

## «КУЛЬТУРОЛОГІЯ ЄЗУЇТІВ»: КАТОЛИЦЬКІ МІСІОНЕРИ В ПРОСТОРИ НЕЄВРОПЕЙСЬКИХ КУЛЬТУР

*Проаналізовано культурологічний вимір місіонерської діяльності ордену єзуїтів у контексті неєвропейських культур.*

**Ключові слова:** християнська місія, міжкультурні комунікації, неєвропейські культури, «культурологія єзуїтів».

*Проанализировано культурологическое измерение миссионерской деятельности ордена иезуитов в контексте неевропейских культур.*

**Ключевые слова:** христианская миссия, межкультурные коммуникации, неевропейские культуры, «культурология иезуитов».

*The cultorology aspect of missionary activity of the Jesuits order has been analysed in the context of non-european cultures.*

**Key words:** Christian mission, intercultural communication, non-european cultures, «Jesuits cultural studies».

Місіонерство (від лат. *missio* — «доручення», «надсилання») — «діяльність релігійної організації по вербуванню до своїх лав іновірців» [1, с. 9] є природним способом поширення християнства у світі вже від часів апостолів («посланців») Христа, які ще в I ст. н.е. досить успішно понесли Євангеліє любові «всім народам» (Мф. 28, 19) не тільки на Захід, але й на Схід від Палестини (оскільки, згідно з переказом, «шлях Петра і Павла вів до Риму, а маршрут Фадея та Фоми — у протилежну сторону, до східної Сирії, Месопотамії та Ірану» [2, с. 25]). Навернення до християнства Вірменії, Грузії та всього «римського світу», виникнення християнських осередків у Ефіопії, Аравії, Ірані, Індії та Китаї, християнізація західних європейських народів та слов'ян — це вражаючий результат діяльності послідовників апостолів християнських місіонерів перших десяти століть, результат потужної хвилі місіонерської активності, яка об'єднала певною мірою релігійно-доктринальним світоглядом представників різних культур і народів.

Ісламський світ, протиставивши себе християнській цивілізації, на деякий час уповільнив інтенсивний розвиток християнського місіонерства, але вже з початку доби Великих географічних відкриттів у XV — XVI ст. християнська місія набуває значного і потужного імпульсу — Європа вийшла в добу жорсткої колоніальної експансії, а Церква не відмовилася від справи поширення християнства на вже завойованих чи поки ще вільних, але потенційно привабливих для європейців територіях Нового Світу, Африки, Індії, Китаю, Японії та інших.

Саме в цей час, коли Європа зустрілася з різнобарвним інокультурним Іншим та все людство «немов отримало повну ентелехію того, чим воно могло бути і чим воно призначено бути» [3, с. 57], був створений найпотужніший місіонерський орден католицької церкви —

«Товариство Ісуса», або орден єзуїтів. «Воїни Папи Римського», як вони себе називали, монахи-єзуїти заснованого св. Ігнатієм Лойолою (1491 — 1556) у 1534 р. і легітимізованого у 1540 р. ордену, з самого початку «мали бути на передовій, відвоювати загублені (в протестантській Європі) позиції та завоювати ще не завойовані на величезних місіонерських теренах: Індії, Конго, Ефіопії, Японії» [4, с. 35]. Почавши з «внутрішньої місії» — поновлення розхитаної Реформацією влади Папи в Європі, орден не тільки врятував католицизм від остаточного краху, але й посприяв поширенню католицької версії християнства в частині некатолицького світу (наприклад, в Україні) та, що досить важливо, в несередземноморському середовищі, завдяки унікальній для свого часу стратегії просування християнської ідеї в контексті нехристиянських культур. Феноменальний успіх місії єзуїтів на заоканських землях значною мірою пояснюється тими культурологічними настановами, якими вони керувалися, зустрічаючись з представниками неєвропейських культур, репрезентуючи їм християнство, вигадуючи способи оптимальної інкультурації християнської теорії та практики в контекст чужої для людини європейського Ренесансу та Бароко культури.

Погоджуючись з думкою про те, що «місія передбачає нагальний урок зустрічі культур: пам'ять щодо цього завжди має взаємний характер, тому при зустрічі жоден не залишається осторонь і всі, хто беруть участь у контакті, зазнають взаємного впливу» [5, с. 103]. Мета статті — дослідити не суто релігійні, а культурологічні виміри зустрічі єзуїтів з представниками неєвропейських культур, відстежити взаємні культурні впливи, які стали характерною ознакою виконання єзуїтами їх місії. Конкретніше, нас цікавитиме те, що можна назвати «культурологією єзуїтів», зокрема ті теоретичні настанови, якими керувались єзуїти під час контактів з представниками інших культур та практики пристосування до цих культур, які були розроблені відомими місіонерами-єзуїтами першого та другого покоління: Франциском де Ксав'єром (1506 — 1552), Маттео Річі (1552 — 1610) та Робертом де Нобілі (1577-1656) впродовж перших ста років існування ордену.

Слід зазначити: оскільки понині в українському і російському суспільстві існує традиційна недовіра до всієї загалом діяльності ордену єзуїтів, література з теми, якій присвячена стаття, є дуже обмеженою та епізодичною. Так, оригінальних перекладів праць місіонерів ще до цього часу не існує, а в критичній літературі, присвяченій православній полеміці з католицькою духовністю, зовсім не приділяється уваги досвіду міжкультурного спілкування єзуїтів з нехристиянськими народами. Лише поодинокі дослідження таких авторів як А. Р. Андреев [6], В. Д. Дубровська [7], А. В. Федін [8 — 10], Дж. Райт [5] вивчають принципи місіонерської традиції католицької церкви та настанови культурологічної програми єзуїтів, надають належне єзуїтським місіям як видатним явищам в історії світової культури та міжкультурних комунікацій.

Як уже було відзначено, про утворення ордену єзуїтів Папою було проголошено в 1540 р. , а вже 1558 р. в неофіційному спілкуванні саме генерал ордену Лойола вперше використав термін «*missio*» (офіційним терміном для назви християнської ініціативи з проповіді католицької віри він став лише 1622 року (!) [1, с. 10]). Слід одразу вказати: якщо католицтво не мало слова для означення місіонерської діяльності, на час створення ордену єзуїтів воно взагалі мало у своєму арсеналі розбудовану за попередні півтори тисячі років його існування місіонерську традицію, яка навіть була маніфестована в трьох принципово різних моделях: етноцентричній, акомодативній та контекстуальній. Так, домінуюча в пізньому середньовіччі етноцентрична модель передбачала наявність незмінного стандарту рідної для місіонера релігійно-культурної традиції, до якого він мав навіть силою, приводити соціум та культуру, з якою працював (варіантами втілення етноцентричної моделі були: патерналізм, тріумфалізм та расизм). Інші дві моделі були дещо відкритішими та толерантнішими до культур реципієнтів. Акомодативна модель передбачала виважене ставлення до нехристиянських культур та релігійних традицій, навіть язичницьких, оскільки постулювала наявність у них деяких елементів, які можна було інтерпретувати як такі, що відповідають Євангелію та можуть бути інкорпоровані, як органічні частини, в локальні християнські спільноти. Місіонери, в рамках цієї моделі, намагалися довести не антагоністичність, а дружність християнства аборигенним традиціям та звичаям, продемонструвати глибину та силу християнства, його відповідність таємницям «божественного» та суті «світу», яку шукала духовна еліта тієї чи іншої культури. Контекстуальна модель передбачала вже не часткову, а повну ненасильницьку інтеграцію християнської та нехристиянської культури, її поступову християнізацію із середини, забезпечення «християнського способу життя» не для окремих (аутсайтери чи еліта), а для всіх представників певної культури.

Серед трьох вищезгаданих моделей місії єзуїти намагались дистанціюватись від першої (етноцентризм) та обрати ту, яка, з їх точки зору, була вкорінена в ранньохристиянській місіонерській практиці, а саме — акомодатію, котру згодом вони, не завжди вдало, прагнули наблизити до моделі контекстуалізації.

Першим серед місіонерів-єзуїтів, які без страху вирушили на пошук християнської проповіді в колонії та на практиці розпочали реалізацію акомодативної моделі, був один із семи засновників ордену, друг та довірена особа Ігнатія Лойоли — Франциск де Ксав'єр. Поступивши на службу до португальського короля, Ксав'єр прибув у 1542 р. до Гоа — столиці португальської Індії, де і розпочав, досить не типовим чином, свою працю з християнізації місцевого населення. Насамперед, він звернувся до вивчення тубільських мов, заклавши цим одну з основних культурологічних настанов місіонерської діяльності ордену: якщо раніше звичайною практикою місіонерів було повчання віри за допомогою перекладача, то з цього часу «одне з перших правил ордену передбачало вивчення його членами

мови країни, до якої вони їхали» [7, с. 67]. Щоб привернути увагу тубільців, Ксав'єр також використовував оригінальні форми проповіді слова Божого й не зупинявся перед тим, щоб інтерпретувати як прийнятні, з християнської точки зору, язичницькі практики подяк та деякі ритуали. Так, наприклад, він купив дудку і, рухаючись по вулицях, дудів у неї доти, поки його не оточував натовп цікавих. Тоді монах підіймався на камінь і, відчайдушно жестикулюючи, починав проповідувати. На закінчення він цілував великий хрест і закликав присутніх слідувати його прикладу. Той, хто поцілував хрест, вважався зверненим і хоча таке хрещення, звичайно, було суто формальним, а практика дозволу прикрашати статуї святих гірляндами квітів (майже так само, як це робили з ідолами індійських богів), більше ніж сумнівною з точки зору «справжніх» християн-європейців, безпрецедентна масовість навернення навіть у таке «адаптоване» християнство була дуже вражаючою. Залишивши згодом Гоа, Ксав'єр здійснив декілька подорожей по островах Індійського океану та заснував численні християнські спільноти в Японії, звідки він до самої своєї смерті намагався розпочати велику місію в Китаї. Але Китай у цей час був закритою для європейців територією. Він ідентифікував себе з цивілізацією, за кордонами якої не існувало нічого, окрім варварства» [7, с. 66], тому знайти ключ до цієї давньої культури було нелегко, навіть для єзуїтів, які вивчали її дуже інтенсивно, але опосередковано.

Прориву в християнізації Китаю та справжньому відкриттю його для Заходу допомогли вдалий збіг обставин та несподіваний дозвіл влади однієї з провінцій китайської імперії потрапити єзуїтам до материкового Китаю, де вони з ентузіазмом почали реалізацію тієї акомодативної стратегії, яка пізніше стане на деякий час класичною для проповідників ордену. Китайську місію єзуїтів очолив видатний учений, математик, астроном та картограф монах-єзуїт Маттео Річчі, який розпочав свою діяльність безпосередньо в Піднебесній у 1583 р. Річчі та його супутники, зрозумівши, що китайську зневагу до всього не китайського неможливо перебороти прямо, вирішили знайти обхідний шлях — буквально «стати китайцями» і, перш за все, зовні — вони погодили голови та підборіддя, одягли простий одяг буддистських монахів, почали виконувати всі вимоги ввічливості та ритуали, які передбачав китайський церемоніал. Обов'язковим елементом цього церемоніалу, до речі, була дуже образлива для європейців практика «коугоу» — простирання на підлозі перед високими китайськими чиновниками й імператором, яку Річчі, якщо це було необхідно для його місіонерських цілей, виконував без страху і сумніву. Отримавши дозвіл на постійне поселення, єзуїти збудували собі споруду за європейським зразком та почали вести спосіб життя, подібний до буддистських монахів. Намагаючись вивчити мову та культуру Китаю, вони читали класичні китайські тексти та, за допомогою інкультурації християнських символів, розпочали справу християнізації місцевого населення, шукаючи корелятивів між категоріями християнства й китайської космології та етики. Так, над олта-

рем у стінах місії помістили зображення Христа, виконане в невідомій для китайців і тому дуже привабливій реалістичній манері європейського олійного живопису, до якого єзуїти зробили зрозумілий китайцям підпис тяньчжу — Небесний Володар. Потім Річчі почав використовувати ще одну дуже вдалу тактику пошуку довіри місцевої еліти: він з успіхом викликав її зацікавленість досягненнями європейської науки, яка, з точки зору єзуїтів, була гідним аргументом у пропаганді християнського світосприйняття (тим більше, що про досягнення самобутньої науки Китаю, яка певною мірою не поступалася європейській, на той час у Піднебесній уже було позабудо). Річчі створив мапу світу, де Китай посів місце в центрі (як це й було на китайських мапах), але всі інші країни були відображені в їх справжніх пропорціях, що дуже вразило китайців, які були впевнені у величчї лише своєї держави. Потім він створив модель земної кулі, почав приваблювати китайську еліту демонструванням гри на європейських музичних інструментах та ілюстраціями в книжкових виданнях. Вимушене переселення в інше місто на восьмому році єзуїтської місії в Китаї надало змогу Річчі вдосконалити методикку та практику акомодациї. Так, нову споруду місії збудували вже не в європейському, а в китайському стилі, крім того, єзуїти на чолі з Річчі відмовилися від «іміджу» буддистських монахів, які не користувалися великою повагою влади, і замість того відпустили бороди та волосся та змінили свій одяг на одяг китайських учених шеньши, що кардинально підвищило їх соціальний статус в очах місцевого населення. Змінилось й ім'я Річчі, від цього часу він став Лі Мадоу, що і писалось на ввірчих книжках, які єзуїт за китайським звичаєм відсилає тому з китайських «друзів», до якого бажав завітати. Крім удосконалення зовнішньої «китаїзації», Річчі почав масштабну працю по вивченню давньокитайської духовної традиції — конфуціанства. Він переклав з китайської п'ять книг конфуціанського канону, чим відкрив Конфуція Заходу, дійшовши для себе висновку, що «думка щодо Божої присутності в душі кожної людини повністю відсутня в конфуціанській схемі» [7, с. 90]. Бажаючи заповнити цю лакуну в доктрині Конфуція християнством, Річчі почав використовувати всі можливості свого інтелекту та пам'яті з метою привернути увагу насамперед китайської еліти до себе і свого вчення. Наприклад, він неодноразово на прохання місцевої знаті та вчених повторював дуже складні послідовності ієрогліфів після одного їх прочитання, чим викликав повагу та довіру китайців. Після того, як йому дозволили оселитися в Нанкіні, Річчі створив інтелектуальний кружок, де вели бесіди на теми конфуціанської філософії, яку єзуїт дуже вдало інтерпретував не як протилежну, а попередню стосовно глибокої християнської філософії. Ця стратегія проповіді набула відображення і у виданій ним китайською мовою книжці «Про дружбу», яка написана у формі діалогу між Річчі та китайським ученим та стала бестселером того часу серед китайських книжників. Загальний висновок Річчі щодо китайської духовної традиції був дуже виваженим і свідчив про те, що культура народу, серед якого жив єзуїт, викликала в нього справжню повагу.

З точки зору Річчі, ані традиція поклоніння предкам, ані культ Конфуція не були проявами ідолопоклонства, оскільки виявились лише формулами поваги до основ суспільства і не суперечили християнству.

У 1601 р. Річчі нарешті мав можливість затриматися в Пекіні, його запросили до імператорського палацу, де йому вдалось привернути увагу імператора дарунком великого годинника та європейськими музичними інструментами, перш за все — клавикордом, гри на якому побажали навчитись музики-євнухи імператора. Для них Річчі написав спеціальні «Пісні для клавикордів» на теми етики з цитатами із християнських авторів [7, с. 102].

Маттео Річчі, «Лі Мадоу — людина з Великого Заходу, людина яка стала відома завдяки її справедливості та чудовим книгам», як наголошувала китайська епітафія, помер та був похований 1609 р. у Пекіні, але досвід теорії та практики міжкультурних відносин, який було ним напрацьовано, увійшов до скарбниці єзуїтського ордену та став парадигмальним для тих місіонерів, котрі працювали як у Китаї, так і в інших регіонах світу після нього.

У цьому контексті одним з яскравих прикладів радикального наслідування акомодацийної практики Річчі можна назвати місіонерську працю отця Роберта де Нобілі, який з 1606 р. присвятив себе проповіді Євангелія в Мадурі та Південній Індії.

Якщо Франциско Ксав'єр проповідував незаможним прошаркам індійського населення, які були репрезентовані нижчими кастами, навіть паріями, то Нобілі, як і Маттео Річчі, вирішив зорієнтувати свої зусилля на еліту суспільства — кшатріїв і брахманів. Як і Річчі, Нобілі вирішив, що проповідувати індійцям можна тільки «ставши індійцем», тому він перш за все вивчив тамільську мову та змінив свій зовнішній вигляд: поголив голову, прикрасив вуха велетенськими серґами, зафарбував лоб фарбою жовтого кольору із сандалового дерева, на ноги взув дерев'яні черевики, а тіло задрапував у вогненно-жовтий одяг. Потім оселився як затвірник у землянці, де провів цілий рік на вегетаріанській дієті, як сініазі — індійський спокуючий брахман. Таким чином, йому вдалося привернути увагу справжніх брахманів і ті, врешті-решт, стали відвідувати його. Запевнивши їх клятвою в стародавній знатності римських брахманів (!), Нобілі під ім'ям Татува-Подапар-Суамі, тобто «володаря 96 досконалостей справжнього мудреця», урочисто прийняли в касту брахманів. Тримаючись дуже обережно, не відвідуючи нікого й обмежуючи свої виходи у світ, Нобілі намагався приховати під своєю таємничістю справжній намір місії — навернення тубільців за акомодацийною схемою ордену.

Перевтілення єзуїта у філософа-індуса було настільки вдалим, що незабаром до нього стали звертатися як до великого вчителя з наполегливими проханнями відкрити школу. Врешті-решт він зважився зробити це, остерігаючись, однак, повністю підняти завісу таємниці. «Він говорив на місцевому діалекті як справжній брахман, писав роботи тамільською мовою, в яких християнство, дивним чином перемішане з індуською мудрістю, набуло вигляду абсолютно індуського

вчення. Він складав пісні, настільки подібні і за своєю формою, і за своїм змістом на древні гімни індуським богам, що тільки досвідчене око мало можливість розрізнити їх. Звичайно він зберіг багато язичницьких звичаїв у культі братств, утворених з його учнів, і ставився з великою повагою до кастових забобонів індусів. Він ніколи не мав справи з паріями, ніколи не переступав порога житла людей нижчих каст. Якщо йому необхідно було причащати їх, він простягав їм гостію на кінці маленької палички або наказував принести її до їхнього будинку» [11, с. 285]. Мабуть, все ж, для самого Нобілі різниця між християнством та індуїзмом ніколи остаточно не була стерта, оскільки навіть інквізиція (!) в Гоа виступила на захист культурологічного експерименту єзуїта, коли місцевий архієпископ та деякі кардинали в Римі в 1623 р. піддали нищівній критиці методи його проповіді. Проте Папа Григорій XV зважився припинити переслідування і терпіти започатковані креативним єзуїтом обряди надалі, до ґрунтовнішого розслідування. До самої смерті Нобілі в 1656 р. він продовжував свою діяльність у звичайних формах і залучив до свого методу всіх братів Південної Індії. Можливо, тому в 1676 р. в Південній Індії налічувалося вже близько 250000 індусів-католиків.

Отже, як свідчить екскурс в історію початку місіонерської діяльності ордену єзуїтів в Індії та Китаї, вираз «культурологія єзуїтів» має право на існування, оскільки є влучним для загального опису теорії та практики міжкультурної комунікації, яка мала місце при виконанні єзуїтами їх місіонерської роботи в контексті неєвропейського культурного оточення. Підпорядкована справі проповіді Євангелія, культурологія єзуїтів розвивалася на базі акомодативної місіонерської моделі, що передбачала при зустрічі з іншою культурою, як головну настанову, відмову від тотального европоцентризму (що є дуже нехарактерним для епохи колоніальних захватів) та повагу до тих форм, в яких маніфестували себе місцева релігійна, політична та культурна традиції. Інкорпоруєчи вчення про культуру в осереддя розуміння місії, єзуїти на практиці реалізували його через вивчення мов, звичаїв та традицій тієї країни, яку вони намагалися повернути до Христа. Погоджуючись у повсякденному бутті жити за правилами культури реципієнта, єзуїти приділяли увагу, перш за все, формам та змістовному наповненню, в яких маніфестувала себе висока місцева культура. Опанування культури надавало єзуїтам змогу на рівних вести розмову з елітою суспільства — можновладцями, філософами, релігійними лідерами та вченими, долаючи антагонізм, який існував між місцевим населенням та європейцями. Окремим елементом культурологічної ініціативи єзуїтів була справа по вивченню семіотичного простору іншої культури, введенню в цей простір християнських символів та знаків, створення кодів для транспонування мови християнської догматики і етики мовою нехристиянських релігійних і філософських систем. Останнє, що слід відзначити як елемент тонкої культурологічної стратегії єзуїтів у розглянутий у статті час, — це їх поважне ставлення до новоєвропейської науки (навіть незважаючи на заборони інквізиції) та перші в історії справи репрезентації євро-

пейської культури, як культури християнської, за допомогою наукових та технічних досягнень, здобутих європейською цивілізацією.

### **Список літератури**

1. Иванов С. А. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? / С. Иванов. — М. : Языки славянской культуры, 2003. — 376 с.
2. Аверинцев С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью / С. Аверинцев // Из истории культуры средних веков и Возрождения. — М. : Наука, 1976. — С. 17-64.
3. Мамардашвили М. Другое небо / М. Мамардашвили // Три каравеллы на горизонте. — М. : «Международные отношения», 1991. — С. 37-58.
4. Сикари А. Святой Игнаций Лойола / Антонио Сикари // Портреты святых. — Милан. — М. : Христианская Россия, 1998. — Т.3. — С. 25-39.
5. Райт Дж. Иезуиты / Джонатан Райт. — М. : Эксмо, 2006. — 464 с.
6. Андреев А. Р. История ордена иезуитов. Иезуиты в Российской империи. XVI — нач. XIX века / А. Андреев. — М. : Русская панорама, 1998. — 256 с.
7. Дубровская Д. В. Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552 — 1775 гг.) / Д. Дубровская. — М. : «Крафт+», Ин-т востоковедения РАН, 2000. — 256 с.
8. Федин А. В. Католический миссионер как агент культурного взаимодействия (на примере деятельности Общества Иисуса в американских провинциях) / А. Федин // Межкультурное взаимодействие и его интерпретации: материалы науч. конф. 22-23 апреля 2004 г. — М. : ИВИ РАН, 2004. — С. 74-77.
9. Федин А. В. Между двух империй: иезуитская миссия в англо-французском противостоянии в Северной Америке XVII века / А. Федин // Французский ежегодник 2008: Англия и Франция — соседи и конкуренты. XIV-XIX вв. — М. : ИВИ РАН, 2008.
10. Федин А. В. Становление иезуитской миссии в Новой Франции в 1611-1630 гг. / А. Федин // Вопросы истории. — 2010. — № 2. — С. 113-121.
11. Бёмер Г. Иезуиты / Г. Бёмер. — М. : Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1913. — 454 с.

*Надійшла до редколегії 09.06.2011 р.*