

О.В. Волосюк, О.А. Нестерова, О.Л. Солодкова

ЗАПАДНЫЙ ЧЕЛОВЕК НА ВОСТОКЕ: СТАНОВЛЕНИЕ МЕЖДУНАРОДНЫХ КОММУНИКАТИВНЫХ СТРАТЕГИЙ В РАННЕЕ НОВОЕ ВРЕМЯ¹

В статье исследуется практика иезуитов по реализации в конце XVI – начале XVII в. международных коммуникативных стратегий в Азии, которые были направлены на усиление влияния западной цивилизации на Востоке. В статье рассмотрены особенности формирования межкультурного дискурса «Восток – Запад» в миссионерской деятельности Франциска Ксавье и Антони де Монсеррата в период правления Ода Нобунаги в Японии и Акбара в Империи Великих Моголов.

Ключевые слова: Империя Великих Моголов; Франциск Ксавье; Антони де Монсеррат; иезуиты; стратегии влияния; восприятие «другого»; миссионерская деятельность иезуитов в Азии.

The article studies Jesuits' practice of the realization of international communication strategies in Asia end of 16th – beginning of 17th centuries. The strategies developed by Jesuits were aimed at strengthening of the influence of Western civilization on the East. The article deals with the specific soft formation of «West – East» inter cultural discussion in missionary activities promoted by Francis Xavier and Antoni de Montserrat under Oda Nobunaga's rule in Japan and Akbar's Mughal Empire.

Keywords: Mughal Empire; Francis Xavier; Antoni de Montserrat; Jesuits; catholic missionaries; strategies of influence; the perception of the ‘Other’; Jesuit missions in Asia.

¹ Данная работа подготовлена при грантовой поддержке факультета мировой экономики и мировой политики НИУ ВШЭ в 2015 г.

Осваивая Восток – «другое», новое, неизвестное, иногда экзотическое и завораживающее, временами трогательное и таинственное, порой устрашающее и даже шокирующее пространство азиатских культур, – западный человек – представитель европейской цивилизации, начиная с античности, то и дело оказывался в четырехмерном пространстве межкультурной коммуникации «Запад – Восток», главными координатами которой выступали 1) язык, 2) духовные и религиозные ценности, 3) модели поведения и 4) историческое время.

Пробуждение и актуализация интереса к Востоку, такому богатому (с точки зрения получения прибыли от военного захвата или мирной торговли), такому загадочному и непостижимому (с точки зрения существования там «иных» культур, «других» культурных форм, воплощенных в системе знаков, символов и образов, кардинально отличающихся от западных), и в любом случае – притягательному, в каждые крупные исторические эпохи развития мировой цивилизации у новых поколений европейцев происходило по-разному. Восток – как обобщенное название географически отдаленных от европейцев и совсем не похожих на них народов, культур, языков, социальных, государственных и политических систем, религиозных убеждений и обычаев – одновременно мыслился и вне Европы, и внутри нее. Так, в XV–XVI вв. Восток был далеко, но он находился и рядом – на причале порта, в доме, в торговой лавке, на улице европейского города. Забавные, необычные лаковые изделия и мебель из Японии появились в Европе в конце XVI в., так же как и первые китайские экземпляры мебели, изготовленные из неизвестного доселе европейцам черного дерева. Как отмечала О.Л. Фишман, в последней четверти XVI в. в Лиссабоне бойко и успешно торговали китайским фарфором владельцы, как минимум, шести лавок (Фишман, 2003, с. 410). Китайские ткани – шелк, тафта, набивной ситец, коленкор для книг – были хорошо известны европейцам и пользовались среди богатых сословий большим спросом. Пряности, украшения, забавные вещицы, необычные предметы – европейцы столкнулись с «другой» формой, «другим» цветом, «другим» запахом, «другой» культурой. И все это был Восток.

Привнесенные в результате торгово-экономических и военно-политических взаимодействий, предметы материальной культуры народов Востока и сведения об их истории, особенностях

духовной и социальной жизни находили свою интерпретацию в сознании европейцев, в зависимости от структуры и основных идеологических доминант европейского «востоковедческого дискурса», который одновременно, с одной стороны, моделировался представителями европейской цивилизации – непосредственно (миссионерами, путешественниками, купцами и т.д.) или опосредованно (государственными деятелями, философами, художниками, писателями) – и, с другой стороны, формировал в общественном сознании европейских народов ключевые, по большей части мифологизированные и стереотипные, представления о Востоке, которые порождали на Западе определенные поведенческие установки и ожидания в отношении представителей других цивилизаций и культур.

Формировавшийся в процессе разноплановой и разнородной международной коммуникации «Запад – Восток», «востоковедческий дискурс» всегда был одним из структурных элементов общего дискурсивного пространства «Запад ↔ Восток». В отличие от других элементов этого пространства (политический дискурс, экономический дискурс и т.д.) европейский «востоковедческий дискурс» был ориентирован на *познание «другого»*, на осмысление его «инаковости», на выявление и интерпретацию его особенностей. Востоковедческий дискурс – понятие, обозначающее не только обширный массив устных и письменных текстов о Востоке, но и сложную динамическую систему их порождения, воплощения в них коммуникативных намерений авторов, а также восприятия этих текстов, их функционирования и взаимодействия.

Выявление дискурсивных особенностей межкультурной коммуникации Запада с Востоком происходит в результате анализа текстовой деятельности, которая позволяет «реализовать самые сложные коммуникативно-познавательные замыслы» (Дридзе, 1984, с. 50) авторов. Собственно дискурс в современной психолингвистике и теории коммуникации рассматривается как «вербализованная речемыслительная деятельность, понимаемая как совокупность процесса и результата и обладающая как собственно лингвистическим, так и экстралингвистическим планами» (Красных, 2001, с. 200).

Особый интерес представляет исследование экстралингвистического плана межкультурного дискурса «Запад – Восток», поскольку он выражает три из четырех вышеназванных измерений межкультурной коммуникации: аксиологическое (духовные и ре-

лигиозные ценности), поведенческое (модели поведения и коммуникации) и хронологическое (историческое время). Наряду с языком (лингвистическим измерением) эти три вектора задают особую систему координат, в которой порождаются и реализуются культурные стратегии влияния, взаимодействия и диалога.

Межкультурные контакты между Европой и народами и странами Ближнего и Дальнего Востока, Южной и Юго-Восточной Азии имеют свои особенности в различные исторические периоды, и диапазон этих взаимодействий то сужался до спорадических, единичных и бессистемных контактов, то расширялся до попыток реализации стратегических планов, в основе которых, как правило, лежало имперское самосознание, обуславливающее стремление к внешней экспансии и максимальному расширению сферы мирового политического, экономического и культурного влияния, и колонизаторские интенции Запада по отношению к Востоку. Уникальный опыт иезуитов по формированию международных стратегий и по обоснованию межкультурных практик лежит в основе разработки европейского «востоковедческого дискурса» в XVI в. По сути, именно иезуиты в ходе своей миссионерской и востоковедческой деятельности разрабатывали, апробировали и описывали две основные стратегии межкультурной коммуникации Запада и Востока – «европеизацию» и «культурную адаптацию».

В XV в. в Испании и Португалии сложились абсолютные монархии и зародились национальные государства. В результате новых этнических, культурных и религиозных контактов произошел сложный процесс становления национальной идентичности. Испанцы и португальцы с особой силой стали ощущать себя единой нацией, когда их страны превратились в великие колониальные империи и за пределами Пиренейского полуострова начали вступать в контакты с иными народами. Динамичное движение вовне, резкий выход за пределы обычного круга этнического и социокультурного существования, ощущение переполняющей внутренней энергии пассионарности, необходимость включения в собственную картину мира новых реалий, образов и символов, расширение представлений об окружающей действительности – все это стимулировало возникновение и развитие сложных процессов этнического самосознания и формирования этнокультурной идентичности в Испании и Португалии. Тогда же начали формироваться и стереотипы восприятия иного человека, Чужого. Этничес-

ский стереотип формирует психологическую установку на эмоционально-ценностное (чаще – негативное) восприятие «Чужого» и задает соответствующий алгоритм отбора и интерпретации фактов взаимодействия (Репина, 2012, с. 9–19). Через сопоставление, сравнение себя с «другим» и подчас через отрицание этого «другого», «иного» и «чужого» в реальной практике социокультурных и политических взаимодействий происходило формирование образа «мы», «свои», «наши». Необходимость осмысления многообразия мира и осознания и обоснования «себя» как уникальной целостности, отличающейся от «других» и имеющей право рассматривать «других» с позиций превосходства и доминирования, с миссионерских позиций правомочности привнесения в другую жизнь «истинных ценностей» с целью видоизменения и улучшения «другой» культурной реальности путем вживления в картину мира ее представителей собственных духовных ценностей и этико-эстетических и мировоззренческих идеалов, – все это, безусловно, характеризовало сложные процессы формирования этнической идентичности, создание устойчивого образа «своего» через противоположный образ «чужого» в рамках дилеммы «мы – они». В Испании это формирование проходило в рамках Реконкисты, потому первыми «чужими» для испанцев стали иудеи и мусульмане, с которыми они жили бок о бок.

Изначальный pragmatism и стремление к выгоде и обогащению, которые сопровождали расширение влияния португальцев и испанцев в мире, порождали достаточно агрессивные и упрощенные сценарии культурного влияния на иноземцев. Суть этих методов сводилась к простому «включению» других народов в культурное поле европейцев с помощью массовой христианизации. Через христианские идеи и практики проводилась «португализация» в Индии и «испанизация» народов Филиппин и Америки, поскольку христианство было стержневой структурой португальской и испанской культур. Именно христианство формировало европейский образ жизни, систему ценностей и норм поведения. Именно христианство являлось ключом к пониманию коммуникативных стратегий, которые использовали европейцы внутри собственного социокультурного пространства и, соответственно, ожидали от всех «других», «иных», «чужих», с которыми вступали в политическое и экономическое взаимодействие. По сути, христианство определяло ценностно-смысловую структуру европейской

картины мира XV в. и служило концептуальной системой координат, в рамках которой окружающий мир, люди, предметы, действия и намерения были понятны и предсказуемы для испанцев и португальцев. Поэтому они выбрали самый простой способ – включить иноземцев в свою систему культурных координат, а не выстраивать сложные сценарии межкультурного взаимодействия, тем более что «других» они воспринимали далеко не как равных себе. Они предлагали иноверцам свою веру и свой образ жизни как условие не просто взаимодействия с «другими», но элементарного выживания этих «других». Это было *двухмерное*, плоскостное представление о структуре межкультурной коммуникации – ставка делалась на 1) одностороннюю *трансляцию* духовно-религиозных ценностей и 2) экспорт основанных на них моделей поведения.

Только со временем европейские интеллектуалы пришли к пониманию примитивности и неэффективности такого подхода. В XVI в. появились *первые ростки* понимания важности изучения «чужой» культуры с целью использования ее в качестве проводника своих коммуникативных стратегий. Общество Иисуса приступило к разработке и реализации более гибких и действенных стратегий межкультурного взаимодействия и культурного влияния в странах Востока. Опираясь на казуистику, иезуиты разработали стратегию «культурной адаптации», в основу которой заложили приспособительную систему морали – *theologia accommodativa* – «богословие, приспособленное к воззрениям, обычаям и нравам той местной среды, в которой протекала их миссионерская деятельность. Иезуиты не исходили из догм католической церкви, а, наоборот, приспосабливали христианские принципы к местным обычаям» (Фишман, 2003, с. 115). Для XVI в. это были новационные идеи в практике межкультурной коммуникации и международного взаимодействия. Роль, которую сыграли иезуиты в сфере межкультурного общения с народами Востока, в разработке и апробации первых, может, не во всем и не всегда эффективных, но более гибких и действенных механизмов и сценариев межкультурного диалога, трудно переоценить. То, что именно орден иезуитов взял на себя эту роль, не случайно, поскольку члены его являлись интеллектуальной элитой европейского общества: «...с точки зрения современников, иезуиты были носителями евро-христианского знания в XVI и XVII в.» (Abé, 2011, с. 8). В отличие от своих менее образованных и менее дальновидных предшественников они были спо-

собны оторваться от сиюминутного прагматизма во имя реализации более сложных, долгосрочных и эффективных программ. Как отмечает О.Л. Фишман, «торговая выгода и “спасение душ” – вот цели, влекшие европейцев XVI в. на Восток» (Фишман, 2003, с. 113). Иезуиты ставили целью «спасение душ», поэтому сознательно использовали сценарии по внедрению христианских ценностей в картину мира иноземцев, используя концепты и образы «чужой» культуры. Цель оправдывала средства.

«Невозможно понять поведение народа, не уяснив своеобразия его мышления», – сентенция, представленная японской пословицей, в практике осуществления коммуникативных стратегий иезуитов как бы переворачивается в антитезис: невозможно изменить поведение народа, не изменив его мышления, не скорректировав картину мира в его сознании. Путем реализации стратегии «культурной адаптации» иезуиты пытались провести замещение значимых «родных» конструктов концептуального поля картины мира представителей народов, с которыми они вступали во взаимодействие, на конструкты «европейские», «христианские» с целью кардинального изменения поведенческих установок, духовных и этико-эстетических ценностей. Подобная деконструкция «другой» картины мира была возможна не только при условии глубокого знания этой «другой» культуры – потенциального реципиента христианских ценностей, – но и при условии хорошего знания «других» (восточных) языков, которые для миссионеров выступали действенным инструментом реализации своей стратегии. Так, в 1582 г. Алессандро Валиньяно призывал иезуитов в Макао «перестать “опортугаливать” своих неофитов и, наоборот, самим начать “окитаиваться”» (Фишман, 2003, с. 119).

Работая в Азии, иезуиты внесли огромный вклад в развитие науки, начали изучать восточные языки и обычаи, стали первыми этнографами и картографами. Но наиболее важным является то, что иезуиты принесли в Азию «западноевропейскую христианскую идеологию, что для XVI в. имело решающее значение» (Hosne, 2013, с. 3). Межкультурная коммуникация мыслилась ими в *трехмерном* пространстве: 1) изучение восточного языка, 2) создание приспособительной системы духовных и религиозных ценностей, максимально приближенной к культуре-реципиенту; 3) освоение моделей «иного» поведения.

Одним из примеров реализации коммуникативных стратегий иезуитов в странах Востока является миссионерская деятельность Франциска Ксавье и Антони де Монтсеррата (Vernet, 2001, с. 823) в период правления Ода Нобунаги в Японии и Акбара в Империи Великих Моголов. Изучение их взглядов, различных подходов к интерпретации «иной» концептуальной картины мира, а также исследование способов реализации на практике разработанных ими концепций позволяет нам сегодня оценить глубину как понимания, так и недопонимания ими реалий Японии государства Моголов в XVI в. Исследование особенностей восприятия ими зарубежных обществ, культур, религий Востока позволяет понять степень стереотипности и мифологизированности их представлений, сложившихся еще до прибытия в страну, оценить меру влияния этих стереотипов на их методы, что позволяет выявить степень обусловленности успеха или провала применяемых ими стратегий культурного влияния особенностями «чужого» этнокультурного пространства и / или выбранными ими методами межкультурной коммуникации и разобраться в причинах успеха евангелизации в Японии или ее неудачи в империи Моголов.

Начало XVI в. в Азии было ознаменовано двумя ключевыми событиями. В 1510 г. Альбукерке основал Гоа, а в 1526 г. была создана империя Великих Моголов. Иными словами, фактически с разницей в 15 лет на территории полуострова Индостан закрепились европейцы и начала формироваться крупнейшая в Индии мусульманская империя, серьезно расширявшая ареал распространения ислама в Индии.

Следует подчеркнуть, что с исламом европейцы были знакомы уже давно. По сути, с момента рождения ислама начинается межкультурное взаимодействие между европейско-христианским и неевропейско-нехристианским миром. Христианству и исламу было присущее осознание определенной общности, восходящей к единому духовному источнику, при этом христиане относили мусульман к еретикам. И мусульманам, и христианам было присуще осознание их *инаковости*. В Испании этот вопрос возник как часть Реконкисты, когда первыми «другими» для испанцев стали евреи и мусульмане, с которыми испанцы жили бок о бок. Захват Гроба в Иерусалиме и Реконкисты в Испании привел к тому, что в концептуальном поле картины мира христианина-европейца образ мусульманина трансформируется от представления о нем как о фило-

софе и математике, носителе учености, о торговце, чьи товары были востребованы и высоко ценились в Европе, – до образа завоевателя и врага, отнявшего у христиан Иерусалим (Кардина, 2008, с. 145). Среди значимых конструктов картины мира христианина-европейца концепт «мусульманин» имеет негативную коннотацию – это «другой», трансформировавшийся в «чужого», во врага, сильного и мотивированного, которого трудно и даже невозможно победить и понять. В результате история сосуществования (взаимодействия) ислама и христианства, по словам Франко Кардина, превратилась в «историю непонимания».

Испанская и португальская экспансия в Африку, Азию и Америку была основана на широкой евангелизации населения на новых территориях и создании религиозных миссий за рубежом. Вслед за конкистадорами в новых колониальных владениях стал открывать свои миссии орден иезуитов. И Испания, и Португалия считали крайне важной евангелизацию населения своих колоний. Пионером этого движения стал Франциск Ксавье.

Ксавье родился в аристократической семье, принадлежавшей к древнему наваррскому роду Аграмонтов, известному с XII в., который вел свое происхождение от короля Наварры Санcho VII Сильного, правившего королевством с 1194 до 1234 г. (Schurhammer, 1969, с. 4–5). В сентябре 1525 г. Ксавье покинул родовое гнездо и отправился в Парижский университет, где познакомился с Игнатием Лойолой. В 1534 г. в часовне Св. Мучеников на Монмартре семеро друзей дали обет посвятить жизнь служению Богу: в 1539 г. португальский король Жуан III, узнав о создании ордена иезуитов и его целях, решил воспользоваться им для укрепления португальского влияния в завоеванных азиатских владениях и поручил своему посланнику в Риме просить у Лойолы направить ему членов ордена, которые могли бы заниматься миссионерской деятельностью в Индии. Папа, в свою очередь, наделил их немалыми полномочиями. В апреле 1541 г. флотилия из пяти кораблей покинула Лиссабон. Перед отплытием Жуан III наказывал новоиспеченному миссионеру, чтобы тот «подробно информировал его о том, какая там обстановка для обращения в христианство заблудших душ» (Lousa, 2013, с. 52, 59, 68).

В 1542 г. Ксавье прибыл в Гоа, откуда направился в большое путешествие, конечной целью которого стала Япония, и куда через

32 года прибыл из Лиссабона иезуит Антони де Монсеррат, чтобы позднее присоединиться к посольству ко двору Акбара.

Монсеррат, как и Ксавье, принадлежал к аристократической каталонской дворянской семье Осоны, учился в Барселоне, где познакомился с Игнатием Лойолой и в 1558 г. стал членом его Ордена. Через три года молодой иезуит переехал в Португалию, где продолжил учебу в Коимбрском университете, а в 1574 г. с группой миссионеров отбыл в Гоа. Ему было 38 лет (Marti Escayol, 2009, с. 49).

Оба иезуита принадлежали к высшим слоям испанского общества, получили блестящее образование, оба были истинными католиками, ревностными миссионерами и искренне верили в христианскую идею спасения. Оба оставили подробнейшие отчеты о своей миссионерской деятельности: Ксавье направил Генералу Ордена и другим иезуитам огромное количество писем о своем пребывании в Японии, Монсеррат подробно описал свой визит ко двору Великих Моголов.

Экономические и политические аспекты деятельности христианских миссий в Азии достаточно хорошо исследованы. Для Японии португальские купцы оказались полезными и выгодными союзниками – они познакомили страну с последними достижениями науки и военного искусства того времени. Порох и огнестрельное оружие давали Даймё огромное преимущество в ожесточенной борьбе за власть со своими соседями и соперниками. Кроме того, после запрещения китайским купцам императорами династии Мин вести любые коммерческие отношения с Японией португальцы стали посредниками в японо-китайской торговле. Португальские суда привозили китайский шелк и другие ткани, ртуть, чугун, металлические изделия, различные лекарства в обмен на медь, золото, серебро, японские мечи и другие предметы, из которых только треть составляли товары европейского производства. Даймё юго-запада старались обеспечить себе преемственное положение и в торговых сделках с иностранными купцами, доставлявшими в Японию товары европейского и азиатского происхождения (Искендеров, 1959, с. 26).

Европейцы появились в Японии в разгар политической раздробленности и ожесточенных феодальных войн. «У них есть суверен, но за последние 150 лет князья перестали ему подчиняться, и это является причиной бесконечной вражды», – писал Ксавье о политической ситуации, сложившейся на Японских островах

(Xavier, 1872, с. 332). Для усиления своих позиций в феодальных войнах даймё пытались заполучить огнестрельное оружие у португальских торговцев и заручиться поддержкой иезуитов, которых они рассматривали как часть португальской общины. Ода Нобунага попытался получить помощь от иезуитов в борьбе с буддийскими монастырями, которые выступали против объединения страны. Непримиримо жесткая позиция, занятая им в отношении буддийских монастырей, была продиктована той опасностью, которую они представляли в качестве противников по отношению к его планам объединения страны, боявшихся утраты своего независимого положения из-за укрепления сильной централизованной власти (Искендеров, 1984, с. 171).

Политической причиной поездки иезуитов ко двору Моголов стало укрепление и расширение своей империи Акбаром, взошедшем в 1556 г. на престол. По мнению Е. Ваниной, Акбар, в соответствии с разработанной его министром Абу-л Фазлом Аллами новой религиозной концепцией, считал, что «светский владыка является высшим авторитетом в вопросах веры и руководствуется не догмами какой-либо религии (вероисповедание же монарха объявлялось его личным делом), а требованиями разума и всеобщего блага» (Ванина, 1997, с. 20). Монсеррат писал об Акбаре, что тот является «великим покровителем знаний и всегда держит вокруг себя образованных и эрудированных людей, готовых дискутировать по вопросам философии, богословия и религии» (Monserrate, 1922, с. 201).

Акбар проводил политику веротерпимости и попытался создать новую религию «дин-и-иллахи» – «божественную веру», которая объединила бы подданных, говорящих на разных языках и исповедующих различные религии. С этой целью он пригласил ко двору индуистов, джайнов, парсов, мусульман и христиан. Откликнувшись на этот призыв, в конце 1579 г. из Гоа к Моголам отправилась миссия иезуитов под руководством Рудольфо Аквавивы, в которую входили Антони де Монсеррат и Франсиско Энрикес. Их основной задачей было крещение Акбара. Как и в случае с Японией, португальская корона пытала использовать деятельность христианских миссионеров для укрепления своего влияния в Азии.

В такой политико-экономической ситуации формировались основные коммуникативные модели иезуитов, разрабатывались стратегии межкультурной коммуникации, основой которых яви-

лось осмысление образа «другого», изучение культуры, религии и моделей поведения азиатских народов.

Ксавье описал этнопсихологические особенности, проявляющиеся в национальном характере, национальном темпераменте, традициях, а также в наиболее типичных формах обычного поведения японцев. Если анализировать его наблюдения в категориях современной этнопсихологии, то Ксавье удалось выявить и описать интеллектуально-познавательные, мотивационно-фоновые и коммуникативно-поведенческие особенности национальной психологии японцев XVI в.

Среди коммуникативно-поведенческих особенностей народа Японии Ксавье особенно отмечал вежливость, любезность и сдержанность островитян. Он писал: «Они очень приятные в общении, в большинстве своем добрые и бесхитростные, люди удивительной чести, которые ценят ее больше всего на свете. <...> Они никогда не потерпят обиды, ни даже небрежно сказанного слова»¹. Он объяснял специфику выстраивания такого рода взаимоотношений наличием в пользовании японцев оружия и традиционным восприятием ими оружия как социокультурной ценности: «Как дворяне, так и простолюдины всегда носят с собой мечи и кинжалы – даже мальчики четырнадцатилетнего возраста» (Xavier, 1872, с. 237).

Особый интерес для Ксавье, испанского ильярда, представляла сословная структура японского социума. Он обращал внимание на образ жизни японских самураев, подчеркивая: «Среди них много бедных, но бедность не считается постыдной. <...> Люди благородного происхождения, какими бы бедными они ни были, уважаемы остальными так же, как если бы они были богаты» (там же). Сложные взаимоотношения между высокими нравственными установлениями кодекса чести и приземленными проблемами социально-экономической реальности в сознании европейского дворянина проецировались на реалии «другой» культуры. Сословие самураев оказалось близко автору, который, будучи испанским ильярдом, мог выбрать два пути в жизни – либо военную карьеру, либо церковную. Он выбрал вторую.

¹ Первый перевод этого письма Ксавье на русский язык был сделан Э.Г. Ким (Ксавье, 1999, с. 233–249). В тех местах, где, по нашему мнению, перевод был неточен, мы пользовались английским текстом письма (Xavier, 1872, с. 227–260).

Выявляя и осмысливая коммуникативно-поведенческие особенности японцев, Ксавье не просто удовлетворял собственное любопытство при встрече с незнакомой ему цивилизацией, но собирал информацию, необходимую для успешного выполнения миссии.

Ксавье выявляет *мотивационно-фоновые* особенности японцев, выражющие побудительную силу их поступков и принятия решений, а также рассматривает систему нравственных регуляторов их поведения. Он отмечает яркую выраженную нравственно-этических установлений в жизни японцев, говорит о невероятном чувстве чести: «Честь для них превыше всего», высоко оценивая добродетель как конструкт японской картины мира. В этом смысле он не находит в своей миссионерской практике аналогов: «Люди, с которыми нам пришлось общаться, превосходят добродетелями все народы, открытые нами до сих пор» (Xavier, 1872).

К интеллектуально-познавательным особенностям островитян относятся такие, выявленные Ксавье, характеристики, как общеизначимая ценность интеллекта, образования и культуры. Он отмечает, что японцы «тянутся к знаниям» и «многие умеют читать» (там же, с. 238).

Своеобразие национальной культуры японцев он обнаруживает и в исследовании культуры повседневности, в частности в культуре трапезы: «Здешние люди никогда не убивают и не едят птиц. Обычная еда состоит из овощей и риса; пшеница, рыба, яблоки и другие фрукты считаются роскошью. Благодаря умеренности в еде большинство людей отличаются хорошим здоровьем: вы встречаете много аккуратных стариков» (там же, с. 253). Японцы, по его мнению, «умеренны в еде, но не в питье. Пьют рисовое вино за неимением другого» (там же, с. 237).

Но ни удивление Ксавье японским образом жизни, ни его восхищение достоинствами японской культуры, ни выявление им достижений нравственного и духовного развития японцев не выводят миссионера на новый уровень понимания межкультурного диалога, предполагающего взаимодействие *равных* и равнозначных партнеров. Для него японцы остаются «варварами» при всех их высоких культурных достижениях и нравственных добродетелях, притом что, по его наблюдениям, японская культура в некоторых аспектах даже превосходит европейскую. Японцы остаются для него в пределах изначальной ментальной дихотомической ус-

становки «мы – они». В его системе координат нет иных позиций. Японцы – «другие». Может, и не такие «варвары», как те, кого он встречал в Индии или на Молуккских островах, но в зеркале его европоцентристского сознания они все-таки «варвары», нуждающиеся в миссионерском духовном руководстве, истинной вере и обращении к христианству. Во многих его письмах говорится именно об этом: «Я действительно думаю, что среди варварских народов нет народа более добродетельного, чем японцы» (Xavier, 1872). На Востоке он ощущает себя в «чужом», нецивилизованном месте, «где мы так далеко от нашего дома, среди варваров» (там же, с. 252).

Религиозные представления японцев, как и всех иных народов, с которыми он сталкивался в Азии, не рассматривались им как сопоставимая с христианством духовная система верований, ценностей, идеалов и практик. Он воспринимал религию «варваров» исключительно как суеверия, отражающие ложные, далекие от высшей христианской истины взгляды на Бога и на мир. Нужно было донести Божественную истину до «варварских народов», цивилизовать их, обратить в истинную христианскую веру – вот в чем состоял высший смысл миссии Ксавье. Он не раз писал о том, что главной и единственной его целью было обращение в христианство местного населения, чтобы «с помощью Евангелия вытащить японцев из темноты их суеверий» (там же, с. 254). Достаточно широкое изучение особенностей японской культуры, исследование национально-психологических особенностей японцев и специфики реализации их национального самосознания в культурных практиках нужны были Ксавье исключительно для разработки эффективного инструментария реализации коммуникативных стратегий иезуитов по евангелизации Японии.

Именно по этой причине он не собирался углубляться в суть религиозных верований японцев. Понимание буддизма у Франциска Ксавье сводилось к тому, что он рассматривал буддизм как форму идолопоклонничества и язычества. В своем письме к иезуитам в Гоа Ксавье формулировал религиозные воззрения японцев достаточно упрощенно: «Большинство из них почитают предков, которые, как мне удалось узнать, жили, следуя примеру древних философов; большинство из них поклоняются солнцу, а некоторые – луне» (Xavier, 1872, с. 238). Для осуществления попытки «замещения» религиозных конструктов в «языческой» картине мира неофитов ему достаточно было тех знаний о буддизме, которые по-

зволили ему выстроить некоторые аналогии. Реализуя адаптивные стратегии, для проникновения в концептуальное поле картины мира носителей японской культуры он пытался применить известные им буддийские категории и обозначения. По мнению Осами Такизава, Ксавье намеревался употребить буддийские термины в процессе евангелизации. Так, он использовал термин «дайнити», который означал Будду Вайрочана в школе Сингон, для передачи концепции Бога людям, ничего не знавшим о христианстве (Takizawa, 2010, с. 51).

Таким образом, восточные варвары для Ксавье оставались «варварами» – «другими», «иными», «отличными от европейцев». «Варвары» – для него это было не пренебрежительно-оценочное слово (он высоко ценил многие достижения и образ жизни этих «варваров»). «Варвары» – это просто номинация одного из элементов его мировоззренческой системы в той ее части, которая касалась целей международного взаимодействия и межкультурной коммуникации, осуществляемой им в рамках миссионерской христианской деятельности. По сути, это была общепринятая номинация *объекта* межкультурного воздействия, *объекта* евангелизации, *объекта* духовного спасения, с которым, в понимании Ксавье, столкнется любой миссионер, покинув «цивилизованную» Европу. Миссионерская деятельность Ксавье показала довольно высокую степень эффективности его методов: созданная им в Японии христианская община насчитывала в 1551 г. около 1000 человек.

Несколько иной была ситуация, когда миссия Аквавивы отправилась ко двору Акбара. Официальным поводом для приезда в Фатехпур Сикри миссионеров под руководством Аквавивы было познакомить Акбара с христианской религией. Программа максимум – амбициозное желание окрестить императора и его подданных. Мы полагаем, что миссионеры не особенно надеялись на реализацию своих планов, но, как истинные христиане, они должны были довести дело до конца. Помимо евангелизаторской миссии каждое посольство обязано было заниматься сбором информации о ситуации в стране, тем более что португальцы и не могли не реагировать на быстрый рост крупной империи недалеко от своих факторий. По мнению известного индийского историка Санджая Сабрахманиама, «нервозность португальской администрации в Гоа стала возрастать по мере дальнейшего расширения территорий,

попавших под контроль слишком могущественного соседа» (Subrahmanyam, 2011, с. 6).

У Монсерратамы находим подробное описание империи Акбара. Он отмечает, что Акбар «бережлив и цепок до богатства, и стал самым состоятельным правителем на Востоке за последние 200 лет», что его империя «удивительно богата, изобилует урожаями и пастбищами, имеет развитую торговлю», что «великолепие его дворцов не уступает лучшим королевским домам Европы» и что он впечатлен «роскошью и величием» королевского двора (Monserrate, 1922, с. 197, 199, 207, 208). На Монсеррата огромное впечатление произвели красота и размеры зданий, улиц и площадей, целых городов. Описывая крепости, дороги, мечети, базары, армию, он пытался донести до сознания португальских властей, насколько мощная империя разрасталась недалеко от их владений в Гоа. Он высоко ценит Акбара, который, по его мнению, обладает «отличной памятью, является справедливым судьей, сумел овладеть обширными знаниями во многих областях, постоянно прислушиваясь к ученым диспутам и участвуя в дискуссиях», поэто-му, «высказываясь по любому поэтому вопросу, он выглядит столь эрудированными проницательным, что никто не заподозрит, что он неграмотен» (там же, с. 201). Монсеррат был впечатлен незаурядным интеллектом и стратегическим мышлением Акбара: «Он умен и мудр, способен предвидеть и предотвращать опасности и использовать благоприятные возможности для осуществления своих планов», «таким образом, любой при взгляде на него сразу понимает, что перед ним государь» (там же, с. 196–197).

Складывается впечатление, что Монсеррат пытался найти основания для осуществления эффективного межкультурного диалога лично с Акбаром, с тем чтобы решить свою сверхзадачу – обратить правителя в христианство. Для этого он пытается исследовать мотивационно-фоновые и коммуникативно-поведенческие особенности правителя, которые он мог бы использовать в практических целях. Иезуит отмечает интерес Акбара к некоторым аспектам европейской культуры. Он подчеркивает, что Акбар пытался копировать европейские нравы, он «любил носить европейский меч и кинжал», ему нравилось испанское платье, и он частенько надевал его, и даже трон у него был «оббит бархатом и напоминал португальский» (Monserrate, 1922, с. 197, 199, 207, 208, с. 198–199).

Во время своей первой аудиенции с иезуитами правитель надел португальское платье, и его сыновья были одеты так же (Montserrat, с. 28).

Как и Ксавье, Монсеррат обращает внимание на богатство государства и величие его правителя. Его впечатляют поведение и европейские манеры Акбара, и он ставит его выше уровня обычного «варвара». Но, как и японский император, как даймё или буддийский бонза, Акбар является «другим». Он – «другой», потому что он не христианин, и все его «прекрасные качества <...> теряют большую часть своего великолепия, потому что ему не хватает блеска истинной веры» (там же, с. 197).

Монсеррат пытается быть объективным в своих оценках, но его объективность исчезает, когда речь заходит о мусульманах. Следует подчеркнуть, что он оценивает их прежде всего через призму своих взглядов, которые базируются на стереотипах восприятия «другого», отмечая, что мусульмане есть «другие», что они «по своей природе “варвары”, что они не интересуются такими вещами, как история; их хроники скучны, ненадежны, и полны бабушкиных сказок» (там же, с. 16). Монсеррат упоминает о множестве разрушенных мусульманами индуистских храмов, но это не вызывает у него отторжения, поскольку в его понимании «варварские» храмы должны быть уничтожены. Он лишь сетует на то, что на их месте «возводятся бесчисленные надгробия и маленькие святыни злых и никчемных мусульман», а единственное, что наполняет его душу грустью, это то, что вместо того, чтобы верить в истинного Бога, несчастные продолжают «губить свои души» (там же, с. 27).

Для католических миссионеров посольство ко двору Акбара было встречей с миром «другого», миром опасного «чужого». Хавьер Баро-и-Куралт отмечает, что эта встреча имела долгую предысторию религиозной нетерпимости, которая изначально не давала им возможности быть полностью объективными, и потому не было ничего странного в том, что они описывали мусульман в негативном свете (Baró Queralt, 2014, с. 135).

В истории межкультурной коммуникации «Запад – Восток» проблема *понимания* контрагентов общения в редких случаях являлась актуальной. Изначально западная экспансия на Восток не предполагала «понимания» в его высоком гуманистическом смысле: понимания – как принятия «другого», равного и / или равнозначного «своему»; «другого», имеющего право на обладание целост-

ностью, уникальностью и способностью к собственному развитию за счет внутреннего потенциала. Межкультурная коммуникация с «варварами», «язычниками» рассматривалась по большей части как односторонний и односторонний процесс религиозно-культурного *влияния* в контексте других дискурсов пространства «Запад ↔ Восток» – политического и экономического. Агенты европейского культурного влияния ставили благие цели – цивилизовать и духовно спасать «отсталые» и «темные» народы. Они стремились изучать Восток, выстраивать «востоковедческий дискурс»; они отмечали социальные, философские и культурные достижения и даже восхищались ими. Но коммуникативные установки «знать» и «понимать» в рамках теории межкультурной коммуникации не всегда совпадают. Установка «знать другую культуру» и ее реализация в межкультурной коммуникативной практике далеко не всегда предполагают *диалог* и *взаимодействие*. В практике иезуитов такая установка соотносится со стремлением найти наиболее эффективные способы религиозно-культурного *влияния* на народы Востока.

Реализуя на Востоке стратегии «европеизации» или «культурной адаптации», иезуиты исходили из *прагматических* соображений – изменить верования, а следовательно, и систему мировоззрения «варваров», а не выстраивать с ними диалог, подразумевающий взаимодействие и взаимовлияние. Для этого они использовали весь имеющийся у них инструментарий в области богословия, риторики, знания чужеземных культур и этнопсихологии. Иезуиты не ставили себе целью осуществить диалог, потому что они хотели изменить, улучшить «другого», но при этом сами остаться на прочных, непоколебимых, единственно верных религиозно-культурных европейских позициях, не меняясь и не включая в свое мировоззрение и в систему ценностей «иное», «другое», «чужое». По сути, иезуиты (с большей или меньшей степенью эффективности) использовали в качестве инструмента для достижения основных целей своей миссионерской деятельности межкультурную коммуникацию, которая понимается нами как «непосредственное или опосредованное (во времени и в пространстве, вербальными и / или невербальными, материальными и / или нематериальными средствами) взаимодействие двух или более субъектов (индивидуов, групп, сообществ), обладающих выраженной культурной идентичностью, поведение которых обусловливается закрепленными культурой

мировоззренческими и поведенческими установками (на понимание, познание, управление, манипуляцию и т.д.); сознательно или бессознательно транслирующих и воспринимающих информацию о языке, ценностях, нормах, моделях поведения, формах, стереотипах, научном, религиозном, философском и художественном наследии своей и другой культуры; стремящихся либо к взаимопониманию, либо к достижению pragматических результатов, выгоды» (Нестерова, 2008, с. 37–38).

Изначально в миссионерской практике иезуитов доминировал pragматический аспект, который, безусловно, не исключал и стремления познать «другого». Но каковы были пределы их понимания других культур? По мнению японского исследователя Такао Абэ, знания иезуитов, хотя и были полны предубеждений, являлись наиболее глубокими для своего времени (Abé, 2011, с. 8). Однако их конечной целью и в Японии, и в империи Моголов было не понимание «другого», а использование этих знаний для евангелизации. «Мы прошли весь этот путь из Португалии в Японию, преодолев более шести тысяч лиг, только для одной цели: для решения божественной задачи – рассказать им о христианской вере и показать погрязшим в своих грехах путь к вечному спасению», – писал Ксавье (Xavier, 1872, 241). «Мы готовы явиться во дворец и трудиться днем и ночью, проповедуя христианскую религию», – вторил ему Монтсеррат (Monserrate, 1992, с. 47). Они изучали культуру «другого» только с точки зрения успеха евангелизации, поэтому в основном воспринимали лишь ту информацию, которая могла оказаться полезной для осуществления и оправдания их миссии. И Ксавье, и Монтсеррат столкнулись с существенными противоречиями между Востоком и Западом. Они рассматривали автохтонные обычай через призму миссионерских задач, не пытаясь оценивать эти обычай в культурном отношении. Они видели «другую» культурную реальность, но через призму собственной культуры, религии и идеологии, – и эта призма в своем отражении существенно исказала эту реальность, не позволяла выявить то, что не было изначально заложено в европейской картине мира и в системе координат христианской доктрины.

Исходя из христианско-европейского понимания «другого» и складывалась практика отношений миссионеров с местным населением, формировались методы евангелизации, особые для каждой страны и каждого народа. Анна Каролина Осне рассматривает

два основных метода, которые использовали миссионеры, и выявляет принципиальную разницу между стратегией «испанизации»¹ и стратегией «адаптации». Метод «испанизации» использовался испанской короной для евангелизации в Америке, где ее целью было «цивилизовать» индейцев, обратив их в христианство (Hosne, 2013, с. 71).

Основанная на казуистике, стратегия «культурной адаптации» иезуитов включала нравственное оправдание возможности некоторой корректировки христианских догматических установлений с учетом «другой» ментальности и «других» культурных практик и была типичной для миссий в Азии, где иезуиты пытались адаптировать христианство для народов, культуры и традиции которых они не надеялись изменить, но элементы которых использовали для трансляции собственных смыслов. Франциск Ксавье был первым миссионером, осознавшим необходимость адаптации христианской доктрины для Японии (там же, с. 72). Такao Абэ указывает, что в стратегии «адаптации» основными методами для вовлечения неофитов были проповедь, обращение в новую веру и воспитание новообращенных (Abé, 2011, с. 9). Ксавье неоднократно рассказывал о том, что ему удалось убедить принять христианскую веру многих высокопоставленных японцев.

Необходимо отметить, что иезуиты в общении со своими подопечными применяли дифференцированный подход: они учитывали не только социальные, но и возрастные различия целевой аудитории. Помимо социально значимой и влиятельной «взрослой» целевой группы (высокопоставленные лица) иезуиты обращали особое внимание на молодежь – детей, воспитание и образование которых в духе христианской доктрины позволило бы миссионерам в дальнейшем обрести в них надежную опору для своей деятельности и сформировать основу колониальной церкви. Применение гибких образовательных стратегий, с учетом особенностей возрастной психологии, осуществлялось в рамках адаптивного подхода. Образование юных adeptов мыслилось иезуитами как важная часть их миссионерского успеха и необходимое условие для количественного роста новообращенных. Изначально, еще при обсуждении стратегических задач создаваемого ордена, его

¹ Это понятие авторы статьи обозначают более общим термином «европеизация».

важнейшей целью было обращение в христианство новых адептов (Abé, 2011, с. 9–10). Иезуиты были обучены работе с детьми; они привезли с собой специальные книги для детей, где объяснялись основные идеи христианской веры (Monserrate, 1922, с. 52).

По просьбе Акбара основам христианской веры иезуиты обучали его старшего сына и других молодых людей из высшего дворянства. В начале каждого урока Принц Мурад должен был «по христианскому обычаю благоговейно произносить имена Иисуса и Девы Марии; осенять себя крестом и кланяться изображению Иисуса Христа». Обучение Принца Мурада шло успешно, и «через три месяца он уже мог читать и копировать почерк своего наставника» (там же, с. 52–53).

Изучение иностранного языка было важнейшим условием миссионерской деятельности иезуитов в странах Востока. Лингвистические знания являлись необходимым условием для участия в религиозных дискуссиях. Гоной Такаши упоминает, что Ксавье мог объясняться на японском языке. Он был в состоянии ответить по-японски на вопросы о сотворении мира, о загробной жизни и пр. (Takashi, 1990, с. 42–43). Но сам миссионер признавал, что этого было недостаточно. В одном из своих первых писем из Японии он отмечает: «Если бы мы знали японский язык, нам не пришлось бы так долго работать на этом большом невспаханном поле для получения урожая спасенных душ» (Xavier, 1872, с. 251). Незнание местного языка создавало серьезные коммуникативные трудности, и он снова и снова повторяет, что «если мы выучим язык, то я нисколько не сомневаюсь, что мы сможем многих обратить в христианство» (там же, с. 240).

Необходимость и важность владения языком как инструментом убеждения вполне осознавали и члены миссии Аквавивы. Акбар предоставил им учителя, и уже через три месяца иезуиты стали понимать персидский, на котором говорили при дворе. Аквавива за такой короткий срок «смог понимать персидский, хотя у него не получалось еще говорить свободно и гладко» (Monserrate, 1922, с. 49). Придворные Акбара были действительно удивлены, что «незнакомец и иностранец сумел так легко освоить чужой язык», и Монсеррат отмечал, что когда они «достигли достаточного мастерства в изучении языка, они стали переводить на персидский основные евангельские истории без опасений исказить само Евангелие, добавляя осторожные пояснения и комментарии» (Monserrate, 1922, с. 50).

Система «культурной адаптации» иезуитов предполагала использование концептов картины мира «другого», понятий и образов местной культуры для воплощения и передачи догм христианской религии, разрешая отходить от жесткого канона. Аквавива и Монсеррат часами обсуждали с Акбаром такие основополагающие понятия христианства, как Святая Троица, рождение Иисуса Девой Марией, богочеловеческая сущность Иисуса. Монсеррат отмечает, что Акбар проявлял интерес к теологии и «желал получить наставления в вере, но таким образом, чтобы это не ожесточило бы его врагов, что вынудило бы его отказаться от нее [новой веры] из-за страха последствий» (Monserrate, 1922, с. 47). Он хотел, чтобы его просветили по следующим вопросам: «как Всевышний Бог может быть един в трех лицах, и как Он может иметь сына-человека, родившегося от Девы», поскольку эти идеи выходили за рамки его понимания (там же, с. 39). Акбар демонстрировал миссионерам исключительную доброжелательность: им было разрешено сидеть рядом с ним, беседовать с ним наедине. Он отдал приказ привратникам дозволить входить к нему, когда они пожелаюут. Он посыпал им пищу и даже посетил одного из них, когда тот заболел, приветствуя его по-португальски. Как отметил Монсеррат, Акбар «желал, чтобы священники разделили с ним его сокровенные мысли» (там же, с. 64).

Наблюдая за поведением Акбара, Монсеррат поверил, что правитель хотел сменить веру и стать христианином. Монсеррат полагал, что главным препятствием было предубеждение правительства относительно христианских догм, прежде всего требований «целомудрия, запрета мужчине иметь более одной жены, а также предписания обета безбрачия для духовенства» (там же, с. 29). Во время одной из подобных дискуссий Аквавива стал настаивать, что он должен немедленно продумать некий план, с помощью которого он [Акбар] мог бы «стать христианином, но это не вызвало бы восстания в стране, не вынудило бы его [Акбара] рисковать своей жизнью» (там же, с. 47).

И в Японии, и в Индии иезуиты столкнулись с резким сопротивлением их теориям и взглядам со стороны представителей местных религиозных институтов. Сообщая об успехах своей миссии, Ксавье без устали хвалил японцев, отмечая, что «не стоит бояться самого народа», «если только бонзы не настроят его против нас», указывая на ожесточенное сопротивление буддийских мона-

хов (Xavier, 1872, с. 254). Он описывал их как злейших врагов миссионеров, жестко осуждая за жадность и безнравственность: «В настоящее время христианская истина противостоит их ужасным доктам и ошибкам, поэтому есть вероятность, что как только мы начнем распространять Евангелие и опровергать ложь, которую они проповедуют, они будут на нас нападать со все большей враждебностью» (там же).

Попытки иезуитов привнесения «чужих» религиозных воззрений на местную культурную почву воспринимались бонзами и муллами как угроза целостности уже сложившейся, доминирующей и устойчивой картины мира и рассматривались ими как немотивированные и несостоительные. Догматы и духовные практики Запада вызывали непонимание и протест, так как были для них «чужими» и вступали в существенные противоречия с духовно-культурными традициями и базовыми мировоззренческими концептами. Полемика Ксавье и Монсеррата с бонзами и муллами прежде всего касалась ключевых вопросов веры и религиозных практик, включая обсуждение доктрин буддизма и ислама и сопоставление их с положениями христианского учения, особенно с тремя основополагающими принципами христианства – вера в единого Бога как творца всего сущего, идея бессмертия души и идея воздаяния в загробной жизни. Иезуиты решали сложную задачу изложения концептуальных основ своего учения и разъяснения его сакральных смыслов, что требовало от них не только верно выбранной риторики, но и больших эмоционально-психологических усилий. Дональд Лач в своих комментариях отмечал, что Ксавье терпеливо объяснял христианское учение любопытным и скептичным японцам, не жалея на это ни аргументов, ни времени.

Японцы расспрашивали Ксавье о христианском понимании происхождения зла и интересовались, «как Он мог, если Он создал человеческую расу и отправил ее в мир жить и поклоняться Ему, позволить дьяволу искушать их?». Им было трудно «принять и понять идею, что человек может попасть в ад без какой-либо надежды на избавление». Эта доктрина казалась им слишком безжалостной и бескомпромиссной. Слушатели Ксавье были в шоке при мысли, что их предки никогда не имели возможности узнать Бога и должны быть осуждены на вечное проклятие (Xavier, 1872, с. 337; Lach, 1965, с. 661). Все они, как описывает Ксавье, «безмолвствуют, когда дело касается вопроса о создании мира и ду-

ши». Японцы имеют понятия об «обителях для добродетельных и нечестивых», хотя не осознают, «благодаря чьей божественной силе <...> нечестивых повергают в ад». Они приводят в качестве примера «основателей сект», которые сильно страдали во искупление грехов и своей легкомысленности. Покаяние для них не является неизбежным, и мирянам рекомендуется, во избежание вечного страдания, полагаться на доверие к этим «святым людям». Буддисты тем не менее согласны, что пять основных моральных принципов должны соблюдаться. Однако если эти принципы нарушаются светскими лицами, они могут заплатить деньги бонзам или дань монастырям, которые, в свою очередь, должны «уладить все неудобства за совершенное зло и грехи, которые могут случиться с ними». При таком положении любой грешник, независимо от пола, давший деньги бонзам, после смерти «получит в 10 раз больше той же монетой», таким образом, богатые получают возможность «наслаждаться лицензией на грех», а у бедных «нет надежды вырваться из ада». В итоге Ксавье приходит к выводу, что бонзы получают то что хотят, так «как все считают, что, благодаря их молитвам, можно спасти душу от ада» (Xavier, 1872, с. 333; Lach, 1965, с. 670–671).

Члены миссии Аквавивы также столкнулись с враждебностью мулл. Монсеррат писал, что «отцы церкви и религиозные лидеры мусульман вели частые дебаты, касающиеся следующих вопросов: Божественная Троица, Бог-Сын, Мухаммед, Коран, Судный день, смерть на кресте и воскресение Христа, а также некоторые другие философские и политические вопросы (Monserrate, 1922, с. 50). Подобные дискуссии были не новы для миссионеров. Аргументы, которые использовали обе стороны, демонстрируют, что идеологические оппоненты уже имели опыт подобной конфронтации, а потому члены миссии были подготовлены к полемике с муллами.

Так, Аквавива использовал «аргументы и цитаты, взятые из писаний мусульман, а не из Библии», что произвело сильное впечатление на мусульман. Муллы «на каждом шагу обнаруживали, что отрывки Писания, приведенные отцами церкви в качестве примера, свидетельствовали о тщательном изучении ими Корана, и что они ни разу не ошиблись при его цитировании» (Monserrate, 1922, с. 51). То, что представители католической миссии могли полемизировать, опираясь на Коран, говорит о том, что христиане уже хорошо знали этого «другого». И для них мусульмане были не

просто «другими» – они были «чужими», очень опасными врагами. Их диалог с мусульманами не стал попыткой понять «другого», а превратился в определенную фиксацию заранее сложившегося, устойчивого образа «чужого».

* * *

Изучение межкультурных коммуникативных практик европейцев на Востоке в раннее новое время позволяет рассматривать иезуитов как наиболее активную часть интеллектуальной западной элиты, которые, «с точки зрения их современников, в XVI и XVII вв. были лучшими носителями евро-христианского знания» (Abé, 2011, с. 8) и воплощали стратегии взаимодействия с Востоком в полном объеме: начиная с выявления проблемного поля межкультурной коммуникации, изучения языков, исследования особенностей картины мира, религиозных представлений, убеждений и поведенческих моделей азиатских народов, разработки механизмов воздействия на их сознание и заканчивая реализацией в миссионерской практике конкретных сценариев диалога с учетом этнокультурных, социальных, возрастных, индивидуальных и этнопсихологических особенностей «других». Решая pragматические задачи включения носителей восточных культур в европейский духовно-культурный ареал, они разрабатывали методы воздействия на «других», достаточно эффективные для их интеграции в систему христианских духовно-религиозных ценностей. Гибкое и сбалансированное сочетание основных стратегий европеизации (португализации, испанизации и т.д.) и культурной адаптации в некоторых случаях оказалось весьма успешным.

Осуществляя воздействие на «другую» картину мира, иезуиты, с одной стороны, корректировали европейские представления о Востоке, развивая «восточный миф», а с другой стороны – опирались на распространенные культурные предубеждения к нехристианским народам и предвзятую интерпретацию восточных культур и цивилизаций, хотя, столкнувшись с реальностью, пытались сохранить определенную объективность в восприятии и оценке японского общества и империи Великих Моголов.

Степень эффективности коммуникативных межкультурных практик иезуитов на Востоке в XVI и XVII вв. была обусловлена

не только глубиной теоретически обоснованных ими стратегий, но и политическими, социокультурными реалиями и этнопсихологическими установками, способствовавшими или препятствовавшими процессу евангелизации и европеизации в Азии.

В Японии миссионеры добились практически немедленного успеха. В течение двух лет пребывания Ксавье более 700 человек приняли крещение. Японцы разного социального уровня, из всех классов и социальных групп, впервые открыли для себя христианство (Takizawa, 2010, с. 52). К 1614 г. численность христиан была уже более 1 млн. С самого начала своей деятельности в Азии в своих письмах и годовых отчетах Ксавье, с одной стороны, приветствует рост количества новообращенных, но при этом время от времени сетует на трудности евангелизации, отмечая, что «те, кто стали христианами, не могут себя найти и обычно сожалеют о том, что сделали» (Xavier, 1872, с. 251). Он вынужден признать, что успех евангелизации оказался менее значительным, чем он ожидал. Его отношение к жителям страны к концу пребывания в Японии также изменилось. Ксавье больше не называет их «лучшими людьми на земле», а характеризует японцев как «очень амбициозных в деле получения почестей и знаков отличия», которые «думают, что сами превосходят в воинской славе и доблести все народы», они вежливы в повседневной жизни, но не по отношению «к иностранцам, которых они презирают совершенно» (там же, с. 331).

Уже через 50 лет после того, как Ксавье ступил на землю Японии, Тоетоми Хидэеси начинает гонения на христиан, которые в начале XVII в. приведут к запрету христианства и полному закрытию Японии для европейцев. Правда, за эти 100 лет Япония стала совсем другой страной. Из лоскутного одеяла, раздираемого феодальными междуусобицами, она превратилась в единое государство под руководством Токугава, которому уже не были нужны ни португальцы для удержания собственной власти, ни христиане для борьбы с монастырями. Для борьбы с христианами японские правители стали использовать тех самых бонз, влияние которых пытались ограничить руками католических миссионеров. Как заключает Эмилио Сола, «христианский век» в Японии завершился «не-встречей» (*desencuentro*) культур: колониально-имперская модель столкнулась с великой культурой (SolaCastaño, 2013, с. 237). Японская культура обладала высокой степенью устойчивости по

отношению к внешним влияниям и мощными внутренними фильтрами культурной рецепции.

Успешный японский опыт христианизации вдохновил миссионеров во главе с Рудольфо Аквавивой. Монсеррат упоминает в беседе с Акбаром, что «в наши дни цари Японии <...> часто посещают смиренные дома священников нашего ордена, где они могут узнать заповеди истинной веры» (Monserrate, 1922, с. 46). Иезуиты провели более года при дворе Акбара, но, по сравнению с Ксавье и его собратьями, не смогли достичь даже скромных результатов. Участие Акбара в теологических диспутах, все его богоискательство не подразумевало намерения принимать «другую» веру. Основная причина теологических изысканий Акбара, официальное признание им всех религий истинными, закрепление за подданными права исповедовать собственную религию – это не отказ от ислама, а попытка построить надконфессиональное централизованное государство, основанное на союзе мусульманской и индуистской элит. Приглашение Акбаром иезуитов не было желанием сменить вероисповедание, а, по сути, было попыткой создать новую синкретическую религию, с помощью которой мусульманское меньшинство пыталось удержать под своим контролем индуистское большинство.

Миссионеры, прибывшие ко двору, оказались не в состоянии ориентироваться в реальной политической ситуации, далеко не всегда разбирались в тонкостях взаимодействия элит и в проблемах, стоящих перед Акбаром. Будучи узниками своих стереотипов и предубеждений, они искренне верили, что Акбар на самом деле готовится стать христианином. Иезуиты, руководствуясь колониально-имперскими идеями, рассматривая свою миссию как несение на Восток высшей божественной истины и просвещение язычников и не предполагали, что сами становятся объектом реализации стратегий Акбара, не связанных с возможностью рецепции «других» религиозно-культурных ценностей и имеющих исключительно политический характер.

Воспринимая мусульман как традиционных «чужих», пытаясь одержать победу в богословских дискуссиях, миссия иезуитов при дворе Акбара использовала стратегию адаптации в еще меньшей степени, чем с буддистами. Как отмечает индийский историк С. Сабрахманиам, миссионеры не осознавали, что любые действия против доминирующего положения ислама в империи вели к резкому сопротивлению со стороны мусульманских общин. В реаль-

ности отношения португальцев с Моголами сводились к «нелегкому соперничеству» и «позиционной борьбе», которые вылились в «длительный конфликт» (Subrahmanyam, 2011, с. 6). Непонимание «другого» и стало одной из причин, приведших к провалу как миссии Аквавивы, так и других посольств ко двору Великих Моголов.

Но не следует искать причины коммуникативных неудач иезuitов только в их искаженных представлениях о «другом» или в их отдельных ошибках по реализации культурных стратегий, которые сами по себе никогда не являлись самодостаточными и независимыми способами воздействия на «другого», способствующими аккультурации, ассимиляции или культурной адаптации. Действенность межкультурной коммуникации определяется степенью ее включенности в целостную систему стратегий воздействия, элементами которой являются, помимо культурных, также политические и экономические. Необходимо отметить, что обе миссии (и в Японии, и при дворе Акбара) фактически не обладали внешней поддержкой: не имея политической и военной мощи за своей спиной, они могли полагаться только на свои личные ресурсы, на свое восприятие культуры «другого» и на свои представления об адекватности используемых методов. И Ксавье, и Монсеррат, со своим ярым стремлением принести язычникам христианскую идею, воспринимали восточные культуры исключительно через призму своих собственных взглядов, которые базировались на европоцентристском сознании и стереотипах восприятия «другого». Это приводило к непониманию реальной ситуации в стране. Предрассудки не позволяли им понять и принять «другую» культуру и явились одной из причин неуспеха католических миссионеров, что на практике продемонстрировало определенную ограниченность их стратегии «адаптации»¹. Чтобы понять мир «другой», восточной культуры, западный человек должен был частично абстрагироваться от собственных «ментальных карт» и ценностей, частично перестроить свою картину мира, заменив в ней мифологические образы и стереотипы на концепты, соотносимые с реалиями этой «другой» культуры, с особенностями «другого» мировосприятия. В XVI и XVII вв. иезуиты не осознавали и не могли осознать необ-

¹ Более глубоко разработали и воплотили стратегии «адаптации» в начале XVII в. итальянские иезуиты, в частности Маттео Риччи в Китае и Роберто де Нобили в Индии (Солодкова, 1999, с. 45–53).

ходимость даже минимальной корректировки европоцентристского мировоззрения, поскольку лежащая в его основе христианская доктрина была предметом культурного экспорта на Восток.

Несмотря на неизбежные ошибки, иезуиты выполняли важную миссию в формировании стратегических основ межкультурной коммуникации «Запад – Восток» на самых первых этапах ее развития. В рамках реализации идеи «мирной христианизации Востока» они достигли значительных результатов в понимании структуры межкультурного общения, в осознании основных факторов межкультурного диалога, в том числе и лингвистического; в понимании места и роли мировоззренческих установок, в применении дифференцированных подходов к объектам культурно-религиозного влияния, с учетом личностных характеристик и этнокультурных особенностей. Иезуиты в своих трудах заложили основы формирования «мифика о Востоке», через призму которого не только их преемники-миссионеры, но и европейцы в целом на протяжении долгого времени стали воспринимать государства, этносы, культуры и религии Востока. Иезуиты одними из первых обратили внимание на важность изучения этнопсихологических характеристик народов Востока: коммуникативно-поведенческих, мотивационно-фоновых и интеллектуально-познавательных, которые необходимо было учитывать при реализации межкультурных стратегий. Сами по себе в общении с представителями азиатских культур они были олицетворением Запада, западной культуры и западных ценностей. Ежедневно и ежечасно вступая в личностные контакты с «другими», они формировали в их сознании образ «западного человека».

Иезуиты достаточно близко подошли к созданию действенных культурных стратегий, направленных на усиление влияния западной цивилизации на Востоке. Мысли и идеи, изложенные в письмах и отчетах первых иезуитов, легли в основу разработок будущих стратегий уже в XVII в., когда католические миссионеры пытались «приспособить» свои доктрины к местным условиям, что позволило им сделать более эффективной деятельность по движению моста между западной и восточной цивилизациями. Благодаря удачному стечению политических и экономических факторов иезуиты были приняты благосклонно, но результат их миссионерской деятельности зависел не только от политики или экономики, но был обусловлен их менталитетом, пониманием культуры, традиций и истории общества, в котором они оказались,

и прежде всего – их пониманием «другого». В этих условиях они еще не могли выстроить многомерную модель межкультурной коммуникации, поскольку не осознавали важность таких компонентов, как 1) осознание системы духовных и религиозных ценностей «другого» и 2) освоение моделей «иного» поведения. Эти два компонента предполагают не просто восприятие «другого» как *отличного* от тебя и как *нуждающегося* в твоих ценностях и моделях поведения, а «другого» – как *обладающего* ценностями и реализующего определенные целесообразные и культурно обусловленные паттерны поведения. Для миссии иезуитов под руководством Рудольфо Акавивы характерен ряд коммуникативных неудач, типичных для европейцев того времени. Их европоцентристское сознание явились непреодолимым препятствием для выявления аксиологических доминант «другой» концептуальной картины мира, для разработки приспособительной системы духовных и религиозных ценностей, максимально приближенной к культуре-реципиенту, и для освоения моделей «иного» поведения. Иезуиты, находясь в пленау собственных межкультурных стереотипов и предубеждений, были готовы к односторонней трансляции христианского вероучения во имя благой цели – спасения душ язычников, но не смогли представить христианскую систему ценностей и верований в системе координат «другой» культуры. Несмотря на это межкультурные коммуникативные практики иезуитов, олицетворявших западного человека на Востоке, представляют собой бесценный опыт для дальнейшего совершенствования стратегий межкультурного диалога и развития современного востоковедческого дискурса.

Список литературы

1. Ванина Е.Ю. Расцвет и падение Великих Моголов // Вопросы истории. – М., 1997. – № 12. – С. 20–33.
2. Дридзе Т.М. Текстовая деятельность в структуре социальной коммуникации: Проблемы семиосоциопсихологии. – М.: Наука, 1984. – 268 с.
3. Искендеров А.А. Тоётоми Хидэёси. – М.: Восточная литература, 1984. – 481 с.
4. Кардини Ф. Европа и Ислам: История непонимания. – М.: Александрия, 2008. – 334 с.
5. Красных В.В. Основы психолингвистики и теории коммуникации. – М.: Гно-зис, 2001. – 270 с.

6. Нестерова О.А. Россия и Китай: Теория и практика межкультурной коммуникации: Монография. – М.: Рема, 2008. – 189 с.
7. Репина Л.П. «Национальный характер» и «образ другого» // Диалог со временем. – М., 2012. – Вып. 39. – С. 9–19.
8. Солодкова О.Л. Колониальная экспансия Португалии и деятельность католической церкви в Индии в XVI–XVII веках: Учебное пособие по спецкурсу. – М.: РУДН, 1999. – 200 с.
9. Фишман О.Л. Китай в Европе: Миф и реальность, (XIII–XVIII вв.). – СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. – 546 с.
10. Abé T. The Jesuit mission to new France: A new interpretation in the light of the earlier Jesuit experience in Japan. – Leiden: Brill, 2011. – 234 p.
11. Baró Quralt X. La primera mundilización y la mirada sobre el «otro»: Las misiones jesuitas en Ultramar, in Historia, memoria y vida / Ed. J.-L. Palos, F. Sánchez-Costa. – Barcelona: Univ. de Barcelona, 2014. – 317 p.
12. Hosne A.C. The Jesuit missions to China and Peru, 1570–1610: Expectations and appraisals of expansionism. – London; New York: Routledge, 2013. – 216 p.
13. Lach D. Asia in the making of Europe: The century of discovery. – Chicago: Univ. of Chicago press, 1965. – Vol. 1 (2). – 504 p.
14. Louisa V. Vida de San Francisco Javier. – Burgos: Monte Carmelo, 2013. – 320 p.
15. Martí Escayol M.A. Antoni de Montserrat in the Mughal Garden of good government European construction of Indian nature // Word, image, text: Studies in literary and visual culture / Ed. S. Panja, S. Chakrabarti, C. Devadawson. – New Delhi: Orient Blackswan, 2009. – P. 48–65.
16. Monserrate A. The commentary of Father Monserrate, S.J., on his journey to the court of Akbar / Ed. Hoyland S.N., Banjee, R.R. – Oxford: Univ. press, 1922. – 312 p.
17. Schurhammer G. Francisco Javier: Su vida y su tiempo. – Bilbao: Mensajero, 1969. – Vol. 1. – 571 p.
18. Sola Castaño E. España y Japón en el Siglo de Oro: Historia de un desencuentro // Japón y España: Aceramientos y desencuentros (siglos XVI y XVII) / Coord. M. Jesús Zamora Calvo. – Gijon: Satori, 2013. – P. 227–238.
19. Subrahmanyam S. Explorations in connected history: Mughals and Franks. – New Delhi: Oxford univ. press, 2011. – 248 p.
20. Takashi G. Nihon Kirisutokyōshi. – Tokio: Yoshikawa Kōbunkan, 1990. – 248 p.
21. Takizawa O. La historia de los Jesuitas en Japón. – Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2010. – 174 p.
22. Vernet J. Carta de Juan Vernet a Soledad Gibert acerca de las aventuras de una jesuita en la India / Anaquel de Estudios Árabes. – Universidad Complutense de Madrid: Ciudad Universitaria, 2001. – Vol. 12. – 823 p.
23. Xavier F. The life and letters of St. Francis Xavier / Ed. H.J. Coleridge. – London: Burns and Oates, 1872. – Vol. 2. – 614 p.