едим Христа, тем больше мы растем во Христе, и чем больше мы едим Христа, тем больше мы становимся Христом. Когда мы едим Христа, мы растем за счет Него. Это возрастание и есть созидание. Следовательно, то, что созидается, есть Христос». – Уитнесс Ли. Органическое созидание церкви... С. 48.
- <sup>316</sup> ВНЗ. С. 738.
- <sup>317</sup> Уитнесс Ли. Органическое созидание церкви... С. 38.
- <sup>318</sup> Witness Lee. The Perfecting of the Saints and the Build-up of the Body of Christ. Anaheim, 1989. P. 13.
- <sup>319</sup> Witness Lee. The Training and the Practice of the Vital Groups. Anaheim, California, 1993. P. 40.
- <sup>320</sup> Там же, с. 38–39.
- <sup>321</sup> Witness Lee. Preaching the Gospel on the College Campuses... P. 24.
- <sup>322</sup> Там же, с. 15–16.
- <sup>323</sup> ВНЗ. С. 1212.
- <sup>324</sup> Там же, с. 546.
- <sup>325</sup> Witness Lee. Young People's Training. P. 130–131.
- <sup>326</sup> ВНЗ. С. 172.
- <sup>327</sup> Там же, с. 183.
- <sup>328</sup> Вочман Ни. Славная церковь. Анахайм, 1995. С. 117.
- <sup>329</sup> Уитнесс Ли. Опыт жизни. Т. 1. С. 124.
- <sup>330</sup> Уитнесс Ли. Новозаветные священники благовестия. Анахайм, 1998. С. 133.
- <sup>331</sup> Уитнесс Ли. Практика групповых собраний. Анахайм, 1993. С. 29–30.
- <sup>332</sup> Там же, с. 15, 17.
- <sup>333</sup> Там же, с. 22.
- <sup>334</sup> Witness Lee. Prophesying in the Church Meetings.... P. 31, 37–38.
- <sup>335</sup> Witness Lee. The Lord's Table Meeting for the Remembrance of the Lord and the Worship of the Father. Anaheim, 1990. P. 32.
- <sup>336</sup> Уитнесс Ли как-то сетовал на невозможность приобрести в Лос-Анджелесе «нестильные» ботинки, подходящие для проповедника ЦДС.
- <sup>337</sup> Witness Lee. Christ and the Church Typified in the Psalms. Anaheim, 1972. P. 199–200.

- <sup>338</sup> Уитнесс Ли. Божественное говорение. 1994. С. 66.
- <sup>339</sup> Уитнесс Ли. Домостроительство Божие. 1985. С. 28.
- <sup>340</sup> Там же.

## Глава VII

- <sup>341</sup> Ван Вэйфань. «Шэнцзин» и цзай чжунго. Переводы Библии в Китае (王維藩. «聖經》譯在中國). – Шицзе цзунцзяо яньцзю (世界宗教研究), Пекин, 1992, № 1. С. 72.
- <sup>342</sup> Wang Weifan. The Bible in Chinese. – *The Chinese Theological Review*. Orchard, 1993, № 9. P. 104.
- <sup>343</sup> Ю Жуцзе. Шэнцзин фанянь ибэнь шуму каолу. Каталог переводов Библии на диалекты китайского языка (游汝傑. 聖經方言譯本書目考錄). – Цзид-уцзяо юй чжунго вэньхуа цункан (基督教與中國文化叢刊). Ухань, 2000, № 3.
- <sup>344</sup> См.: Чжао Вэйбэнь. Шэнцзин суюань – сяньдай уда чжунвэнь шэнцзин фанни ши. Возвращаясь к истокам перевода Писания. История пяти современных переводов Библии на китайский язык (趙維本. 譯經溯源 – 現代五大中文聖經翻譯史). Гонконг, 1993; Хай Эньбо (Broomhall M.). Шэнцзин юй чжунхуа. Библия и Китай (海恩波. 聖經與中華). Гонконг, 1951.
- <sup>345</sup> Chiu Wai-boon. Chinese Versions of the Bible. – *Journal of the Chinese School of Theology*. Hong Kong, 1994, № 16. P. 85.
- <sup>346</sup> Фан Чжи-жун. Тяньчжуцзяо юй цзидуцзяо шэнцзин ды итун. Сходства и различия между католической и протестантской Библиями (方知榮. 天主教與基督教聖經的異同). Тайвань, 1987. С. 60.
- <sup>347</sup> Loh I-jin. Chinese Translations of the Bible. n.p., n.d. P. 62.
- <sup>348</sup> Хохлов А.Н. Российская Православная Миссия в Пекине и китайские переводы христианских книг. – Китайское языкознание. VIII Международная конференция. М., 1996. С. 160–164.
- <sup>349</sup> И.Н.А. (иеромонах Николай Адоратский). Настоящее положение и современная деятельность Православной Духовной Миссии в Китае. – *Православный собеседник*. Казань, 1884, август. С. 378.
- Приводим некоторые китайские названия православных переводов:
- Новый Завет – 聖經新約; 新約全書; 新遺詔聖經.
- Евангелие от Матфея – 馬特斐之聖福音經; от Марка (瑪爾克); от Луки (魯喀); от Иоанна (伊望).
- Деяния апостолов – 宗徒行實.
- Послания апостолов – 宗徒書札.
- Апокалипсис – 默示錄.

Воскресные службы Октоиха – 主日八調讚詞冊.  
 Служба Рождества Христова – 主降生瞻禮讚詞.  
 Служба Крещения Господня – 主領洗瞻禮讚詞.  
 Служба Благовещения Пресвятой Богородицы – 聖母領報瞻禮讚詞.  
 Служба Сретения Господня – 主進堂瞻禮讚詞.  
 Служба Недели вайи – 聖枝主日瞻禮讚詞.  
 Служба Великого Пятка (Страсти Господни) – 主受難瞻禮讚詞.  
 Служба Святой Пасхи – 主復活瞻禮讚詞.  
 Служба Вознесения Господня – 主升天瞻禮讚詞.  
 Служба Пресвятой Троицы – 聖三主日瞻禮讚詞.  
 Служба Преображения Господня – 主易聖容瞻禮讚詞.  
 Служба Введения во Храм Пресвятой Богородицы – 聖母進堂瞻禮讚詞.  
 Служба Рождества Пресвятой Богородицы – 聖母聖誕瞻禮讚詞.  
 Служба Успения Пресвятой Богородицы – 聖母安息瞻禮讚詞.  
 Псалтирь – 聖詠經.  
 Часослов – 時課經.  
 Служебник – 事奉經.  
 Толковый молитвослов – 祈禱經文.  
 Катехизис – 信經問答; 教規略述; 教理問答; 東教宗鑑; 聖教理問; 聖教會要課.  
 Жития святых – 東教宗聖人行實.  
<sup>350</sup> Китайский благовестник. Пекин, 1916, № 9–12. С. 167.  
<sup>351</sup> Из письма Преосвященного Гурия к И. И. Палимпестову о переводе Нового Завета на китайский язык. – Русский архив. СПб., 1893, № 11. С. 394. О китайских переводчиках см. также: Из донесения П. И. Кафарова (Палиадия) в Синод 10 марта 1869 года. – П.И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение. К 100-летию со дня смерти. Материалы конференции. Ч. 2. М., 1979.  
<sup>352</sup> О занятиях Пекинской Православной Миссии. – Иркутские епархиальные ведомости. Иркутск, 1864, № 11. С. 185.  
<sup>353</sup> См.: Извлечение из отчета начальника Императорской Духовной Миссии в Пекине архимандрита Гурия о состоянии и действиях сей миссии в течение 1859–1862 годов. – Христианское чтение. СПб., 1864, январь. С. 494.  
<sup>354</sup> Письмо архимандрита Гурия к И. Г. Терсинскому о переводе Нового Завета на китайский язык. – Русский архив. СПб., 1894, № 1. С. 97–98.  
<sup>355</sup> Синъичжасо шэнцзин. Священное Писание Нового Завета (新遺照聖經). Пекин, 1864.

- <sup>356</sup> Коростовец И. Русская духовная миссия в Пекине. Исторический очерк. – Русский архив. СПб., 1893, № 9. С. 80.
- <sup>357</sup> См.: Августин (Никитин), архим. С.-Петербургская Духовная Академия и Российская Духовная Миссия в Пекине. Архимандрит Гурий (Карпов), 1814–1882. – Православие на Дальнем Востоке. 275-летие Российской Духовной Миссии в Китае. СПб., 1993. С. 42.
- <sup>358</sup> Фуинъ цзин цзицзе. Евангелие с объяснениями (福音經集解). Пекин, 1884.
- <sup>359</sup> См.: Strandenes T. Principles of Chinese Bible Translation as Expressed in Five Selected Versions of the New Testament and Exemplified by Mt 5:1-12 and Col 1. Stockholm, 1987.
- <sup>360</sup> См.: И.Н.А. Настоящее положение и современная деятельность... С. 382. С. Шерешевский, польский еврей, уроженец Российской империи, получил религиозное иудейское образование, эмигрировав в США, становится христианином, оканчивает семинарию и прибывает в 1859 г. в Шанхай в качестве проповедника американской епископальной церкви, в дальнейшем стал епископом. Используя знание древнееврейского языка, в 1875 г. завершил перевод Ветхого Завета на пекинский диалект. В 1881 году он был парализован. Имея возможность печатать только двумя еще действующими пальцами, он к 1902 г. подготовил свой перевод Библии на упрощенный литературный язык. Этот текст был наиболее распространен в Китае вплоть до 1919 г., когда появился перевод «ххэ». – См.: Чжао Вэйэнь. Цит. соч. С. 23–24; Ло Сюйжун. «Шэнцзин» цзай чжунгогды ибэнь. Переводы Библии в Китае (羅虛榮。《聖經》在中國的譯本). – Цзиньлуун шэньюэчжи (金隆神學志). Нанкин, 1988, № 4. С. 38.
- <sup>361</sup> Сегодня мы располагаем только переводом Евангелия от Матфея – Матефей шэнфунь цзин. От Матфея Святое Благовествование (馬特斐伊聖福音經). Пекин, 1911.
- <sup>362</sup> Китайский благовестник. 1907, № 7–8. С. 9; 1908, № 9–10. С. 2.
- ## Глава IX
- <sup>363</sup> Основан в 1635 году царем Михаилом Федоровичем, находился у Покровской заставы, на Семеновской (ныне Таганской) улице (д.58). (Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 2. СПб., б.г. С. 1830; Паламарчук П. Сорок сороков. Т. 1. М., 1992. С. 312–317.)
- <sup>364</sup> Китайский благовестник. 1916. Вып.7–8. С. 12.
- <sup>365</sup> Там же, с.16–17.

<sup>366</sup> На это указывал архимандрит Палладий (Кафаров) в своем донесении обер-прокурору Синода графу А.П.Толстому. – Палладий, архим. Некоторые соображения по поводу предполагаемого учреждения православной проповеднической миссии в Китае. – Там же. 1915. Вып. 9–12. С. 44.

<sup>367</sup> Алексий (Виноградов), иером. История Библии на Востоке: с обзором метода и условий благоприятных и неблагоприятных ее переводам и распространению. СПб., 1889–1895. Т. 1, вып. 1. С. CCXLVI.

<sup>368</sup> Китайский благовестник. 1916. Вып. 15–16. С. 16–17.

<sup>369</sup> «...новая миссия сознательно поставила своей целью распространение христианской веры в Китае и практически стремилась осуществить свое апостольское призвание...» – Пекинская Духовная Миссия в 1902–1913 годах. – Там же. 1914. Вып. 1–2. С. 11.

<sup>370</sup> Корсаков В.В. В проснувшемся Китае. – Дневник – хроника русской жизни перед русско-японской войной. М., 1911. С. 230.

<sup>371</sup> Симон, архим. Отчет о состоянии Шанхайского отделения духовной миссии за 1916 год. – Китайский благовестник. 1917. Вып. 1–2. С. 6–7.

<sup>372</sup> Корсаков В. В. Цит. соч. С.231.

<sup>373</sup> Китайский благовестник. 1914. Вып. 1–2. С. 11.

<sup>374</sup> Апостол Китая. – Там же. 1913. Вып. 11. С. 10. Примером того, какие требования предъявлялись к будущим насельникам пекинского Успенского монастыря, может служить призыв к русским инокам, приглашавший желающих поступать в братию пекинской обители: «Не смущайся брат тем, что не многоучен ты, что не владеешь искусствами мастерствами, что не обладаешь физической силой, что, наконец, не чувствуешь особой склонности к подвигам поста и молитвы. Хорошо, если и все это будет в тебе, но главное не в этом. Испытай себя в другом. Бескорыстен ли ты, послужен ли, терпелив ли? Не ищешь ли славы мирской, скорого возвышения над братьями своими? Не ищешь ли перемены места, простого развлечения и беспечной жизни? Ревнуешь ли о приведении ко Христу язычников? Полюбил ты их заочно? Если полюбил, если ревнуешь, то легко тебе будет жить здесь, легко прощать некоторые недостатки ближних, легко терпеть одиночество среди людей другого языка и верований». – Там же. 1911. Вып. 5. С. 7.

<sup>375</sup> Корсаков В.В. Цит. соч. С. 209–210.

<sup>376</sup> Там же, с. 149.

<sup>377</sup> Иннокентий, еп. Ответ начальника Пекинской Духовной Миссии Обер-прокурору Святейшего Синода от 8 мая 1915 года. – Китайский благовестник. 1915. Вып. 7–8. С. 30.

<sup>378</sup> Примером могут служить двое сотрудников миссии:

Архимандрит Авраамий [в миру Василий Васильевич Часовников (1864–1918)], сын протоиерея, донской казак, выпускник Новочеркасского духовного училища, слушатель Московского училища зодчества и ваяния; в 1888 году окончил Академию художеств, слушал лекции в Археологическом институте; вернувшись на родину в 1888–1896 годах, преподавал в Новочеркасском атаманском техническом училище; в 1896 году поступил на миссионерские курсы Казанской Духовной Академии, которые и окончил по монгольскому отделению; в 1898 году зачислен в состав пекинской миссии и отправился в Китай; многие годы редактировал журнал «Китайский благовестник», занимался исследованием истории Российской Духовной Миссии; в 1911 году определением Синода уволен за штат по состоянию здоровья; уехав в Россию в 1913–1914 годах, обустраивал Московское подворье миссии, после чего вновь вернулся в Китай, где и скончался в 1918 году. – См.: Пантелеев Д.П. Материалы по истории Российской Духовной Миссии в Китае. – Китайский благовестник. 1938. Вып. 12. С. 25–31; 1911. Вып. 9. С. 29.

Иеромонах Смарагд [в миру Федор Власов (родился в 1870 году)], из крестьян, уроженец Новгородской губернии, окончил народную школу, некоторое время помогал по дому отцу, после чего поступил рабочим на баржу и так добрался до Санкт-Петербурга. Поначалу работал учеником у гравера, потом стал учиться живописи, писал копии с картин в Эрмитаже. Через два года поступил в Школу Императорского Общества поощрения художеств (дошел до 4 класса). По предложению владельца иконной лавки стал писать образа на продажу. В 1902 году присоединился к епископу Иннокентию и, прибыв в Пекин, участвовал в строительстве и росписи храмов миссии. С 1904 года стал вести миссионерскую работу в глубинке в различных православных станах, выучил китайский язык. Принял постриг в 1907 году, рукоположен в иеродиакона, а потом – и в иеромонаха в 1913 году. – Там же. 1914. Вып. 5–6. С. 7.

<sup>379</sup> Личный состав Пекинской Духовной Миссии. Там же. 1914. Вып. 7–8. С. 25–26.

<sup>380</sup> Ча Шицзе. Миньго цзидуцзяоши лунъвэнъцзи. Сборник статей по истории христианства в период Республики (查時傑. 民國基督教史論文集). Тайбэй, 1993. С. 20.

<sup>381</sup> Latourette K.S. A History of Christian Missions in China. Taipei, 1975. P. 724.

<sup>382</sup> Корсаков В.В. Рассказ архимандрита Авраамия о поездке в Маньчжурию и Монголию. Цит. соч. С. 150–151.

<sup>383</sup> *Китайский благовестник*. 1907. Вып. 9–10. С. 1.

<sup>384</sup> Палладий, архим. Цит. соч. С. 37.

<sup>385</sup> Чтения архимандрита Авраамия о Китае. – *Китайский благовестник*. 1914. Вып. 15–16. С. 21.

<sup>386</sup> При годовом бюджете миссии в 32 тыс. руб. Московское подворье давало от 17 до 19 тыс. руб. годового дохода. – См.: ЦИАМ (Центральный исторический архив Москвы), ф. 203, оп. 486, д. 4, л. 30; *Китайский благовестник*. 1913. Вып. 10. С. 4.

<sup>387</sup> «...расширение землевладения и хозяйства миссии тесно связано с развитием миссионерской деятельности», – говорилось в одном из отчетов. – *Китайский благовестник*. 1914. Вып. 1–2. С. 20. Миссия постепенно развивала ряд производств, которые не только делали ее самодостаточной, но и позволяли получать коммерческие доходы. Это были: гальванопластическая мастерская, словолитня, переплетная, живописная мастерская, механическая мастерская, литейная, паровая мельница, свечной завод, мыловарня, пасека, молочная ферма, ткацкая мастерская, промышленное бюро, кирпичный завод. – Отчет о состоянии Пекинской Духовной Миссии в 1915 год. – *Китайский благовестник*. 1916. Вып. 1–2. С. 21. Миссия владела значительными участками земли, причем пригодные для земледелия сдавались в аренду (подробно см.: Сведения о земельных владениях Пекинской Духовной Миссии. Там же. 1914. Вып. 5–6. С. 26–28).

<sup>388</sup> Сожаление начальника миссии по этому поводу было, в частности, выражено в его докладе: «Для истинно верующих русских людей здесь широкое поле деятельности, наилучшая и самая благодарная почва для произрастания духовных плодов, здесь они могут с любовью послужить Христу и пред целым миром засвидетельствовать, как жизненно и сильно учение православия. К сожалению, однако, никто не внимает нашему гласу мольбы, когда мы ходатайствуем о расширении миссии. Как будто никем не сознается, какое огромное значение представляет Китай для православия, и что только усиленное распространение православия в недрах Китая может в будущем спасти Россию от нового грозного монгольского нашествия». – Отчет о состоянии Пекинской Духовной Миссии в прошедшем 1907 году. – *Китайский благовестник*. 1908. Вып. 9–10. С. 3–4.

<sup>389</sup> Там же. 1907. Вып. 5–6. С. 1–2.

<sup>390</sup> Антоний, монах. Корреспонденция из Фынкоу. – Там же. 1907. Вып. 7–8. С. 28.

<sup>391</sup> *Китайский благовестник*. 1914. Вып. 3–4. С. 12.

<sup>392</sup> В миру Сергей Савинов, родился в 1884 году, одиннадцати лет поступил послушником в Чудов монастырь в Москве, через пять лет перешел в Высокопетровский монастырь, с 1902 году жил в Пекине, сначала в качестве иподиакона при епископе Иннокентии, пострижен в мантию в сентябре 1907 года. Там же. 1907. Вып. 5–6. С. 25–26.

<sup>393</sup> Миссионерская деятельность Пекинской Духовной Миссии за 1902–1913 годы. Там же. 1914. Вып. 3–4. С. 14.

<sup>394</sup> Симон, архим. Отчет о миссионерской поездке с 26 по 30 декабря 1907 года. – *Китайский благовестник*. 1908. Вып. 18–19. С. 19.

<sup>395</sup> Там же. 1907. Вып. 5–6. С. 5.

<sup>396</sup> Записка Павла Тань о поездке в город Сянь-ю-сянь в провинции Фу-цзянь. Там же. 1909. Вып. 1. С. 8.

<sup>397</sup> Антоний, иерод. Летняя поездка. – Там же. 1911. Вып. 1. С. 14.

<sup>398</sup> Там же. 1908. Вып. 20. С. 6.

<sup>399</sup> Исключение составляет лишь прачка, крестьянка Акулина Мельникова, пожертвовавшая на устройство Петербургского подворья миссии астрономическую для человека ее рода занятый сумму в размере 3972 руб. 29 коп. – Там же. 1909. Вып. 1. С. 26.

<sup>400</sup> Там же. 1917. Вып. 1–2. С. 9.

<sup>401</sup> Архимандрит Симон. Отчет о поездке в провинцию Ху-бэй для обозрения станов Духовной Миссии. Там же. 1914. Вып. 15–16. С. 30.

<sup>402</sup> Художник Федор Власов, будущий иеромонах Смарагд, писал о своем опыте жизни в глухи: «Вот уж восьмой месяц, как я откомандирован сюда и восьмой месяц не видал ни одной души русского народа; кажется не по мне бы была эта должность – грустная, тяжелая, среди буддизма дикого народа. Я, новоначальный послушник, недавно отстал от мира, где привык к разгульной жизни, а теперь сразу забыт в самую глубь буддизма, не успев получить подготовки. Чувствую, что это дело не мое, это дело монахархевнителя, миссионера. Но, увы!.. миссионеров здесь нет! – Миссионеры все в России, проповедуют среди христиан... при полных удобствах для жизни. Там и карета удобнее, и лошадь хорошая, и пища, и кров, все приличное; а здесь в Китае – вместо кареты – китайская карета и прихотливый мул, верховая езда – осел, главная пища – гаолян да чумиза, ночлег – закопченная фанза; вот все удобства жизни и проповеди. На такую тяжелую жизнь мы, должно быть, никогда не дождемся к нам на помощь дорогих гостей миссионеров из матушки России; должно быть не слышно там, что

здесь у нас жатвы много, а делателей мало!». – Власов Ф. Пасха в глухи Китая. – Там же. 1909. Вып. 7–8. С. 16–17.

<sup>403</sup> Там же. 1908. Вып. 9–10. С. 5.

<sup>404</sup> Архимандрит Симон. Обозрение станов миссии в провинциях Хубэй, Цзян-си и Хэнань в 1912 году. – Там же. 1912. Вып. 7. С. 5.

<sup>405</sup> Тан, Михаил, свящ. Праздник в Юнпинфу. – Там же. 1916. Вып. 1–2. С. 19.

<sup>406</sup> Там же. 1916. Вып. 19–20. С. 8; Симон, архим. Обстановка деятельности православной миссии в провинциях Китая Хэнань и Хубэй. – Там же. 1911. Вып. 8. С. 5.

<sup>407</sup> Тан, Михаил, свящ. Миссионеры туземцы в Китае. – Там же. 1911. Вып. 2. С. 8.

<sup>408</sup> Симон, архим. Цит. соч.

<sup>409</sup> Там же. 1914. Вып. 5–6. С. 11.

<sup>410</sup> Смарагд, иером. На родине Юань-Ши-кай. – Там же. 1913. Вып. 12. С. 28.

<sup>411</sup> Там же. 1909. Вып. 2. С. 29.

<sup>412</sup> Там же. 1908. Вып. 23–24. С. 30.

<sup>413</sup> Симон, архим. Отчет о миссионерской поездке с 26 по 30 декабря 1907 года. – Там же. 1908. Вып. 23–24. С. 31.

<sup>414</sup> Хотя последнее не считалось обязательным. Например, в г. Юнпинфу пров. Чжили был ученик, не посещавший богослужения, поскольку был из протестантской семьи. – Там же. 1908. Вып. 11–12. С. 20.

<sup>415</sup> Симон, архим. Отчет о поездке в провинцию Хэнань для обозрения станов миссии (сентябрь 1914 года). – Там же. 1914. Вып. 17–18. С. 25.

<sup>416</sup> Отчет о состоянии Пекинской Духовной Миссии в 1915 году. – Там же. 1916. Вып. 1–2. С. 21.

<sup>417</sup> Китайский благовестник. 1914. Вып. 5–6. С. 16.

<sup>418</sup> Там же. 1909. Вып. 2. С. 28–29.

<sup>419</sup> Там же. 1911. Вып. 8. С. 3.

<sup>420</sup> Власов Ф. Миссионерский стан в Цзисяне провинции Хэнань. – Там же. 1909. Вып. 1. С. 24.

<sup>421</sup> Там же. 1908. Вып. 20. С. 15; 1908. Вып. 23–24. С. 30.

<sup>422</sup> А-в, С.В. Русская миссия в Китае. – Там же. 1913. Вып. 9. С. 16.

<sup>423</sup> Там же. 1916. Вып. 15–16. С. 26.

<sup>424</sup> Там же. 1917. Вып. 1–2. С. 9.

<sup>425</sup> Миссионерская деятельность Пекинской Духовной Миссии за 1902–1913 годы. – Китайский благовестник. 1914. Вып. 3–4. С. 5.

<sup>426</sup> Георгий Яковлевич Солуданов, в монашестве Евангел (с 1912 года), родился в 1874 году, крестьянин Пензенской губернии, агроном, служил в армии, был вдов, приехал в Китай в 1907 году вместе с сыном, быстро освоил китайский язык и проповедовал. – Там же. 1912. Вып. 4. С. 4.

<sup>427</sup> В монашестве Орентий (с 1912 года), родился в 1886 году, крестьянин Рязанской губернии, кузнец, с юности испытывая склонность к монашеству, поступил в общежительный монастырь в Малоярославце (видимо, Черноостровский Николаевский) Калужской губернии, прибыл в Пекин в 1911 году. – Там же. 1912. Вып. 4. С. 4.

<sup>428</sup> Там же. 1916. Вып. 1–2. С. 22.

## Глава X

<sup>429</sup> Первоначально Петербургское подворье сталкивалось с определенными трудностями, но к 1914 году на нем была выстроена двухэтажная трехпрестольная церковь во имя иконы Казанской Божией Матери на 1500 молящихся. – Китайский благовестник. 1914. Вып. 1–2. С. 5.

<sup>430</sup> Там же. 1916. Вып. 17–18. С. 16.

<sup>431</sup> Там же. 1913. Вып. 10. С. 3.

<sup>432</sup> ЦИАМ, ф. 203, оп. 486, е.х. 2. – Дело о приобретении Пекинской Духовной Миссии усадебного места с постройками в Москве и об открытии на оном подворья, с домовою церковью и служащею братию (далее «Дело...»). Л. 1.

<sup>433</sup> См.: Церковный вестник. 1908, № 14.

<sup>434</sup> «Дело...». Л. 30.

<sup>435</sup> Китайский благовестник. 1913. Вып. 10. С. 4.

<sup>436</sup> Там же.

<sup>437</sup> Там же. 1913. Вып. 12. С. 20.

<sup>438</sup> «Дело...». Л. 9.

<sup>439</sup> «Дело...». Л. 30.

<sup>440</sup> П. Паламарчук называет дату – ноябрь 1913 года, ссылаясь на «Московский листок» от 16 ноября 1913 года и 9 марта 1914 года. – См.: Сорок сороков. Т. 3. Москва, 1995. С. 490–491. В часовне хранились древние образа Нерукотворного Спаса в вызолоченном киоте, Албазинской Божией Матери и Святителя Николая. – См.: Китайский благовестник. 1914. Вып. 21–22. С. 23.

<sup>441</sup> 17 февраля 1914 года отец Авраамий подал прошение митрополиту Макарию по поводу проведения 15 августа, в день Успения Пресвятой Богородицы, однодневного сбора на построение храма при Российской Ду-

ховной Миссии. В результате сбора, проведенного в Московской епархии, Московская Духовная консистория препроводила 2 декабря 1914 года на Петроградское подворье Миссии 47 рублей 70 копеек (ЦИАМ, ф. 203, оп. 698, е.х. 604. Л. 12). Заметим попутно, что столь же малоуспешным оказался и сбор предыдущего 1913 года на сооружение храма-памятника Отечественной войны 1812 года на Петербургском подворье Миссии – 50 руб. 71 коп. (ЦИАМ, ф. 203, оп. 698, е.х. 540. Л. 10).

<sup>442</sup> Отец Авраамий выступал также 23 марта в зале Московского епархиального дома («*Московские ведомости*», 26 марта 1914 года), а также 27 марта в зале Дома духовного ведомства в присутствии митрополита Киевского Флавиана, проявлявшего живейший интерес к делу православной проповеди в Китае. – *Китайский благовестник*. 1914. Вып. 15–16. С. 21.

<sup>443</sup> *Китайский благовестник*. 1914. Вып. 5–6. С. 19.

<sup>444</sup> Вообще же, на подворье в 1914 г. проживали: архимандрит Авраамий, иеромонахи Досифей и Панисий, монах Леонид, послушники Михаил Чубаров и Андрей Соколов («*Дело...*». Л. 31). О китайцах-семинаристах нам известно лишь то, что сообщалось «Китайским благовестником»: для проживания на Московском подворье и последующей учебы в Россию прибыли семинаристы-китайцы. – *Китайский благовестник*. 1914. Вып. 21–22. С. 25.

<sup>445</sup> «*Дело...*». Л. 3.

<sup>446</sup> *Китайский благовестник*. 1914. Вып. 21–22. С. 26.

<sup>447</sup> «*Дело...*». Л. 8.

<sup>448</sup> «*Дело...*». Л. 12 об.

<sup>449</sup> Она и в дальнейшем продолжала оказывать помощь подворью. В марте 1915 года А.И. Новицкая пожертвовала на построение семинарии для китайцев в Москве 5000 рублей закладных листов Нижегородско-Самарского земельного банка. В связи с этим по представлению епископа Иннокентия Святейший Синод благословил ее «за оказанные... особые услуги по духовному ведомству, святою иконою Всемилостивого Спаса при грамоте». – *Китайский благовестник*. 1915. Вып. 9–12. С. 59–60.

<sup>450</sup> *Китайский благовестник*. 1914. Вып. 21–22. С. 25.

<sup>451</sup> «*Дело...*». Л. 31.

<sup>452</sup> «*Дело...*». Л. 30 об.

<sup>453</sup> «*Дело...*». Л. 30.

<sup>454</sup> *Китайский благовестник*. 1916. Вып. 15–16. С. 13.

<sup>455</sup> Там же. 1914. Вып. 21–22. С. 23.

<sup>456</sup> Паламарчук П. Цит. соч. Т. 3. С. 491.

<sup>457</sup> ЦГАМО, ф. 66, оп. 18, е.х. 48. Л. 10 об.

<sup>458</sup> Вот пример такого документа:

«№ 131, 5 февраля 1920.

Мандат.

Настоящим организационно-учетное отделение Отдела Юстиции М.С.Р. и К.Д. уполномочивает своего сотрудника тов. Абрамова производить описи церковного имущества, запечатать и брать ключи от помещений всех домовых церквей гор. Москвы»

(ЦГАМО, ф. 66, оп. 18, е.х. 72. Л. 23).

<sup>459</sup> ЦГАМО, ф. 66, оп. 18, е.х. 72. Л. 252.

<sup>460</sup> ЦГАМО, ф. 66, оп. 18, е.х. 286. Л. 237.

<sup>461</sup> ЦГАМО, ф. 66, оп. 18, е.х. 286. Л. 2, 6, 236а, 237.

<sup>462</sup> «23 января 1923 года

№ 227

Зав. Мосфинотделом

Отдел Управления Московского совета сообщает, что ликвидированное Пекинское Подворье (Покровка д. 30) передается Вам для использования под склад религиозных культов ликвидируемых домовых церквей.

Просьба акт приема помещения и предметов культа препроводить в 4-е Отделение Отдела Управления.

Пом. Нач. Отд. Управления по гражданской части

Левитин

Пропер

Нач. 4-го Отделения:

(Банкин)»

(ЦГАМО, ф. 66, оп. 18, е.х. 282. Л. 37).

<sup>463</sup> Паламарчук П. Цит. соч. Т. 3. С. 491.

## Приложения

### № 1

Публикации секты Уитнесса Ли, предлагаемые вниманию читателей, представляют собой брошюры с разными объемами страниц и тиражей. У некоторых книжек указаны число экземпляров, место и год издания, у других они отсутствуют.

#### А. Искаженный текст Священного Писания

*Восстановительный перевод Нового Завета.* Изд. Служение «Живой поток». Анахайм (напечатано в Белоруссии, по всей видимости в типографии «ПИКОРП», Минск, ул. Жодинская 18, где ранее в 1998 году был, например, напечатан «восстановительный перевод» Послания к Евреям тиражом 300 экз.), 1998. 458 с., 700 000 экз.

#### Б. Произведения Уитнесса Ли

1. Автобиография человека в духе. 1994 – 97 с., 1500 экз.
2. Апостольское учение. 1993 – 152 с., 25 000 экз.
3. Библия. [1995?] – 22 с., 5000 экз.
4. Бог воскресения. [1995?] – 22 с., 5000 экз.
5. Бог есть. [1995?] – 21 с., 5000 экз.
6. Бог сокровенный. [1995?] – 23 с., 5000 экз.
- Божественное говорение. 1994 – 74 с., 1500 экз.
- Божественное домостроительство. 1993 – 164 с., 1300 экз.
  1. Божественное домостроительство. 1995. 164 с.
  2. Божественное раздаяние для божественного домостроительства. 56 с.
  3. Божественный поток. 1995 – 24 с., 1500 экз.
  4. Божий замысел в отношении церкви. 32 с.
  5. Божий путь в жизни. 1995 – 53 с., 1500 экз.
  6. Божье высокое призвание. – 60 с.
  7. Божье новозаветное домостроительство. 1995. Т. 1, 2. 531 с., 1500 экз.

8. Божье новозаветное домостроительство. Есть переиздание объемом 552 с.
9. Быть отчаянными и жить исключительно для Евангелия. 1993. 64 с.
10. Видение церкви. [1995?] – 16 с., 5000 экз.
11. Воплощение, включение и усиление. 56 с.
12. Вочман Ни – провидец божественного откровения в нынешнем веке. 408 с.
13. Время с Господом. М. «ЭКОМ». – 18 с., 3000 экз.
14. Все возрасты для Господнего свидетельства. 1993.
15. Всеобъемлемость и неограниченность Христа. 96 с.
16. Всеобъемлющий Дух Христа. 32 с.
17. Всеобъемлющий Христос. 1993. 256 с., 1300 экз.
18. Всеобъемлющий Христос. 1995. 264 с.
19. Встречаться, чтобы говорить Слово Божье. 80 с.
20. Говорение стихотворных произведений на церковных собраниях для органического созидания церкви как Тела Христова. 1993. 32 с.
21. Дальнейшие беседы о переживании божественного духа и человеческого духа. 1995. 64 с.
22. Дальнейшие беседы о переживании Христа как жизни. [1995?]. 64 с.
23. Дальнейший свет о созидании тела Христова. 96 с.
24. Две величайшие молитвы апостола Павла. 64 с.
25. Движение Бога в человеке. 152 с.
26. Дерево жизни. 1993. 184 с.
27. Десять великих, решающих «единиц» для созидания Тела Христова. 80 с.
28. Домостроительство Божие. А/О Издательская группа «Прогресс», 1992 312 с., 100 000 экз. Есть и переиздание на 320 страниц.
29. Домостроительство и раздаяние Бога. 1993 128 с.
30. Драгоценная кровь Христова. М., «ЭКОМ».
31. Дух с нашим духом. 1995. 170 с., 1500 экз.
32. Жизнеизучение Послания к Евреям. Т. 1–4. 936 с.
33. Жизнеизучение Послания к Римлянам. 1995. Т. 1–4. 818 с., 1500 экз.
34. Жизнеизучение Бытия. 1995, Т. 1–7. 2076 с., 1500 экз.
35. Жизнеизучение Второго послания к Коринфянам. Т. 1–2. 640 с.
36. Жизнеизучение Евангелия от Иоанна. Т. 1–4. 752 с.
37. Жизнеизучение Откровения. Т. 1–4. 900 с.
38. Жизнеизучение Первого и Второго послания к Фессалоникийцам. 336 с.
39. Жизнеизучение Первого послания Иоанна. Т. 1. 264 с.

40. Жизнеизучение Первого послания к Коринфянам. Т. 1–3. 792 с.
41. Жизнеизучение Посланий к Тимофею, Титу и Филимону. 328 с.
42. Жизнеизучение Послания к Галатам. Т. 1–2. 532 с.
43. Жизнеизучение Послания к Колоссянам. Т. 1–3. 752 с.
44. Жизнеизучение Послания к Римлянам. Т. 1–4. 880 с.
45. Жизнеизучение Послания к Филиппийцам. Т. 1–3. 688 с.
46. Жизнеизучение Послания к Эфесянам. Т. 1–3. 1064 с.
47. Жизненные группы. 1998. 176 с., 1500 экз. Напечатано в типографии «Коллектора библейской книги».
48. Жизнь в Божественной Троице и с Божественной Троицей. 1995. 156 с., 1500 экз.
49. Жизнь и создание, описанные в книге «Песни Песней Соломона». [1995?]. 190 с., 1500 экз.
50. Житие Богочеловека. 208 с.
51. Житие, необходимое для созидания собраний малых групп. 1994. 136 с.
52. Закон и благодать Бога в Его домостроительстве. 96 с.
53. Знание жизни. 352 с.
54. Знать, что ты спасен. [1995?]. 12 с., 5000 экз.
55. Исполнение Божьего замысла посредством роста Христа в нас. 104 с.
56. Истина о Троице. 56 с.
57. История Бога в Его союзе с человеком. 208 с.
58. Итог раздаяния приготовленной Троицы и передача превознесенного Христа. 128 с.
59. Каждый говорит слово Божье. 1994. 80 с.
60. Как быть соработником и старейшиной и как исполнять их обязанности. 120 с.
61. Как на практике осуществлять Господне восстановление сегодня. 64 с.
62. Как наслаждаться Господом в духе. 1995. 64 с.
63. Как начать нормальную христианскую жизнь. 82 с., 4000 экз.
64. Как начать свою жизненную группу.
65. Как осуществлять на практике нынешнее движение Господа. 176 с.
66. Как созидается церковь. М., «ЭКОМ». 24 с., 3000 экз.
67. Ключ к переживанию Христа – человеческий дух. М., «ЭКОМ». 20 с., 3000 экз.
68. Ключевое откровение жизни в Писании. 1993. 176 с., 1500 экз.
69. Ключевое откровение жизни в Писании. 1995. 176 с.
70. Ключевые положения в отношении домашних собраний. 104 с.
71. Крещение в Святом Духе. 1994. 32 с., 1500 экз.
72. Кристаллизация Послания к Римлянам. Т. 1–2. 368 с.
73. Молитва века. 1995. 52 с., 1500 экз.
74. Молитвенное служение церкви. 1997. 107 с., 1500 экз.
75. Молитвочтение Слова Божьего. 1993. 18 с., 3000 экз.
76. Населяющий Христос. 1995. 92 с., 1500 экз.
77. Населяющий Христос по канонам Нового Завета. 176 с.
78. Наслаждение Христом. 56 с.
79. Наш человеческий дух. 1993. 92 с., 1500 экз.
80. Наш человеческий дух. 1995. 96 с.
81. Новозаветные священники благовестия. 160 с.
82. Новый путь Господа и Его служение сегодня. 24 с.
83. Новый путь для достижения прироста и распространения церкви. 80 с.
84. Нынешнее продвижение Господнего восстановления. 112 с.
85. О домашних собраниях. 80 с.
86. О личности Христа. 1993, 1997. 47 с.
87. О Триедином Боге. 32 с.
88. Обновляться день за днем. 1993. 40 с.
89. Обучение и практика по жизненным группам. 1999. 129 с., 1500 экз.
90. Общение о настоятельной необходимости в жизненных группах. 328 с.
91. Опыт жизни. 1994. Т. 1–2. 456 с.
92. Органическая практика нового пути. 96 с.
93. Органический аспект Божьего спасения. 100 с.
94. Органический союз во взаимоотношении Бога и человека. 112 с.
95. Органическое созидание церкви как Тела Христова. 96 с.
96. Основное откровение в Священном Писании. 1993. 160 с.
97. Основные уроки жизни. 1993. 192 с., 1500 экз.
98. Основные уроки жизни. 1995. 192 с.
99. Откровение Триединого Бога и Его движение. 136 с.
100. Пасха. 1993. 64 с.
101. Переживание и рост в жизни. 1995. 274 с., 1500 экз.
102. Переживание Христа. 264 с.
103. Переживание Христа как жизни для созидания церкви. 176 с.
104. Переживание Христа как приношений для церковных собраний. 200 с.
105. Плоть и дух. 76 с.

106. Познание Слова Божьего. 199. 592 с., 1500 экз.
107. Посвящение. 1995, 1997. 28 с.
108. Посвящение. М., «ЭКОМ». 22 с., 3000 экз.
109. Практика групповых собраний. 1993. 83 с., 25 000 экз.
110. Практика пророчествования. 1993, 1995. 58 с., 1500 экз.
111. Практическое наслаждение Христом. 1995. 56 с.
112. Превосходящий дар для созидания церкви. 1994. 104 с.
113. Призывание имени Господа. [1995?]. 14 с., 3000 экз.
114. Применение и практика Богом предписанного пути. 384 с.
115. Принцип назорейства. [1995?]. 20 с., 5000 экз.
116. Продвижение Господнего восстановления сегодня. 224 с.
117. Пророчество на церковных собраниях для органического сози-  
дания церкви как Тела Христова. 1995. 70 с., 1500 экз.
118. Простой способ соприкоснуться с Господом. [1995?]. 16 с., 3000 экз.
119. Расти ростом Божиим.
120. Руководящее и управляющее видение в Библии. 96 с.
121. Святое слово для утреннего оживления. Изучение-  
кристаллизация Послания к Евреям. 1995. Т. 5–8. 320 с.
122. Святое слово для утреннего оживления. Второе послание к Ко-  
ринфянам.. 96 с.
123. Святое слово для утреннего оживления. Евангелие от Иоанна.. 184 с.
124. Святое слово для утреннего оживления. Изучение-кристал-  
лизация 1 и 2 Посланий к Коринфянам. Т.1–2. 160 с.
125. Святое слово для утреннего оживления. Изучение-кристал-  
лизация божественности Христа. Т. 1–2. 160 с.
126. Святое слово для утреннего оживления. Изучение-кристал-  
лизация Евангелия по Иоанну. 92 с.
127. Святое слово для утреннего оживления. Изучение-кристаллизация законченного Божьего спасения в Послании к Римлянам. 80 с.
128. Святое слово для утреннего оживления. Изучение-кристал-  
лизация Откровения. Т. 1–4. 312 с.
129. Святое слово для утреннего оживления. Изучение-кристал-  
лизация Послания к Евреям. Т. 1–4. 320 с.
130. Святое слово для утреннего оживления. Изучение-кристал-  
лизация человечества Христа. 88 с.
131. Святое слово для утреннего оживления. Ключевое содержание  
Божьего новозаветного служения. Т. 1–3. 294 с.

132. Святое слово для утреннего оживления. Материальные пожерт-  
вования и сегодняшнее движение Господа. Т. 1–2. 112 с.
133. Святое слово для утреннего оживления. Новый Иерусалим – вы-  
сочайшая точка жизни и работы апостолов. 88 с.
134. Святое слово для утреннего оживления. Первое и Второе посла-  
ние к Фессалоникицам. Т. 1, 2. 128 с.
135. Святое слово для утреннего оживления. Первое послание к Ко-  
ринфянам. 136 с.
136. Святое слово для утреннего оживления. Первое послание к Тимо-  
фею. 96 с.
137. Святое слово для утреннего оживления. Послания к Титу и Фи-  
лимону. 80 с.
138. Святое слово для утреннего оживления. Второе послание к Ти-  
мофею. 80 с.
139. Святое слово для утреннего оживления. Переживание Божьего  
органического спасения равно царствованию в жизни Христа. 88 с.
140. Святое слово для утреннего оживления. Послание к Ефесянам.  
Т. 1–3. 272 с.
141. Святое слово для утреннего оживления. Послание к Колоссянам.  
Т. 1–2. 112 с.
142. Святое слово для утреннего оживления. Послание к Римлянам. 136 с.
143. Святое слово для утреннего оживления. Послание к Филиппий-  
цам. Т. 1–2. 136 с.
144. Святое слово для утреннего оживления. Три скии. 96 с.
145. Святое слово для утреннего оживления. Ходатайство. 104 с.
146. Священство, 1994.
147. Секрет опытного познания Христа. 128 с.
148. Семь важных жизненных практик для новых верующих. 1995. 58 с.,  
4000 экз.
149. Семь тайн в первом послании Иоанна. 1995. 96 с., 1500 экз.
150. Слово любви к соработникам, старейшинам, тем, кто любит и  
ищет Господа. 88 с.
151. Служение в координации.
152. Служение Нового Завета и учение и общение апостолов. 40 с.
153. Служение новозаветных священников благовестия. 64 с.
154. Служить в духе, чтобы преподносить людям Христа.
155. Смысл человеческой жизни. [1995?]. 22 с., 5000 экз.
156. Собрание Господней трапезы. 1993, 1995. 56 с., 1500 экз.

157. Собрание Господней трапезы. 1995.
158. Совершенствование святых и созидание Тела Христова. 64 с.
159. Созидание тела Христова. 1993. 80 с.
160. Сообразование в образ сына Бога. 1993. 32 с.
161. Сообщения, подготавливающие распространение Евангелия. 1994. 80 с.
162. Сообщения для созидания новых верующих. Т. 1. 328 с.
163. Состав и созидание Тела Христова. 136 с.
164. Триединый Бог: свидетельство нашей веры и переживания. [1995?]. 32 с., 3000 экз.
165. Триединый Бог-жизнь для трехчастного человека. [1995?]. 102 с., 1300 экз.
166. Увеличение Христа.
167. Уверенность в спасении, надежность и радость спасения. М., «ЭКОМ».
168. Упражнение духа. 1995. 72 с.
169. Уроки жизни. М., «Живой поток». 320 с.
170. Уроки истины. 1994. Т. 1–4. 664 с., 1500 экз.
171. Уроки новой жизни. Т. 1–2. 96 с.
172. Учение апостолов и новозаветное руководство. 48 с.
173. Характер. Анахайм, «Живой поток», 1999. 88 с.
174. Христово искупление и спасение. [1995?]. 24 с., 5000 экз.
175. Христос есть Бог. 1995. 32 с., 5000 экз.
176. Христос есть Дух и жизнь. [1995?]
177. Христос как выражение церкви и церковь как выражение Христа. 72 с.
178. Христос, раскрытый в Новом Завете. 1994. 72 с.
179. Христос – наша доля. 1994. 52 с.
180. Центральная мысль Бога.
181. Центральность и универсальность Христа. 1995. 68 с., 1500 экз.
182. Части человека. 1994. 48 с.
183. Человек и два дерева. 1995, 1997. 26 с.
184. Человек и два дерева. М., «ЭКОМ». 20 с., 2000 экз.
185. Четыре главных шага Христа. 48 с.
186. Юбилей. 72 с.

### В. Произведения Вочмана Ни

1. Бездна бездну призывает [1995?].
2. Божий замысел и Божий отдых [1995?].

3. Два принципа поведения [1995?].
4. Два принципа поведения. М., «ЭКОМ».
5. Духовный человек. Т. 1–2. 576 с.
6. Евангелие Бога. 1994. Т. 1–3. 584 с.
7. Жизнь жертвенника и шатра [1995?].
8. Нормальная жизнь христианина. М., «Внешторгиздат». 288 с.
9. Нормальная христианская вера. 272 с.
10. Нормальная христианская вера. Т. 1–4. 296 с.
11. Славная церковь. 1993, 1995. 192 с.
12. Сокровище в глиняных сосудах. 1995, 1997.
13. Тайна Христа. 88 с.

### Г. Периодика

Журнал «Поток» издается на русском языке с июля 1996 года. Первоначально на журнале было написано, что он напечатан в США. Официальная регистрация сектантского журнала в Министерстве РФ по делам печати состоялась лишь в сентябре 2000 года. Тираж «Потока», который печатался в типографии ООО «Полимаг», составлял 55 000 экз. Очевидно, что после смерти Уитнесса Ли у секты возникли финансовые проблемы. Сведения о регистрации содержатся в апрельском 2000-го года номере журнала «Поток», который начали распространять в начале 2001 года. Распространители – «Коллектор библейской книги» и «Рема, Инк.», находящиеся в Москве.

### Д. Прочее:

1. Гимны. № 1–240. 304 с.
2. Гимны. Приложение 1. № 190–240. 88 с.
3. Гимны. Приложение 2. № 241–300. 88 с.
4. Детские песни. 96 с.
5. Листовки под названием: «Бог»; «Божественный Дух»; «Вечная жизнь»; «Дух в век откровения»; «Дух прославленного Иисуса»; «Наша вера»; «Наше евангелие»; «Наше поручение»; «Наши собрания»; «Составной Дух»; «Христос Господь»; «Христос Спаситель»; «Христос Сын».
6. Лозунги конференций и обучений, 1994–1997.
7. Модализм, троебожие или чистое откровение о Триедином Боге согласно Библии. – 48 с.
8. Семь чудес Библии. – 144 с.
9. Тайна человеческой жизни.

**10. Учебник. Т. 1–4, 6. 1084 с.**

Первоначально издания секты делались в Москве Издательско-полиграфическим объединением «Полигран» для миссионерского издательства «Живой поток» (Living Stream Ministry, 1853 W.Ball Road, CA 92804 USA; P.O.Box 2121, Anaheim, CA, 92814 USA). В дальнейшем ЦДС стала пользоваться услугами и других типографий. Приведенные весьма неполные данные о публикациях почерпнуты из каталога «Коллектора библейской книги» и «Рема, Инк.», базы данных Российской книжной палаты и *Книжного обозрения*. Следует учитывать, что многие публикации уже издавались несколько раз. Приведенный список не претендует на полноту информации об издательской деятельности секты, а лишь дает примерное представление о ее масштабах.

**№ 2**

**Краткий список специфических терминов, используемых сектой «Церковь дома собраний»**

*Улавливание потока, исходящего от трона* (*catching the flow from the throne*) – имеется в виду получение божественной жизненной силы, происходящей от престола Божьего и уготованной только для сектантов.

*Заявка на территорию* (*claiming the ground*) – создание поместных церквей в новых городах или вузах.

*Братство* (*fellowship*) – практика разнообразного совместного времязнепровождения сектантов.

*Приготовленный Троичный Бог* (*processed Triune God*) – Бог был Отцом, потом став человеком, Он стал Сыном. После смерти, погребения и воскресения – Животворящим Духом. Как Дух Он вошел в дух человека (модализм).

Апостол – Уитнесс Ли рассматривается как апостол нашего века (согласно доктрине секты у каждого века свой единственный апостол). Ли считал себя апостолом Павлом сегодня.

Блуждающие звезды – внешние, а также те, кто учит противно учению секты.

Богочеловек – Иисус Христос, в котором, по мнению Ли, Божественная и человеческая природа оказались смешанными.

Богочеловеки – члены секты, которые, уверовав, получили спасение и «смешались» с Богом.

Божие домостроительство (икономия) – цель Бога в том, чтобы, по неграмотной русской терминологии секты, «раздавать себя» в людей, свое творение. Святой Дух сообщает божественность человеческому существу.

Божье восстановление – обозначает движение и деятельность Бога, направленные на восстановление веры и дел в соответствии с Писанием, которые якобы были забыты в течение веков. Местная церковь таким образом готовит мир к Страшному суду.

Братья – члены ЦДС.

Вавилон – этим термином описывается современное состояние разделенного христианства. Считается, что все церкви и деноминации вышли из подчинения у Бога, предались разврату и в них нет спасения.

Ведущие братья – старейшины и братья, ответственные за жизнедеятельность секты в конкретной местности.

ВНЗ – «восстановительный» перевод Нового Завета. Изуродованный текст Писания, снабженный обильными комментариями Уитнесса Ли. Впервые издан в 1985 году.

Возрастание в саду – состоянис «духовного созревания» в рядах ЦДС ради спасения.

Всеобъемлющий Христос (*all-inclusive Christ*) – Христос понимается как Отец, Сын, Дух Святой, Господь, Священник, Царь, воздух, хлеб, одежда, пища и питие, жизнь, свет, жилье, вода, все сущее и пр.

Гостеприимство – практика приема в своих домах членов секты, приезжающих из других городов для участия в религиозных мероприятиях.

Дух Животворящий – по мнению Ли, воскресший Христос явился в ипостаси Духа Святого и поселился в верующих.

Единый-новый-человек – церковь как коллективное Тело Христа – это новый человек, призванный воплотить Божественный замысел спасения.

Жизнеизучение – эзекиетические выступления Ли, касающиеся различных книг Библии, являющиеся одними из основных учебных материалов секты.

Заместители Божественной власти – описание роли Ли и старейшин секты в отношении рядовых членов.

Золотой слиток – образное название ВНЗ.

Карантин – практика решительного отдаления от всех, кто предал секту или критикует ее.

Малое стадо – название, данное внешними секте Вочмана Ни в Китае в 1930–1950-е годы. Так же назывался и их сборник гимнов.

Марши благовестия – массовые шествия сектантов в городах с целью привлечения сторонников.

Местная (поместная) церковь – название секты, данное внешними.

**Миграция** – в 1962 году началось распространение ЦДС из Лос-Анджелеса по всем США – семьи переселяются на новое место на постоянное место жительства и начинают создавать секту.

**Молитвочтение** – практика выкрикивания цитат из Священного Писания, гимнов, текстов самого Ли. Одни кричат, другие вторят – аминь, аллилуйя, Иисус Господь и пр.

**Новый Иерусалим** – Царство Божие, в котором живут сектанты, соединившиеся с Богом.

**Одежда благовестия** – яркие одежды, украшенные лозунгами и цитатами, используемые во время маршей благовестия.

**Оракул** – Уитнесса Ли считают голосом Божиим.

**Ответственные братья** – синоним термина ведущие братья.

**Первые плоды** – те сектанты, которые будут вознесены до Второго Пришествия, поскольку они достигли «христианской зрелости». Еще их называют победителями.

**Победитель** – «духовно совершенные» сектанты, которые будут вознесены на небо до Страшного суда. Остальные – по частям в последующий период времени.

**Постоянно занятые** – работники секты, которые отказываются от своей работы ради того, чтобы все время посвятить делам ЦДС.

**Похоронен (buried)** – относится к акту крещения в смысле соединения Бога и человека, что требует от человека полной самоотдачи, в том числе ухода из неверующей семьи.

**Призывание имени Божьего** – практикуется для достижения спасения через бесконечные выкрики (при этом можно не иметь представления о вероучении). Этим можно заниматься часами.

**Противники** – те, кто выступает с критикой ЦДС: сектанты и бывшие сектанты, родители, потерявшие в секте детей, исследователи культов, журналисты. Верных призывают избегать контактов с такими людьми.

**Профессиональные студенты** – сектанты, поступающие на учебу для того, чтобы вербовать студентов.

**Пустыня** – место пребывания тех, кто за пределами секты.

**Свидетельство** – практика участия в еженедельных собраниях, когда положено вставать и делиться впечатлениями о мудрости Ли и правильности его учения. Существенные отклонения от текстов Ли не поощряются.

**Святые** – члены секты.

**Сестры** – женская часть общины.

**Сияющие звезды** – сектанты, зарекомендовавшие себя как верные приверженцы организации и ее учения.

**Служение** – подразумевает всю печатную и аудиопродукцию Ли, а также его проповедничество. Центром является Анахайм в Калифорнии, откуда направляется деятельность секты во всем мире.

**Смешанность** – когда сектант уверовал, то считает себя спасенным через соединение в его существе человечества и Божества. Еще одно значение – обозначает нарастающую преисполненность сектанта Святым Духом.

**Сожжение** – уничтожаются вещи, которые с точки зрения секты являются неблагочестивыми: одежда, книги, музыкальные инструменты, картины, звукозаписи, теле- и радиоаппаратура.

**Стук в дверь** – практика обхода оконотка с целью настойчивой пропаганды идей секты и привлечения новых членов. Используется брошюра «Тайна человеческой жизни». Желающим предлагают немедленно перекреститься.

**«Тайна человеческой жизни»** – название брошюры, используемой сектой для вербовки новых членов. Переведена на 35 языков. Под названием «Смысл человеческой жизни» опубликована в качестве приложения к русскому изданию ВНЗ.

**Тестирование** – во время учебных занятий содержание выступления или статьи Ли многократно повторяется разными людьми, в результате чего большинство запоминает тексты наизусть как непреходящую истину.

**Типология** – всякое упоминание в Библии имеет скрытый смысл, который только Ли может открыть своим последователям.

**Трапеза Господня** – пародия на евхаристию: утреннее собрание сектантов в воскресенье, когда раздается хлеб и вино, много кричат, поют и занимаются молитвочтением.

**Трапеза любви** – угощение для членов секты и для перспективных сектантов. Часто организуется во время пикников или в ходе конференций и учебных курсов секты.

**Трехчастный человек** – вслед за Ни, Ли учит, что человек состоит из тела, души и духа.

**Труды** – имеется в виду проповедническая деятельность полностью занятых старейшин секты. Включает периоды интенсивной тренировки для сектантов, продолжающейся от нескольких месяцев до года и более.

**Уплата цены** – отдавать всего себя Христу, секте и внутрисектантской жизни. Необходимо приносить жертвы, связанные с работой, семьей, друзьями, личными интересами и образом жизни.

Утреннее оживление (morning watch) – коллективная утренняя молитва, чтение и пение. Существует специальная литература, призванная помочь в проведении таких собраний.

Христиане на территории вуза – наиболее распространенное в США название внешних организаций, используемых сектой для проникновения в студенческую среду.

Христианство – любые организованные христиане, не относящиеся к секте Ли.

Церковная жизнь – духовная жизнь в соответствии с инструкциями Уитнесса Ли, а также общение и взаимопомощь внутри секты.

## Библиография

### Материалы архивов

ЦГАМО (Центральный Государственный архив Московской области) ф. 66, оп. 18, е.х. 282.

ЦГАМО ф. 66, оп. 18, е.х. 286.

ЦГАМО ф. 66, оп. 18, е.х. 48.

ЦГАМО ф. 66, оп. 18, е.х. 72.

ЦИАМ (Центральный исторический архив Москвы) ф. 203, оп. 486.

ЦИАМ ф. 203, оп. 486, е.х. 2 – Дело о приобретении Пекинской Духовной Миссии усадебного места с постройками в Москве и об открытии на оном подворья, с домовою церковью и служащею братию.

ЦИАМ ф. 203, оп. 698, е.х. 540.

ЦИАМ ф. 203, оп. 698, е.х. 604.

### Тексты китайских сект

Восстановительный перевод Нового Завета. Изд. Служение «Живой поток». Анахайм–Минск, 1998.

Вочман Ни. Духовный человек. Т. 1. Чикаго, 1984; Т. 2. Анахайм, 1998.

Вочман Ни. Молитвенное служение церкви. Анахайм, 1997.

Вочман Ни. Нормальная жизнь христианина. Изд. 3-е. М., 1993.

Вочман Ни. Нормальная христианская вера. Анахайм, 1998.

Вочман Ни. Славная церковь. Анахайм, 1995.

Ли Хунчжи. Фалунь дафа. М., Изд-во Российского университета дружбы народов, 1999.

Ли Хунчжи. Чжуань фалунь. Великий закон Будды фалунь. М., Изд-во Российского университета дружбы народов, 1998.

Уитнесс Ли. Божественное говорение. Анахайм, 1994.

Уитнесс Ли. Видение церкви. Изд. 4-е. М., 1993.

Уитнесс Ли. Домостроительство Божие. Изд. 5-е. Анахайм, 1985.

Уитнесс Ли. Жизненные группы. Анахайм, 1998.

Уитнесс Ли. Знание жизни. Изд. 5-е. Анахайм, 1985.

Уитнесс Ли. Как созидается церковь. Изд. 4-е. М., 1993.

Уитнесс Ли. Молитва века. Анахайм, 1995.

Утреннее оживление (morning watch) – коллективная утренняя молитва, чтение и пение. Существует специальная литература, призванная помочь в проведении таких собраний.

Христиане на территории вуза – наиболее распространенное в США название внешних организаций, используемых сектой для проникновения в студенческую среду.

Христианство – любые организованные христиане, не относящиеся к секте Ли.

Церковная жизнь – духовная жизнь в соответствии с инструкциями Уитнесса Ли, а также общение и взаимопомощь внутри секты.

## Библиография

### Материалы архивов

ЦГАМО (Центральный Государственный архив Московской области)  
ф. 66, оп. 18, е.х. 282.

ЦГАМО ф. 66, оп. 18, е.х. 286.

ЦГАМО ф. 66, оп. 18, е.х. 48.

ЦГАМО ф. 66, оп. 18, е.х. 72.

ЦИАМ (Центральный исторический архив Москвы) ф. 203, оп. 486.

ЦИАМ ф. 203, оп. 486, е.х. 2 – Дело о приобретении Пекинской Духовной Миссии усадебного места с постройками в Москве и об открытии на оном подворья, с домовою церковью и служащею братией.

ЦИАМ ф. 203, оп. 698, е.х. 540.

ЦИАМ ф. 203, оп. 698, е.х. 604.

### Тексты китайских сект

Восстановительный перевод Нового Завета. Изд. Служение «Живой поток». Анахайм–Минск, 1998.

Вочман Ни. Духовный человек. Т. 1. Чикаго, 1984; Т. 2. Анахайм, 1998.

Вочман Ни. Молитвенное служение церкви. Анахайм, 1997.

Вочман Ни. Нормальная жизнь христианина. Изд. 3-е. М., 1993.

Вочман Ни. Нормальная христианская вера. Анахайм, 1998.

Вочман Ни. Славная церковь. Анахайм, 1995.

Ли Хунчжи. Фалунь дафа. М., Изд-во Российского университета дружбы народов, 1999.

Ли Хунчжи. Чжуань фалунь. Великий закон Будды фалунь. М., Изд-во Российского университета дружбы народов, 1998.

Уитнесс Ли. Божественное говорение. Анахайм, 1994.

Уитнесс Ли. Видение церкви. Изд. 4-е. М., 1993.

Уитнесс Ли. Домостроительство Божие. Изд. 5-е. Анахайм, 1985.

Уитнесс Ли. Жизненные группы. Анахайм, 1998.

Уитнесс Ли. Знание жизни. Изд. 5-е. Анахайм, 1985.

Уитнесс Ли. Как созидается церковь. Изд. 4-е. М., 1993.

Уитнесс Ли. Молитва века. Анахайм, 1995.

- Уитнесс Ли. Молитвочтение Слова. Изд. 4-е. М., 1993.
- Уитнесс Ли. Новозаветные священники благовестия. Анахайм, 1998.
- Уитнесс Ли. О личности Христа. Изд. 2-е. Анахайм, 1997.
- Уитнесс Ли. О Триедином Боге – Отце, Сыне и Духе. М., 1992.
- Уитнесс Ли. Плоть и дух. Анахайм, 1996.
- Уитнесс Ли. Практика групповых собраний. Анахайм, 1993.
- Уитнесс Ли. Практика пророчествования. Анахайм, 1995.
- Уитнесс Ли. Призывание имени Господа. Изд. 4-е. М., 1993.
- Уитнесс Ли. Секрет опытного познания Христа. Изд. 1-е. М., 1993.
- Уитнесс Ли. Славная церковь. Анахайм, 1995.
- Уитнесс Ли. Упражнение духа. Анахайм, 1995.
- Уитнесс Ли. Характер. Анахайм, 1999.
- Уитнесс Ли. Человек и два дерева. Анахайм, 1997.
- Ю/ Эндрю. Тайна человеческой жизни. Анахайм, 1995.
- Blending Conference Messages Concerning the Lord's Recovery and Our Present Need. Anaheim, 1993.
- The Present Situation of the Churches in the Recovery Throughout the World. Anaheim, 1990.
- Watchman Nee. The Orthodoxy of the Church. Anaheim, 1975.
- Witness Lee. Christ and the Church Typified in the Psalms. Anaheim, 1972.
- Witness Lee. Christ Versus Religion. Anaheim, 1971.
- Witness Lee. Preaching the Gospel on the College Campuses. Anaheim, 1989.
- Witness Lee. Prophesying in the Church Meetings for the Organic Building Up of the Church and Body of Christ. Anaheim, California, 1989.
- Witness Lee. The Clear Scriptural Revelation Concerning the True God. Anaheim, n.d.
- Witness Lee. The Economy of God. Los Angeles, 1968.
- Witness Lee. The Four Major Steps of Christ. Los Angeles, 1969.
- Witness Lee. The God-Ordained Way and the Eldership. Anaheim, 1991.
- Witness Lee. The Home Meetings. The Unique Way for the Increase and the Building up of the Church. Anaheim, 1986.
- Witness Lee. The Knowledge of Life. Los Angeles, 1973.
- Witness Lee. The Lord's Table Meeting for the Remembrance of the Lord and the Worship of the Father. Anaheim, 1990.
- Witness Lee. The Parts of Man. Los Angeles, n.d.
- Witness Lee. The Perfecting of the Saints and the Build-up of the Body of Christ. Anaheim, 1989.
- Witness Lee. The Practical Expression of Church. Los Angeles, 1969.

- Witness Lee. The Practical Expression of Church. Los Angeles, 1970.
- Witness Lee. The Seven Spirits for the Local Churches. Anaheim, 1989.
- Witness Lee. The Training and the Practice of the Vital Groups. Anaheim, California, 1993.
- Witness Lee. Watchman Nee. A Seer of the Divine Revelation in the Present Age. Anaheim, 1993. Р. 285.
- Ни Тошэн. Чжусин чюаньцзи. Полное собрание сочинений и выступлений (倪柝聲著述全集). Гонконг, 1993, 20 томов.
- Ни Тошэн. Цзяохуэйды чжэньтун. Церковная ортодоксия (倪柝聲教會的正統). Тайбэй, 1967.
- Нитошэн сюнди чзянъши. Краткая история брата Ни Тошэна (倪柝聲兄弟簡史). Гонконг, 1973.

#### *Литература на русском языке*

- А-в, С.В. Русская миссия в Китае. – *Китайский благовестник*. 1913. Вып. 9.
- Августин (Никитин), архим. С.-Петербургская Духовная Академия и Российская Духовная Миссия в Пекине. Архимандрит Гурий (Карпов), 1814–1882. – Православие на Дальнем Востоке. 275-летие Российской Духовной Миссии в Китае. СПб., 1993.
- Алексий (Виноградов), иером. История Библии на Востоке: с обзором метода и условий благоприятных и неблагоприятных ее переводам и распространению. СПб., 1889–1895. Т. 1, вып. 1.
- Антоний, иерод. Летняя поездка. – *Китайский благовестник*, 1911. Вып. 1.
- Антоний, монах. Корреспонденция из Фынкоу. – *Китайский благовестник*. 1907. Вып. 7–8.
- Апостол Китая. – *Китайский благовестник*. 1913. Вып. 11.
- Власов Ф. Миссионерский стан в Цисяне провинции Хэ-нань. – *Китайский благовестник*. 1909. Вып. 1.
- Власов Ф. Пасха в глухи Китая. – *Китайский благовестник*. 1909. Вып. 7–8.
- Гурий (Карпов), архим. Из письма Преосвященного Гурия к И.И.Палимпестову о переводе Нового Завета на китайский язык. – *Русский архив*. СПб., 1893, № 11.
- Гурий (Карпов), архим. Извлечение из отчета начальника Императорской Духовной Миссии в Пекине архимандрита Гурия о состоянии и действии Китайской Духовной Миссии. – *Русский архив*. СПб., 1893, № 12.

виях сей миссии в течение 1859–1862 годов. – *Христианское чтение*. СПб., 1864, январь.

Гурий (Карпов), архим. Письмо архимандрита Гурия к И.Г.Терсинскому о переводе Нового Завета на китайский язык. – *Русский архив*. СПб., 1894, № 1.

Дворкин А. Сектоведение. Тоталитарные секты. Нижний Новгород, 2000.

Записка Павла Тань о поездке в город Сянъ-ю-сянь в провинции Фуцзянь. – *Китайский благовестник*. 1909. Вып. 1.

И.Н.А. (иеромонах Николай Адоратский). Настоящее положение и современная деятельность православной духовной миссии в Китае. – *Православный собеседник*. Казань, 1884, август.

Из донесения П.И. Кафарова (Палладия) в Синод 10 марта 1869 года. – П.И.Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение. К 100-летию со дня смерти. Материалы конференции. Ч. 2. М., 1979.

Иннокентий (Фигуровский), еп. Ответ начальника Пекинской Духовной Миссии Обер-прокурору Святейшего Синода от 8 мая 1915 года. – *Китайский благовестник*. 1915. Вып. 7–8.

Калюжная Н.М. Традиция и революция. Чжан Бинлинь (1869–1936) – китайский мыслитель и политический деятель нового времени. М., 1995.

Кобзев А.И., Юрьевич А.Г. Ци. – Китайская философия. Энциклопедический словарь. Под ред. М.Л. Титаренко. М., Мысль, 1994.

Коростовец И. Русская духовная миссия в Пекине. Исторический очерк. – *Русский архив*. СПб., 1893, № 9.

Корсаков В.В. В проснувшемся Китае. Дневник – хроника русской жизни перед русско-японской войной. М., 1911.

Личный состав Пекинской Духовной Миссии. – *Китайский благовестник*. 1914. Вып. 7–8.

Миссионерская деятельность Пекинской Духовной Миссии за 1902–1913 годы. – *Китайский благовестник*. 1914. Вып. 3–4.

О занятиях Пекинской Православной Миссии. – *Иркутские епархиальные ведомости*. Иркутск, 1864, № 11.

Отчет о состоянии Пекинской Духовной Миссии в 1915 году. – *Китайский благовестник*. 1916. Вып. 1–2.

Паламарчук П. Сорок сороков. Т. 1. М., 1992.

Паламарчук П. Сорок сороков. Т. 3. Москва, 1995.

Пантелеев Д. П. Материалы по истории Российской Духовной Миссии в Китае. – *Китайский благовестник*. 1938. Вып. 12.

Парибок А. Кундалини. – Индуизм, джайнизм, сикхизм. Словарь. М., 1996.

Поздняев Дионисий, свящ. Православие в Китае. М., 1998.

Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 2. СПб., б.г.

Сведения о земельных владениях Пекинской Духовной Миссии. – *Китайский благовестник*. 1914. Вып. 5–6.

Отчет о состоянии Пекинской Духовной Миссии в прошедшем 1907 году. – *Китайский благовестник*. 1908. Вып. 9–10.

Симон (Виноградов), архим. Обозрение станов миссии в провинциях Хубэй, Цзян-си и Хэ-нань в 1912 году. – *Китайский благовестник*. 1912. Вып. 7.

Симон (Виноградов), архим. Обстановка деятельности православной миссии в провинциях Китая Хэ-нань и Ху-бэй. – *Китайский благовестник*. 1911. Вып. 8.

Симон (Виноградов), архим. Отчет о миссионерской поездке с 26 по 30 декабря 1907 года. – *Китайский благовестник*. 1908. Вып. 23–24.

Симон (Виноградов), архим. Отчет о поездке в провинцию Ху-бэй для обозрения станов Духовной Миссии. – *Китайский благовестник*. 1914. Вып. 15–16.

Симон (Виноградов), архим. Отчет о поездке в провинцию Хэ-нань для обозрения станов миссии (сентябрь 1914 года). – *Китайский благовестник*. 1914. Вып. 17–18.

Симон (Виноградов), архим. Отчет о состоянии Шанхайского отделения духовной миссии за 1916 год. – *Китайский благовестник*. 1917. Вып. 1–2.

Смарагд, иером. На родине Юань-Ши-кая. – *Китайский благовестник*. 1913. Вып. 12.

Сунь Ятсен. Записки о лондонских злоключениях. – Избранные произведения. М., 1964.

Тан, Михаил, свящ. Миссионеры-туземцы в Китае. – *Китайский благовестник*. 1911. Вып. 2.

Тан, Михаил, свящ. Праздник в Юнпинфу. – *Китайский благовестник*. 1916. Вып. 1–2.

Хохлов А.Н. Российская Православная Миссия в Пекине и китайские переводы христианских книг. – Китайское языкознание. VIII Международная конференция. М., 1996.

Чтения архимандрита Авраамия о Китае. – *Китайский благовестник*. 1914. Вып. 15–16.

### *На английском языке*

- Alex Buchan. Chinese House Church Leader Granted Time to Appeal Death Sentence. – [www.christianitytoday.com](http://www.christianitytoday.com), January 7, 2002.
- Barnard L. Last Fifty Years of Significance in Taiwan. – *Taiwan Mission Quarterly*. Taipei, 2001, Summer.
- Cheung, James Mo-Oi. The Ecclesiology of Watchman Nee and Witness Lee. Fort Washington, 1972.
- Chiu Wai-boon. Chinese Versions of the Bible. – *Journal of the Chinese School of Theology*. Hong Kong, 1994, № 16.
- Cliff N.H., Watchman Nee – Church Planter and Preacher of Holiness. – *Evangelical Review of Theology*. Exeter, 1984, October.
- Cowman, Charles E., Mrs. Streams in the Desert. Los Angeles, n.d.
- Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-IV). 4<sup>th</sup> Edition. Wash., 1994.
- Evangelical Dictionary of Theology. Ed. by W.A.Elwell. Grand Rapids, 1984.
- Fisher G.R. Watching out for Watchman Nee. – *Personal Freedom Outreach Newsletter*. 1985, January-March.
- Fred M.A. Ritual as Ideology. Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley, 1975.
- Hunet A., Chan Kim-Kwong. Protestantism in Contemporary China. Cambridge, 1993.
- Kangas R., Marks E., Robichaux K.S., Yu A. The Truth Concerning the Ultimate Goal of God's Economy. Anaheim, 1994.
- Kinnear A.I. Against the Tide: the Story of Watchman Nee. Fort Washington, 1973.
- Latourette K.S. A History of Christian Missions in China. Taipei, 1975.
- Lisle de J. China. Who's Afraid of Falun Gong? – *Asia Times*. August 10, 1999.
- Loh I-jin. Chinese Translations of the Bible. N.p., n.d.
- Madsen R. China's Catholics. Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society. Berkeley, 1998.
- Melton J.G. Biographical Dictionary of American Cult and Sect Leaders. NY & L, 1986.
- Melton J.G. The Encyclopedia of American Religions. Detroit, 1993.
- New Encyclopedia Britannica. Vol. 9. Chicago, 1993.
- Oxford Dictionary of the Christian Church. 2 ed. Ed. by F. L. Cross, E.A. Livingstone. Oxford, 1974.

Patterns of Sectarianism: Organization and Ideology in Social and Religious Movements. Ed. by B.R.Wilson. L., 1967.

Perspectives on Reconciliation in the Chinese Catholic Church. – *China Church Quarterly*. 2001, № 47, Summer.

Rowdon H.N. The Origins of the Brethren, 1825–1850. L., 1967.

Rubinstein, Murray A. The Protestant Community on Modern Taiwan. Mission, Seminary, Church. Armonk, 1991.

Schiffrin H. Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution. Berkeley, 1968.

Standaert N., ed. Handbook of Oriental Studies: Christianity in China. Vol. 1. To 1800. Leiden, 2001.

Strandenaes T. Principles of Chinese Bible Translation (as Expressed in Five Selected Versions of the New Testament and Exemplified by Mt 5:1–12 and Col 1. Stockholm, 1987.

Swanson A. J. The Church in Taiwan: Profile 1980. A Review of the Past, a Projection for the Future. Pasadena, 1981.

Tang Tu. Looking Back, Looking Ahead: Chinese Theology in the 20th Century. – *China Study Journal*. L., 2001, April.

Treadgold D.W. The West in Russia and China: Religion and Secular Thought in Modern Times. Vol. 2. Cambridge, 1973.

Wang Weifan. The Bible in Chinese. – *The Chinese Theological Review*. Orchard, 1993, № 9.

### *На китайском языке*

Ван Вэйфань. «Шэнцзин» и чай чжунго. Переводы Библии в Китае (王維藩. 〈聖經〉譯在中國). – Шицзе цзунцяо яньцю (世界宗教研究). Пекин, 1992, № 1.

Ван Уцун. Бэнътухуа таньдаоды таньтао. Обсуждение проповеди контекстуализации (王武聰. 本土化談道的探討). Тайбэй, 1995.

Ван Чжисинь. Цзидуцяо юй гоминь гэмин. Христианство в национальной революции (王治心. 基督教於國民革命). – Эршии шицзи чжунго цзидуцяо вэньти. Проблемы христианства в Китае в XX веке (二十世紀中國基督教問題). Тайбэй, 1987.

Ван Чунхуэй. Чжуйхуай гошу шулюэ. Краткие воспоминания об отце государства (王寵惠. 追懷國父述略). – Гэмин сяньли сяньцзинь чанъян гошу сысян лунъвэнъцзи. Герои и ветераны революции разъясняют идеи отца

государства. Сборник статей (革命先烈先進闡揚國父思想論文集). Тайбэй, 1965. Т. 1.

Гунци даотянь лунь суньчжуншань юй хуансин. Миядзаки Торадзо о Сунь Ятсene и Хуан Сине (宮崎稻天論孫中山與黃興). Тайбэй, 1977.

Да ханъэ цыдянь. Большой русско-китайский словарь (大俄漢詞典). Пекин, 1985.

Далу цзунцзяо гайкуан. Положение религии в материковом Китае, 1996–2001 годы (大陸宗教概況). Тайбэй, 2002.

Дингуансюнь вэнъязи. Произведения Дин Гуансюня (丁光訓文集). Нанкин, 1998.

Дифан цзяохуэйды синъян юй шисин. Вера и практические дела местной церкви (地方教會的信仰與實行). Тайбэй, 1984.

Дунцзяо цзунцзянь. Зерцало православного исповедания святителя Димитрия Ростовского в переводе иеромонаха Гурия (Карпова) (東教宗鑑). Пекин, 1860.

Е Жэньчан. Усы ихауды фанъдуй цидуцзяо юньдун. Антихристианское движение после «4 мая» (葉仁昌.五四以後的反對基督教運動). Тайбэй, 1992.

Ли Ао. Сунь Исянь хэ чжунго сихуа исюэ. Сунь Ятсен и вестернизированная медицина в Китае (李傲.孫逸仙和中國西化醫學). Тайбэй, 1965.

Ли Даошэн. Шэнцзин юй чжунго вэнъхуа. Библия и китайская культура (李道勝.聖經與中國文化). Тайбэй, 1987.

Ли Пинхуа. Цзюшиняньдай чжунго цзунцзяо фачжань чжусанкуан баогао. Доклад о развитии религии в Китае в 1990-е годы (李平暉. 90年代中國宗教發展狀況報告). – Цидуцзяо вэнъхуа сюэкань (基督教文化學刊). Пекин, 1999, № 2.

Ли Чиган. Сянган цидуцзяохуэй юй суньчжуншань сянъишэн сянъдайхуа сысян. Гонконгская христианская церковь и теория модернизации господина Сунь Ятсена (李志剛.香港基督教會與孫中山先生現代化思想). – Чжухай сюэбао (珠海學報). Гонконг, 1987, № 15.

Ли Чиган. Цидуцзяо юй цзиньдай чжунго вэнъхуа лунъвэнъязи. Сборник статей. Христианство и китайская культура в новое время (李志剛.基督教與近代中國文化論文集). Тайбэй, 1994. Т. 2.

Ли Чиган. Цидуцзяо юй цзиньдай чжунго вэнъхуа лунъвэнъязи. Христианство и современная китайская культура. Сборник статей (李志剛.基督教與近代中國文化論文集). Тайбэй, 1994. Т. 2.

Ли Чжижэнь. Тайваньды цзяохуэй юй цзусянь чунбай. Тайваньская церковь и поклонение предкам (李智仁.臺灣的基督教會與祖先崇拜). Тайвань, 1995.

Линь Жунхун. Шулинды шэнъюэ. Нитошэн сысян ды яньцю. Богословие духа. Исследование идей Ни Тошэна (林榮洪.屬靈神學.倪柝聲思想的研究). Гонконг, 1989.

Линь Чжипин. Гофу суньчжуншань сянъишэн дасюэ биецянь юй цидуцзяочжи гуаньси. Отношение отца государства господина Сунь Ятсена к христианству в период до завершения высшего образования (林治平.國父孫中山先生大學畢業前與基督教之關係). – Цзиньдай чжунго юй цидуцзяо лунъвэнъязи. Сборник статей. Современный Китай и христианство (近代中國與基督教論文集). Тайбэй, 1994.

По Сюйжун. «Шэнцзин» цзай чжунгода ибэнь. Переводы Библии в Китае (羅虛榮.《聖經》在中國的譯本). – Цзиньлун шэнъюэчжи (金隆神學志). Нанкин, 1988, № 4.

По Сянлинь. Гофу юй оумэйчжи юхao. Дружба отца государства с Европой и Америкой (羅香林.國父與歐美之友好). Тайбэй, 1979.

Лу Даньлинь. Гэминдан юй цидуцзяо. Революционная партия и христианство (陸丹林.革命黨與基督教.). – Цзиньдай бэйхай (近代稗海). Чэнду, 1984. Вып. 1.

Люй Фаншан. Гэмин цзайци – чжунго гоминьдан гайцзяянь дуй синъзычаоды хуэйин. Вновь революция – отношение к новым идеям в китайском Гоминьдане в период до реорганизации [呂芳上.革命之再期 – 中國國民黨改組前對新思潮的回應 (1914–1924)]. Тайбэй, 1989.

Лян Ханьцяо. Гофу сысян юй жэньъэ. Идеи и человеческие качества отца государства (梁寒操.國父思想與人格). Тайбэй, 1965.

Лян Цзялин. Цидуцзяо синъян юй чжунго цзиньдайды миньцзу гэмин. Христианская вера и национальная революция в Китае в новое время (梁家麟.基督信仰與中國近代的民族革命). – Цзиньдай хуажэнь цзяохуэй (今日華人教會). Гонконг, 1995, № 5/6.

Матефей шэнфушн цзин. От Матфея Святое Благовествование (馬特斐伊福音經). Пекин, 1911.

Ми Тайло (M. Metallo). Смэйго чуаньцзяоши хэ чжунго гэмин. Американские миссионеры и китайская революция (米泰洛.美國傳教士, 孫逸仙和中國革命). – Синъхай гэмин цункань. Серия, посвященная Синьхайской революции (辛亥革命叢刊). Пекин, 1981. Вып. 3.

Се Фуя. Ванъянь вэнълу. Работы последних лет жизни (謝扶雅.晚年文錄). Тайбэй, 1977.

Се Фуя. Цидуцзяо юй чжунго вэнъху. Христианство и китайская мысль (謝扶雅.基督教與中國思想). Гонконг, 1980.

Си Сяньдэ. *Суньчжуншань сяньшэн юй цзидуцзяо*. Господин Сунь Ятсен и христианство (習賢德. 孫中山先生與基督教). Тайбэй, 1991.

Си Цзяли. *Суньчжуншань сяньшэн чжи башэн хуэйгуань*. Воспоминания о жизни господина Сунь Ятсена (喜嘉理. 孫中山先生之半生回觀). – *Суньчжуншань шэнти шие чжуйилу*. Воспоминания о жизни Сунь Ятсена и его деле (孫中山生平事業追憶錄). Пекин, 1986.

Син Фуцзэн. *Жучжэ, цзидуту, гэминцзя: Сюй Цянь юй цзидуцзяо цзюгожсү*. Конфуцианец, христианин, революционер: Сюй Цянь и идея спасения государства при помощи христианства (邢福增. 儒者，基督徒，革命家：徐謙與基督教救國主義 (1916–1924)). – *Цзяньдао юэкань* (建道月刊). Гонконг, 1994, № 2.

Синьчжасао шэнцзин. Священное Писание Нового Завета (新遺照聖經). Пекин, 1864.

Су Юаньтай. *Суньчжуншань юй цзидуцзяо*. Сунь Ятсен и христианство (蘇遠泰. 孫中山與基督教). – *Цзяньдао сюэкань* (建道學刊). Гонконг, 1998, № 9.

Сунь Ятсен. *Воды хуэйи*. Мои воспоминания (孫中山. 我的回憶). – *Суньчжуншань цюаньцзи*. Пекин, 1981. Т. 1.

Сунь Ятсен. *Фу яолисы хань*. Письмо английскому китаеведу Г.Джайлсу в ноябре 1896 года. (復翟理斯函). – *Суньчжуншань цюаньцзи*. Пекин, 1981. Т. 1.

Сунь Ятсен. *Суньчжуншань цюаньцзи*. Полное собрание сочинений Сунь Ятсена (孫中山全集). Пекин, разные годы.

Сунь Ятсен. *Суньчжуншаньцзи вайцзи*. Произведения, не вошедшие в собрание сочинений (孫中山集外集). Шанхай, 1990.

Сунь Ятсен. *Цзай цзюцзиншань личань сиюань ды янъшо* Выступление в театре Личань в Сан-Франциско (孫中山. 在舊金山麗蟬戲院的演說). – *Суньчжуншань цюань цзи*. Пекин, 1981. Т. 1.

Ся Юйжэнь. *Чжунго шэньюэ даолунь*. Введение в китайское богословие (夏雨人. 中國神學道論). Тайбэй, 1990.

Тайвань цзидуцзяохуэй 1991 цзяоши баогао. Доклад о деятельности христианских церквей Тайваня в 1991 году (臺灣基督教會1991教事報告). Тайбэй, 1991.

У Цзинсион. *Чжэсюэ юй вэнъхуа*. Философия и культура (吳經熊. 哲學與文化). Тайбэй, 1973.

Фан Чжи-жун. *Тяньчжусуцзяо юй цзидуцзяо шэнцзин ды итун*. Сходства и различия между католической и протестантской Библиями (方知榮. 天主教與基督教聖經的異同). Тайбэй, 1987.

Фуинь цзин цзичзе. Евангелие с объяснениями (福音經集解). Пекин, 1884.  
Фэн Цзыю. Гэминиши. История революции (馮自由. 革命逸史). Пекин, 1981. Т. 2.

Хай Энъбо (Broomhall M.). *Шэнцзин юй чжунхуа*. Библия и Китай (海恩波. 聖經與中華). Гонконг, 1951.

Хуан Дефа. *Цзидуцзяо дуй суньчжуншань сисян чжи инсян тоши*. Взгляд на влияние христианства на идеи Сунь Ятсена (黃德發. 基督教對孫中山思想之影響透視). – *Сюэшу луньтань* (學術論壇). Пекин, 1989, № 1.

Хуанмо ганьцюань. Сладкий источник в пустыне (荒漠甘泉). Тайбэй, 1981.

Цзидуцзяо цыюй ин-хань хань-ин дуйчжасо шоуцз. Англо-китайский и китайско-английский справочник по христианской терминологии (基督教詞語英漢漢英對照手冊). Пекин, 1997.

Цзянгун ды синъян юй цзяньчжэсэн. Веро и свидетельство господина Чан Кайши (蔣公的信仰與見證). Тайбэй, 1986.

Цзяогуй люэшу. Краткое изложение основ веры (教規略述). Пекин, 1882.

Цзяоли вэньда. Пространный катехизис в переводе архимандрита Гурия (Карпова) (教理問答). Пекин, 1865.

Цзяохуэй цзюхуэйсо цзяньши. Краткая история Церкви дома собраний (教會聚會所簡史). – *Синьшэнмин цзачжи* (新生命雜誌). Тайбэй, 1985, № 86 (август).

Цинь Цзяой. Кун Ханьсы (Julia Ching, Hans Kung) *Чжунго цзунцзяо юй сифан шэньюэ*. Китайские религии и западное богословие (秦家懿, 孔漢思. 中國宗教與西方神學). Тайбэй, 1993.

Ча Шицзе. *Минъго цзидуцзяоши лунъвэнъцзи*. Сборник статей по истории христианства в период республики (查時傑. 民國基督教史論文集). Тайбэй, 1993.

Чан Кайши. *Вэйшэнмэ яо синь есу*. Почему надо верить в Иисуса? (蔣中正. 為甚麼要信耶穌?). – *Цзунтун цзянгун чжэндаоцы чжуаньцзи*. Специальный сборник проповедей президента господина Цзяна (總統將公正道辭專輯). Тайбэй, 1975.

Чан Кайши. *Цзянгун минъго 33 янън шэнданьцзе гао цюаньго цзяохуйшу*. Рождественское обращение господина Цзяна к церквям всей страны в 1944 году (蔣中正. 蔣公民國三十三年耶穌聖誕節告全國教會書). – *Цзунтун цзянгун чжэндаоцы чжуаньцзи*. Специальный сборник проповедей президента господина Цзяна (總統將公正道辭專輯). Тайбэй, 1975.

Чжан Лишэн. *Суньвэньчжасао ды шэньюэ цзичу*. Богословское основание идеологии суньянтизма (章力生. 孫文主義的神學基礎). Гонконг, 1971.

Чжан Цзыжун. *Суньчжуншань юй үзидуцзяохуэй*. Господин Сунь Ятсен и христианская Церковь (張子容. 孫中山與基督教會). – Цзинъян сюэкань (晉陽學刊). Тайюань, 1987, № 6.

Чжан Юнфу. *Суньсяньшэн цицийчжу*. Записки о повседневной жизни господина Сунь Ятсена (張永福. 孫先生起居注). – *Суньчжуншань шэнтин иши чжуйши*.

Чжао Вэйбэнь. *Шэнцин суюань – сяньдай уда чжунвэнь шэнцин фаньши*. Возвращаясь к истокам перевода Писания. История пяти современных переводов Библии на китайский язык (趙維本. 譯經溯源 – 現代五大中文聖經翻譯史). Гонконг, 1993.

Чжао Вэйпин. *Далу таньцин үзивэнь*. «Личаншоучжупай» ды миулунь. Сообщение о посещении родственников на материке. Ересь «секты господа Ли Чаншоу» (趙衛平. 大陸探親記文. 《李常受主派》的謬論). – Чжунго юй үзлохуэй (中國與教會). Гонконг, 1991, № 83 (май-июнь).

Чжао Тяньэнь. *Чжунгун дүй үзидуцзяды чжэнцэ*. Политика китайских коммунистов в отношении христианства (趙天恩. 中共對基督教的政策). Тайбэй, 1986.

Чжоу Синлян. *Суньчжуншань юй сифан үзидуцзяо*. Сунь Ятсен и западное христианство (週興樑. 孫中山與西方基督教). – Вэньшичжэ (文史哲). Пекин, 1995, № 6.

Чжуан Чжэн. *Суньчжуншань сяньшэн юй үзидуцзяо ды гуаньси*. Господин Сунь Ятсен и его отношение к христианству (莊政. 孫中山先生與基督教的關係). – Саньминь чжуси сюэбао (三民主義學報). Тайбэй, 1989. Вып. 13.

Чжун Цзиншэн. *Гофуды үзүнцээл сысян*. Религиозные идеи отца государства (鍾競生. 國父的宗教思想). – Миньчжу сяньчжэн (民主憲政). Тайбэй, 1975, № 1.

Чжэн Юнфу, Тянь Хайлинь. *Суньчжуншань юй үзидуцзяо*. Сунь Ятсен и христианство (鄭永福, 田海林. 孫中山與基督教). – Хэнань шифань дасюэ сюэбао (河南師範大學學報). Синьсян, 1992, № 4.

Чэнь Дусю. *Цэидуцзяо юй чжунгогжэн*. Христианство и китайцы (陳獨秀. 基督教與中國人). – Чэньдусю чжусцосюань. Избранные произведения Чэнь Дусю (陳獨秀著作選). Шанхай, 1993. Т. 2.

Шанхай сунцинлин гучзюй чаншу мулу. Каталог библиотеки шанхайской резиденции Сун Цинлии (上海宋慶齡故居藏書目錄). Шанхай, 1987.

Ши Вэньсань. *Цун тайбэй кань тайвань души сюаньцэяо*. Взгляд из Тайбэя на проповедь в городах Тайваня (史文森. 從臺北看臺灣都市宣教). Тайбэй, 1990.

Ю Жуцзе. *Шэнцин фанянь ибэн шуму каолу*. Каталог переводов Библии на диалекты китайского языка (游汝傑. 聖經方言譯本書目考錄). – Цэидуцзяо юй чжунго вэньхуа чункань (基督教與中國文化叢刊). Ухань, 2000, № 3.

Янь Цзяле. *Нитоишэн юй «үзидуцзяо үзлохуэйчу»*. Ни Тошэн и «место собраний христиан» (閻迦勒. 倪柝聲與《基督徒聚會處》). – Вэньши үзыляо сюаньцзи (文史資料選集). Пекин, 1986, № 79.

### Периодические издания

Иркутские епархиальные ведомости

Китайский благовестник, Москва

Китайский благовестник, Пекин

Книжное обозрение

Московские ведомости

Московский листок

Православный собеседник

Русский архив

Христианское чтение

Церковный вестник

Asia Times

Associated Press

Australian Financial Review

Chicago Tribune

China Church Quarterly

China Daily

China Study Journal

Chinese Theological Review

Evangelical Review of Theology

Journal of the Chinese School of Theology

Personal Freedom Outreach Newsletter

Sinorama

South China Morning Post

Stream

Taiwan Mission Quarterly

Toronto Globe and Mail

Wall Street Journal

Xinhua News Agency

Вэньшичжэ (文史哲)

Миньчжу сяньчжэн (民主憲政)  
Санъминь чжуси сюэбао (三民主義學報)  
Синьшэнмин цзачжи (新生命雜誌)  
Сюэшу лунътань (學術論壇)  
Хэнань шифань дасюэ сюэбао (河南師範大學學報)  
Цзидуцзяо вэнъхуа сюэкань (基督教文化學刊)  
Цзиньдай хуажэнь цзяохуэй (今日華人教會)  
Цзиньлун шэнсиюэчжи (金隆神學志)  
Цзиньян сюэкань (晉陽學刊)  
Цзяньдао сюэкань (建道學刊)  
Чжунго юй цзяохуэй (中國與教會)  
Чжухай сюэбао (珠海學報)  
Шицзе цунцзяо янъцзю (世界宗教研究)

#### Интернет

[www.e-churchnews.com](http://www.e-churchnews.com)  
[www.gio.gov.tw](http://www.gio.gov.tw)  
[www.let.leidenuniv.nl/bth/](http://www.let.leidenuniv.nl/bth/)

## Summary

It was the aim of the author to approach a more clear understanding of the spread of Christianity in China. For this purpose he paid special attention to several topics, which are relating to the theme of the book and at the same time have not been properly inquired into. Such approach determined the structure of the book, which consists of the preface and ten chapters.

The main goals of research have been elaborated in the preface. The first chapter presents a short outline of the history of Christianity in China and of its current status in the People's Republic of China. The second chapter describes the new religious movement of *Falungong*. Though it has nothing to do with Christianity, it reflects some characteristic features of the folk religious life on the China mainland.

The third chapter concentrates on the Christian development of such specific Chinese society as Taiwan, which for more than half a century (or more than a century, if the Japanese occupation is taken into account) have been separated from the mainland.

The fourth and the fifth chapter deal with the Christian beliefs of the leaders of Kuomintang, the party which influenced the politics of China and Taiwan for nearly a century, – Sun Yatsen and Chiang Kaishek.

The sixth chapter also relates to Taiwanese religious realities as it depicts the history, theology and current state of the sect called «Assembly House Church» or «Local Church». The beliefs of this sect illustrate the specific perception of Christianity by Chinese traditional consciousness. But for that new sectarian movements on the mainland are the Local Church spin-offs.

The chapters seven to ten deal with the activities of the Russian Ecclesiastical Mission in Beijing. The author speaks about such aspects as translations of divine services texts, of Holy Scriptures etc., establishment of missionary stations in the hinterland, opening of the representative office of the Beijing Mission in Moscow in the early 20<sup>th</sup> century. Special attention is paid to the compilation of the contemporary Russian-Chinese Theological Dictionary.

The book may be of interest to Sinologists, scholars of religion, all those, who are interested in the history of Christianity, spiritual life of China in past and present.

Миньчжу сяньчжээн (民主憲政)  
Саньминь чжэси сюэбао (三民主義學報)  
Синьшэнмин цзачжи (新生命雜誌)  
Сюэшу лунътань (學術論壇)  
Хэнань шифань дасюэ сюэбао (河南師範大學學報)  
Цзидуцзяо вэньхуа сюэкань (基督教文化學刊)  
Цзиньдай хуажэнь цзяохуэй (今日華人教會)  
Цзиньлун шэньсюэчжи (金陵神學志)  
Цзиньян сюэкань (晉陽學刊)  
Цзянъдао сюэкань (建道學刊)  
Чжунго юй цзяохуэй (中國與教會)  
Чжухай сюэбао (珠海學報)  
Шицзе цзунцзяо янъцю (世界宗教研究)

#### Интернет

[www.e-churchnews.com](http://www.e-churchnews.com)  
[www.gio.gov.tw](http://www.gio.gov.tw)  
[www.let.leidenuniv.nl/bth/](http://www.let.leidenuniv.nl/bth/)

## Summary

It was the aim of the author to approach a more clear understanding of the spread of Christianity in China. For this purpose he paid special attention to several topics, which are relating to the theme of the book and at the same time have not been properly inquired into. Such approach determined the structure of the book, which consists of the preface and ten chapters.

The main goals of research have been elaborated in the preface. The first chapter presents a short outline of the history of Christianity in China and of its current status in the People's Republic of China. The second chapter describes the new religious movement of *Falungong*. Though it has nothing to do with Christianity, it reflects some characteristic features of the folk religious life on the China mainland.

The third chapter concentrates on the Christian development of such specific Chinese society as Taiwan, which for more than half a century (or more than a century, if the Japanese occupation is taken into account) have been separated from the mainland.

The fourth and the fifth chapter deal with the Christian beliefs of the leaders of Kuomintang, the party which influenced the politics of China and Taiwan for nearly a century, – Sun Yatsen and Chiang Kaishek.

The sixth chapter also relates to Taiwanese religious realities as it depicts the history, theology and current state of the sect called «Assembly House Church» or «Local Church». The beliefs of this sect illustrate the specific perception of Christianity by Chinese traditional consciousness. But for that new sectarian movements on the mainland are the Local Church spin-offs.

The chapters seven to ten deal with the activities of the Russian Ecclesiastical Mission in Beijing. The author speaks about such aspects as translations of divine services texts, of Holy Scriptures etc., establishment of missionary stations in the hinterland, opening of the representative office of the Beijing Mission in Moscow in the early 20<sup>th</sup> century. Special attention is paid to the compilation of the contemporary Russian-Chinese Theological Dictionary.

The book may be of interest to Sinologists, scholars of religion, all those, who are interested in the history of Christianity, spiritual life of China in past and present.

## Оглавление

<i>Предисловие.</i> .....	3
<i>Глава I. Христианство в Китае сегодня.</i> .....	18
<i>Глава II. Новая китайская секта «Фалуньгун».</i> .....	28
<i>Глава III. Христианство на Тайване.</i> .....	49
<i>Глава IV. Сунь Ятсен и христианство.</i> .....	56
<i>Глава V. О христианском мировоззрении Чан Кайши.</i> .....	72
<i>Глава VI. Об истории и вероучении секты «церковь дома собраний».</i> .....	80
<i>Глава VII. Православные переводы Нового Завета на китайский язык.</i> .....	116
<i>Глава VIII. Православные катехизисы на китайском языке.</i> .....	129
<i>Глава IX. Православные миссионерские станы в Китае в начале XX века.</i> .....	136
<i>Глава X. История возникновения Московского подворья Российской Духовной Миссии.</i> .....	153
<i>Примечания.</i> .....	162
<i>Приложения.</i> .....	194
<i>Библиография.</i> .....	207
<i>Summary.</i> .....	221

### Научное издание

Иванов Петр Михайлович  
Из истории христианства в Китае

Утверждено к печати Институтом востоковедения РАН

Ответственный за выпуск А.А. Румынский  
Редактор М.С. Баландина  
Технический редактор В.Г. Кузнецов  
Корректор М.Я. Колесник  
Художник Л.Л. Михалевский

ИД № 04697 от 28 апреля 2001 г.

Сдано в набор 15.03.05. Подписано к печати 03.08.05.  
Формат 84x108/32. Бумага офсетная.  
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 11,76.  
Тираж 1000 экз. Заказ № 4495.

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

Издательство ООО «Крафт+»  
129343, г. Москва, проезд Серебрякова, 14.  
Тел. 186-93-78, 363-68-73, 105-64-15

Отпечатано в полном соответствии с качеством  
представленных диапозитивов в ОАО «Дом печати — ВЯТКА»  
610033, г. Киров, ул. Московская, 122