



DOI 10.31696/2618-7043-2018-1-2-194-208

УДК 94(510).06/07

ВАК 07.00.03

Иезуиты и эпоха Просвещения в Европе: новое видение Китая от Маттео Риччи до Адама Смита

Д. В. Дубровская

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация, distan@gmail.com

Аннотация: в статье рассматривается влияние донесений и свидетельств представителей ордена иезуитов в Китае на формирование ряда представлений и ключевых теорий эпохи Просвещения в Европе – от М. Монтеня, Ш. де Монтескьё и Вольтера до Г. В. Лейбница и А. Смита.

Ключевые слова: Адам Смит; Вольтер; Запад и Восток; иезуиты в Китае; Лейбниц; Маттео Риччи; миссионеры; Просвещение; ориентализм

Для цитирования: Дубровская Д. В. Иезуиты и эпоха Просвещения в Европе: новое видение Китая от Маттео Риччи до Адама Смита. *Ориенталистика*. 2018;1(2):194–208. DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-194-208.

Jesuits and the Enlightenment. The New Vision of China from Matteo Ricci to Adam Smith

Dinara V. Dubrovskaya

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation, distan@gmail.com

Abstract: the article deals with the analysis of how the Jesuit reports sent from China influenced the theories common during the Enlightenment with regard to this part of the world. The chronological period starts with the time of M. Montaigne and ends with the time of A. Smith.

Keywords: Adam Smith; Voltaire; East meets West; Enlightenment; Jesuits in China; Leibnitz; Matteo Ricci; missionaries; Orientalism

For citation: Dubrovskaya D. V. Jesuits and the Enlightenment. The New Vision of China from Matteo Ricci to Adam Smith. *Orientalistica*. 2018;1(2):194–208. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2018-1-2-194-208.

Введение

Вопрос о влиянии ордена иезуитов на восприятие Востока на Западе не перестаёт оставаться в фокусе внимания исследователей евразийских кросс-культурных взаимодействий. Цель статьи – проследить ход общественно-политической мысли, приведшей к выработке столь базовых



для западной мысли концепций, как концепция «невидимой руки» экономистов, с опорой на конкретные источники и информантов в Китае XVII–XVIII вв.

Рассказ о том, как Европа увидела «свет с Востока», начинается с эпохи Великих географических открытий, за которыми в XV–XVI вв. последовало распространение европейского влияния, диктовавшее необходимость попыток осознать встречу менталитетов Европы и Азии в соответствующем контексте. Подвиги первопроходцев на Дальнем Востоке дали начало периоду исследования прибрежных регионов Южной и Восточной Азии и вымостили дорогу расширяющимся торговым путям и коммерческим связям всех уровней; открыли двери экспансии, бывшей результатом экономических и политических перемен в Европе и стимулом к их продолжению¹.

Мотивы, приведшие к драматическому развитию истории европейцев на Востоке, объемлют факторы, располагающиеся в спектре от новой интеллектуальной открытости, коренящейся в Ренессансе, до необходимости расширить рынки и потеснить ислам при прокладке торговых путей. Но и религиозные мотивы на протяжении столетий оставались важным фактором влияния на изучение, классификацию и интерпретацию восточных идей. Торговые и политические интенции европейцев неизбежно проходили через стремление обратить иноверцев в истинную веру. Открытие и изучение восточного сознания шло через подвижническую деятельность иезуитов – передового отряда Контрреформации, проникших в Индию, Китай и Японию в XVI–XVII вв. Именно прочтя отчёты иезуитов, европейцы получили первое представление о культуре народов Азии.

Основной целью ордена было обращение «язычников» в христианство. Высоко образованные иезуиты не имели ничего общего с ксенофобией и косностью прежних миссионеров, высоко ценили китайскую цивилизацию, конфуцианскую философию, литературу и институты и посылали в Европу преисполненные симпатии описания верований и духовных практик людей, которых собирались обратить в христианство. Иезуиты перевели на латынь многие классические конфуцианские тексты (впервые опубликованные в 1687 г. в Париже под заголовком *Confucius Sinarum Philosophus*). Уже во второй половине XVII в. их отчёты пользовались в Европе большой популярностью, а идеи оказали мощное влияние на европейскую мысль, глубоко внедрившись в дискуссии эпохи Просвещения.

Что до самих иезуитов, то им было необходимо осознать китайский взгляд на мир и вступить с его носителями в полноценный диалог. Они

¹ О дискуссии, посвящённой глобальной экспансии европейских интересов и власти в это период, см.: [1, p. 25].



стали самыми первыми «ориенталистами», так что можно было констатировать: «В результате Европа XVIII в. узнала о Китае вполне достаточно», и хотя обратить китайцев в христианство не удалось, иезуиты «с блестящим успехом представили Китай Западу» [2, pp. 30, 37]. Казалось бы, такое восприятие обесценивало миссионерские цели, но, проводя параллели между китайской и христианской системами мысли, иезуиты надеялись, что китайцы готовы для адекватного восприятия христианства².

В этом восприятии была часть правды: Китай выказывал столь высокий уровень политической, социальной и экономической мудрости, что Европа времён первых миссионеров могла лишь завидовать. В подобной точке зрения были и преувеличения, и идеализация, служившие целям ордена: иезуиты не случайно изображали китайских философов людьми, верящими в Бога на основании «света естественного разума»: это делало их более лёгкими объектами для обращения. Позже эту точку зрения оспаривали такие блестящие полемисты, как Пьер Бейль (1647–1706), доказывавший, что китайские *шэньши* были, в сущности, атеистами [4]. Иезуиты разработали уникальный союз христианской догмы с религиозно-философскими идеями и практиками Китая, во многом предвосхитив последовавший позже диалог Запада и Востока. Первые миссионеры вслед за отцом-основателем миссии Маттео Риччи (1552–1610) вскоре осознали, что имеют дело не с примитивной культурой, но с цивилизацией, возможно, более древней, чем европейская, поэтому попытка просто «убрать» конфуцианские ценности и заменить их христианскими выглядела бы нелепо. Требовался некий компромисс, по крайней мере, в области ритуалов.

Опираясь на *theologia accomodativa* [5], Риччи и его последователи стремились «скорее интерпретировать культ, чем подавить» [6, p. 45], не навязывать абсолютно чуждый набор доктрин и практик, но принимать китайскую учёность и привычки и тонко адаптировать католические догмы и ритуалы к конфуцианским традициям и практикам. Спустя некоторое время более смелые экспериментаторы, подобные отцу Роберто де Нобили (1577–1656) в Индии, даже задавались целью отыскать лингво-герменевтические соответствия между священными книгами Востока и христианства [7]. Естественно, хранители ортодоксальности в Риме не симпатизировали подобным поискам, видя в них искажение чистоты веры, и в 1742 г. эксперимент в области межкультурного диалога был остановлен по указу папы³.

² Д. Э. Мунджелло утверждает, что для некоторых иезуитов целью было не столько обращение, сколько сплав конфуцианства и христианства. См.: [3, ch. 7].

³ Более подробно о так называемом «споре о ритуале» см., напр., в: [8; 9; 6; 10–13].



Корпус произведений

К середине XVIII в. накопился значительный корпус произведений, посвящённых цивилизациям Востока, возбуждавший энтузиазм и споры в образованных кругах Европы, которые оказались «заражены образом Китая» [19, р. 103]. Ещё в 1553 г., до того как в Европу хлынули доклады иезуитов, Гийом Постель (1510–1581) опубликовал книгу *Des merveilles du monde* («О чудесах света»), где взялся продемонстрировать превосходство Востока над Западом и заявил, будто у христианства нет монополии на божественное откровение в области истины. Утверждая, что «восточное понимание [мира] самое лучшее», он рисовал Японию, например, как своего рода утопию [20, р. 208]. Подобные ранние энтузиасты Востока доверялись фрагментарным и ненадёжным источникам информации, но ко временам энциклопедистов в их распоряжении уже находился целый ряд систематических работ по Азии, самой известной из которых стал четырёхтомный свод Жана Батиста Дю Гальда (Дюальда; 1674–1743), посвящённый Китаю [21]. Подобно многим другим писаниям, работа была крайне комплиментарна, восхваляла все аспекты социальной и интеллектуальной жизни Китая и изобиловала неблагоприятными для Европы сравнениями.

Впечатляет список мыслителей, проявивших интерес к восточной философии. Он включает в себя Мишеля Монтеня, Николая Мальбранша, Пьера Бейля, Христиана фон Вольфа, Готфрида Вильгельма Лейбница, Вольтера, Шарля де Монтескьё, Дени Дидро, Клода Адриана Гельвеция, Франсуа Кенэ и Адама Смита⁴. Все они были очарованы философией Китая, системой управления и образовательной системой Срединного государства; Китай стал орудием, с помощью которого можно было подвергнуть сомнению претензию христианской цивилизации на уникальность.

Уже в XVI в. Постель увидел в Востоке край, подобный утопии (реальный, в отличие от «Утопии» Томаса Мора), а в 1769 г., когда синомания уже была на излёте, Пьер Пуавр провозглашал: «Китай предлагает чарующую картину того, чем мог бы стать весь мир, если бы законы этой империи стали законами для всех народов. Езжайте в Пекин! Взгляните на могущественнейшего из смертных [Конфуция] – он истинный и совершенный образ Неба» [22, р. 55]. Восток часто использовали как средство при изображении сатиры на европейские институты устами пытливого иностранца, чтобы отвлечь внимание цензора. Самым известным таким произведением были, конечно, «Персидские письма» Монтескьё (*Lettres persanes*), впервые опубликованные в 1721 г. Книга рассказывала о двух

⁴ По мнению [14], Д. Юм [15] также должен входить в этот список, поскольку некоторые его учения, касающиеся индивидуума, опыта и морали, претерпели влияние восточных философий. См.: [16–18].



персидских путешественниках в Париж, наблюдавших и комментировавших абсурдные порядки французской жизни и курьёзные обычаи. Среди других примеров – «Китайские письма» маркиза Жана Батиста Д'Аржана (*Lettres Chinoises*; 1739–1740) и труд «Гражданин мира» Оливера Голдсмита (*The Citizen of the World*), опубликованный в 1762 г. В обеих книгах взгляд из Китая использован как способ сатирически представить Европу. И если Китай был объектом интереса, то Конфуций наделялся почти культовым статусом, становясь, как его иногда называли, «святым патроном эпохи Просвещения» [23, р. 77]. Ещё в 1642 г. философ-скептик Франсуа де Ламот ле Вайе написал памфлет *De la vertu des payens* («О добродетели язычников») [24], где описал Конфуция наравне с западными святыми, а сто лет спустя Д'Аржан объявил, что Конфуций был величайшим человеком за всю историю человечества⁵.

Конфуцианство в свете идей Просвещения

В последнее время велись оживлённые споры об истинности интерпретаций конфуцианства в эпоху Просвещения, ведь конфуцианство – гораздо более сложный и исторически разбросанный феномен, чем думали просветители и их учителя-иезуиты [26; 27, р. 208–209; 28, р. 76–81]. Иезуиты видели в неоконфуцианстве (они и ввели этот термин в XVII в.) упадок древнего конфуцианства, заражённого предрассудками, очень мало интересовались даосизмом и буддизмом⁶. Так же, как иезуиты рассматривали конфуцианство через призму собственных интересов, так и просветители интерпретировали его в свете идей Просвещения. Как же это происходило?

Начнём с двух мыслителей, предсказавших волну синомании во Франции и предвосхитивших её. Великий эссеист Мишель де Монтень (1533–1592), адвокат гуманистической моральности и критик религиозной нетерпимости, быстро схватывал любые крупинки информации с Востока и использовал в полемических целях. В нескольких эссе он приводил в пример Китай, чтобы сформировать более широкий взгляд на происходящее в Европе, желая поразмыслить, «насколько мир шире и разнообразнее, чем думали древние или любой из нас» [29, р. 352], «использовал Восток для поддержки своей веры в недостоверность знания, в бесконечное разнообразие мира и универсальность моральных установок» [30, р. 297].

⁵ Но и «образ Мухаммада как мудрого, терпимого... не dogматического правителя, был распространён в эпоху Просвещения, что отражено в произведениях... Гёте, Кондорсе и Вольтера» [25, р. 90].

⁶ Неоконфуцианство возникло в Китае во времена династии Сун (960–1279), интегрировав традиционные конфуцианские учения с некоторыми космологическими идеями даосизма и духовными учениями буддизма. Об отношениях между Просвещением и неоконфуцианством см. [3, р. 23–24; 7, ch. 1].



Интерес философа Николая Мальбранша (1638–1715) заходит глубже, он много говорит о роли, занимаемой китайской философией в интеллектуальной жизни. Само название его трактата «Беседа христианского философа с философом китайским о бытии и природе божества» [31] представляет собой межкультурный философский мостик, где конфуцианство представлено как одна из форм спинозизма – достаточно распространённая идея тех лет. Мальбранш принимает за данность знакомство читателей с конфуцианством, а восточная философия используется им как орудие для чисто европейского дискурса. Эту стратегию встречается много раз вплоть до настоящего времени.

Пьер Бейль (1647–1706) продолжил традицию Монтеня, в той же мере жаждая использовать конфуцианство как оружие для борьбы с нетерпимостью, последовавшей за опубликованием Нантского эдикта в 1685 г. Бейль, философ, идеи которого оказали мощное влияние на энциклопедистов XVIII в., был членом группы радикальных мыслителей, именовавшихся либертенами (*Les Libertins*) – свободными умами и скептиками. Либертены использовали Китай как инструмент борьбы с порядком вещей, привлекая китайскую древность, чтобы разрушить представления о традиционной библейской хронологии; используя дух терпимости, присущий китайской философии, чтобы нападать на религиозную нетерпимость [32, р. 127]. В противовес иезуитам Бейль полагал китайцев атеистами, доказывая, что христианский теизм не был необходимой предпосылкой для установления единого морального порядка в обществе.

Однако известнейшим французским синофилом Просвещения, несомненно, был Вольтер (1694–1778). В таких работах, как «Китайский сирота» (1755) и в знаменитом рассказе «Задиг, или Судьба» (1748) он следовал ориенталистической моде эпохи, используя литературизированный Восток как способ воздвигнуть зеркало критики перед лицом европейских традиций. В капитальном «Опыте о нравах и духе народов и основных исторических фактах от Карла Великого до Людовика XIII» (1756) он изложил взгляды на китайскую философию, используя их для атаки на политические и религиозные институты своего времени и утверждая превосходство китайской моральной философии и системы, базировавшейся не на наследственной аристократии, а на рациональных принципах.

Вольтер утверждал в «Опыте...», что самые древние цивилизации и формы религии находились на Востоке, где располагалась и колыбель искусства, и именно Востоку «Запад был обязан всем». Особенность подхода Вольтера к Востоку – результат его самопозиционирования как независимого учёного: вся его жизнь была посвящена задаче осуществить переворот в христианстве, воплощённом в церкви и государстве. Подобно тому как в «Философских письмах» он использовал Англию И. Ньютона и Дж. Локка для нападков на французские институты, так и конфуцианский Китай стал для него орудием борьбы против тирании, отсталости и нетер-



пимости Старого режима. От своих прежних «учителей» – иезуитов Вольтер узнал, что Конфуций был идеальным философом и государственным деятелем, рационалистом, не только породившим свободную от религиозной догмы политическую философию, но и сформулировавшим идеалы спокойного и гармоничного политического устройства. Поэтому Вольтер и использовал Китай как оружие в борьбе против церкви.

Идя вслед за иезуитами (и в противовес Бейлю, считавшему китайцев нацией безбожников), Вольтер настаивал на деизме конфуцианцев, на том, что их поклонение верховному божеству основывалась не на вере, а на естественном свете разума. Поклонение божеству, по его мнению, обходилось без варварских практик вроде почитания образов и веры в чудеса и ограничивалось сезонными ритуалами, проводившимися императором из уважения к усопшим. Впрочем, на Востоке Вольтеру не нравился «политеистический мусор» (особенно в Индии), и вслед за иезуитами он пренебрежительно относился к буддизму и даосизму, тем не менее веря, что «нашёл в Срединном государстве цветок терпимой религии, лишённой догм и священнослужителей, одним словом – чистый деизм» [32, р. 255].

Одним из наиболее принципиальных споров, бушевавших в эпоху Просвещения, был спор о происхождении рода человеческого и цивилизации вообще. По идее, генеалогия человечества отражена в Библии, то есть человечество происходило от Адама и Евы, а все цивилизации выводились из корня Авраама и изразлитов. По мере роста учёности и расширения границ европейского сознания, этот взгляд стал подвергаться сомнениям и критике. Признание наличия долгой истории в Китае и Индии означало, что исторический приоритет, отданный Библией Израилю, сомнителен.

В книге «Об истинной древности мира», опубликованной в 1660 г., Исаак Фосс (1618–1689) бросил вызов библейской хронологии, заявив, что китайская цивилизация простиралась в прошлое до 2900 г. до рождения Христа, будучи на полтысячелетия старше потопа. Вольтер с радостью ухватился за эту мысль, позже решив, что древнейшей культурой в мире была Индия, и именно в ней следовало искать корни монотеизма. Интерес Вольтера к библейской хронологии мог рассматриваться как часть гораздо большего «проекта» – всеобщей истории: он стал «первым человеком в мире, предпринявшим попытку составить мировую историю, включавшую не только собственную культуру, но и отдалённые цивилизации» [2, р. 95]. В работу входили главы о Китае и других неевропейских странах. Вольтер решил показать, что помимо Европы существовали другие цивилизации, равные европейской по размерам и культурным достижениям [32–34]. В XVIII в. подобное мнение представляло собой смелый афронт традиции.

Отнюдь не один Вольтер извлёк массу пользы из этого пропущенного через иезуитские фильтры образа Китая для нападков на порядок



вещей. Среди его выдающихся современников был и Дени Дидро, издатель «Энциклопедии», и философ Гельвеций. Эти мыслители были яркими представителями «радикального просвещения»: их взгляд на ориентализм был деструктивным с точки зрения христианского мира, ведь, по их мнению, старый порядок вещей подлежал сносу для строительства нового. Вторая, менее радикально-революционная точка зрения лучше всего представлена великим немецким философом Готфридом Вильгельмом Лейбницем (1646–1716).

Лейбниц находился в прямом контакте с иезуитами и с ранней молодости интересовался известиями из Поднебесной; в его библиотеке содержалось пятьдесят книг о Китае и, в отличие от Вольтера, Лейбниц написал о нём две обстоятельные книги. Первая – *Novissima Sinica* (1697) представляла сборник докладов миссионеров, снабжённый предисловием автора, а вторая, «Рассуждение о естественной теологии китайцев», вышла в 1716 г. и была посвящена китайской философии. В трактате автор, подобно Вольтеру, заявил, что китайцы выработали натуральную религию, основанную на здравом смысле, а не на откровении [35]. Будучи более близкой к тогдашнему «истеблишменту» фигурой, чем Вольтер, Лейбниц не ставил задачу разрушения *status quo* в поисках гармонии, ведущей к консолидации религиозных и политических сил Европы. Он ратовал за принятие Китая в «союзники в борьбе, направленной на ниспровержение моральных и духовных барьеров, отделяющих человека от человека» [32, p. 87].

Интерес к китайской философии привёл Лейбница к анализу её метафизики и концепции универсальной гармонии, основанной на взаимном дополнении противоположностей. Хотя до сих пор окончательно неясно, насколько Лейбниц был обязан именно китайской философии, существует ряд поразительно близких параллелей между его теорией монад, в которой все аспекты сущего во Вселенной отображают все остальные и гармонически взаимодействуют, и китайской системой коррелятивного мышления, когда все части природы дополняют друг друга при отсутствии влияния извне [36; 37, p. 320; 38; 3, p. 15; 7, p. 291–292].

Лейбниц в своём стремлении создать универсальный язык науки («универсальную характеристику», «универсальное исчисление») интересовался, подобно многим выдающимся мыслителям эпохи, изысканиями в области *lingua adamica*, первоначального языка Адама. Китай же предлагал Лейбницу пиктографическую форму языка – её можно было расценивать как более близкий к природе вариант, чем абстрактные алфавитные языки. Китайский язык вполне подходил на роль языка Адама.

Мысль о том, что довавилонский язык был скорее китайским, чем древнееврейским, мало согласовывалась с христианской догмой, но ещё до Лейбница Джон Уэбб открыто рассуждал о возможности того, что именно китайский был языком Адама в книге «Исторический опыт



о возможности того, что язык Китайской империи и был первозданным языком» [39]. Второй опорой теории Лейбница был бинарный символизм «Чжоу и» («И цзин»), текста, построенного на трактовке сочетаний прерывающихся и непрерывных линий, составлявших триграммы *ба гуа*, способные предоставить гадавшему искомое руководство. «И цзин» представил Лейбницу иезуит Иоахим Буве, интересовавшийся нумерологией и увидевший в ней ключ к символическим системам, основу универсальной науки. Широко известно, что Лейбниц описал двоичную систему счисления, ставшую позже основой компьютерного программирования, которая была частью его более обширного проекта построения универсальной системы счисления. Он полагал, что такой язык мог бы навести мосты не только между враждующими религиозными течениями Европы, но и между народами Азии и Европы [11; 40, pp. 340–345; 41].

Оставаясь верным своим протестантским корням, Лейбниц полагал, что, вычленив и сохранив всё ценное в интеллектуальных традициях народов, он продемонстрирует совместимость всех философских систем, где Восток был бы представлен наравне с Западом. Этот интерес вылился в ряд практических последствий, включая основание Берлинского научного общества в 1700 г., в чём учёный видел средство для «открытия Китая и культурного цивилизационного обмена между Китаем и Европой» [23, p. 81]. Имелись у Лейбница и планы основания академии в Москве, для чего он собирался использовать наземный путь в Китай через Россию. Важность роли Лейбница в диалоге между Востоком и Западом часто недооценивают: его работы не были переведены даже на английский язык до 1977 г., однако Лейбниц «остаётся главным проводником азиатских идей в Европу XVII века» [14, p. 20]. В любом случае, энтузиазм, с которым Лейбниц относился к Китаю, несомненно оказал влияние на современников.

Самым заметным среди этих современников был философ Христиан Вольф (1679–1754) – последователь Лейбница, ведущий выразитель идей рационального мышления в Германии, оказавший большое влияние на И. Канта. Вольф пристально изучал конфуцианство, особенно высоко оценивая его этическую сторону. В лекции, прочитанной в университете Галле в 1721 г., он провозгласил, что моральное учение конфуцианства, хотя и основано скорее на свете «естественного» разума, чем на откровении, адекватно учению христианства. Лекция вывала ярость коллег-протестантов, добившихся увольнения и изгнания Вольфа из Пруссии. Позже его вернули, а эпизод послужил к его славе среди европейских философов, превратив в образец мученика за дело разума [42].

Надежды Лейбница на распространение идеи единства как среди церквей, так и стран не привели к реальным результатам до самого основания ООН [3, p. 134], его же увлечение герменевтикой «И цзин» основывалось на не вполне правильном понимании текста. Влияние же на современный мир экономической теории физиократа Франсуа Кенэ



(1694–1774), менее авторитетного мыслителя, чем Лейбниц, оказалось очень сильным.

Термин «физиократия» означает «правление природы», а опубликованная в 1758 г. в *Tableau Economique* теория Кенэ основывалась на вере в то, что богатство нации вытекает из земли и сельского хозяйства, а наиболее полное использование этого богатства зависит от предоставления производителям свободы от ограничений и вмешательства. То есть естественные законы рынка должны действовать свободно. Как и всё остальное в природе, рынок – предмет естественного закона, и освобождение его от неестественных ограничений должно привести к достижению благосостояния и всеобщей гармонии. Кенэ дошёл даже до призыва к ниспровержению господствующей доктрины времени – меркантилизма, экономического партнёра абсолютизма в политике. Весьма глубоко и влияние Кенэ на теорию свободного рынка Адама Смита. Говоря о вкладе Кенэ, часто забывают, что он был многим обязан Китаю, а вот в его время подобной ошибки не делали, называя его «европейским Конфуцием». Трактат Кенэ 1767 г. о Китае назывался «Китайский деспотизм», и на первый взгляд можно подумать, что в нём содержалась критика: действительно, такие реалии, как рабство, не соответствовали вкусам мыслителя. Однако для французских философов слово «деспотизм» не было ругательным, на Китай смотрели как на модель приветствовавшегося просветителями типа автократии. В нём видели деспотию, основанную не на прихотях властей, но на соблюдении закона, когда центральной заботой деспота является счастье народа.

Сам Кенэ, подобно многим современникам, видел в Китае идеальное общество, способное послужить Европе моделью для подражания: «исходя из того, что было написано путешественниками в Китай, я заключил, что китайская конституция основана на мудрых и неоспоримых законах, за соблюдением которых следит лично император» [43, р. 113]. Кенэ находился под большим впечатлением от китайской образовательной системы, когда молодёжь добивалась продвижения по служебной лестнице через экзамены, где приходилось выдерживать большую конкуренцию. Позже этот пример повлиял на введение соревновательных начал при подборе кандидатов на гражданские должности во Франции и Британии⁷.

Использование примера Китая у Кенэ идёт гораздо дальше. Прямым источником его вдохновения были заметки Пьера Пуавра, много путешествовавшего по Китаю в 1740–1756 гг. и создавшего лакированную картину Поднебесной как самой счастливой и организованной страны в мире, базирующейся на самых близких к естественному порядку вещей принципах деятельности, в особенности в аграрной сфере. Этот принцип созна-

⁷ О дискуссии по поводу влияния китайской экзаменационной системы на европейские дебаты см.: [4; 44].



тельно поддерживается государством, стремящимся вдохнуть силы в сельское хозяйство и освободить его от налогового давления и государственного регулирования. Всё вместе выражает идею о том, что природа склоняется в сторону гармонии и баланса, следуя скорее собственному *дао*, чем насилию и ограничениям. В задачи императора входят не руководство и манипулирование экономикой, но забота о том, чтобы уважались природные, естественные пути, то есть император играет в происходящем символическую роль. Так, каждую весну он начинает посевной сезон, пройдя очистительный ритуал и собственноручно вспахивая первую борозду.

Природу должно уважать не потому что она божественна или священна (такой взгляд был бы странен у просветителей), но потому, что, будучи саморегулирующейся системой, следуя собственным законам, она запрограммирована на положительное развитие. Мудрые правители знают, что на определённом уровне развития системы лучшая политика – не делать ничего. Эта политика была суммирована в центральной философской концепции недеяния (*у вэй*), которую переводили на французский язык словами *laissez-faire*: «как законодатель, так и закон должен был признать принципы... естественного порядка, и... соблюсти китайский идеал недеяния (*у вэй*), всегда вдохновлявший их правительственные теории» [32, р. 350]. Именно этот принцип вдохновлял и Кенэ, и испытавшего его влияние Адама Смита, вошедшего в современную экономическую мысль с концепцией «невидимой руки» рынка [32, pp. 341–359].

Заключение

Подводя итоги, можно сказать, что китайская философская и политическая мысль достаточно органично вплелась в течение европейской политико-философской мысли при посредстве «переводчиков» – иезуитов, без трудов которых поступление идей в Европу было бы практически невозможно. Вполне естественно, что большое количество смыслов было «потеряно при переводе», и даже те мысли, которые иезуитам удалось донести до мыслящей европейской элиты в возможной неприкосновенности, были использованы скорее как расширенная аргументационная база, а не как предмет отдельного изучения. Возможно, в рассматриваемое время именно такой подход к китайскому материалу был наиболее ценным. В любом случае у нас не было бы такого количества текстов, вошедших в золотой фонд полемической литературы эпохи Просвещения, не будь донесений и переводов, сделанных представителями ордена иезуитов.

Литература

1. Cipolla C. M. *Guns and Sails in the Early Phase of European Expansion*. 1400–1700. London: Collins; 1965. 192 p.
2. MacKerras C. *Western Images of China*. Oxford: Oxford University Press; 2000. 220 p.



3. Mungello D. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press; 1989. 408 p.
4. Lennon T. M. *Reading Bayle*. Toronto: University of Toronto Press; 1999. 202 p.
5. Дубровская Д. В. *Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552–1775 гг.)*. М.: Институт востоковедения РАН; Крафт+; 2000. 256 с.
6. Gernet J. *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press; 1987. 310 p.
7. Nobili R. de. *Preaching Wisdom to the Wise: Three Treatises*. Boston: St. Louis: The Institute for Jesuit Sources; 2000. 345 p.
8. Dunne G. H. *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press; 1962. 389 p.
9. Faure B. *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of the Chan Tradition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press; 1993. 400 p.
10. Minamiki G. *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press, A Campion Book; 1985. 353 p.
11. Mungello D. *Leibniz and Confucianism: the Search of Accord*. Honolulu: University of Hawaii Press; 1977. 212 p.
12. Ronan C. A., Oh B. B. (eds) *East Meets West: The Jesuits in China (1582–1773)*. Chicago: Loyola University Press; 1988. 332 p.
13. Young J. D. *Confucianism and Christianity: The First Encounter*. Hong Kong: Hong Kong University Press; 1983. 196 p.
14. Edwardes M. *East-West Passage: The Travel of Ideas, Arts and Inventions between Asia and the Western World*. London: Taplinger Pub Co; 1971. 200 p.
15. Bouwsma W. J. *Concordia mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510–1581)*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; 1957. 328 p.
16. Du Halde J.-B. *The general history of China: containing a geographical, historical, chronological, political and physical description of the empire of China, Chinese-Tartary, Corea, and Thibet; including an exact and particular account of their customs, manners, ceremonies, religion, arts and sciences*. London: J. Watts; 1741;1–4.
17. Jacobson N. P. Oriental Influence in the Philosophy of David Hume. *Philosophy East and West*. 1969;19(1):17–37.
18. Hume D. *Essays Moral, Political, and Literary*. London: Longmans, Green; 1898. 144 p.
19. Berry T. The Religious Life of Modern Man. *Philosophy East and West*. 1974;24(2).
20. Conze E. Buddhist Philosophy and its European Parallels. *Philosophy East and West*. 1963;13(1–2):9–23.
21. Hoffmann Y. *The Idea of Self East and West: A Comparison between Buddhist Philosophy of David Hume*. Calcutta: Firma KLM; 1980. 152 p.
22. Dawson R. *The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilizations*. London; New York; Toronto: Oxford University Press; 1967. 235 p.
23. Reichwein A. *China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*. London: Barnes & Noble; 1925. 173 p.
24. De La Mothe Le Vayer F. *De la vertu des payens*. Paris: Augustin Courbe; 1647. 364 p.



25. Levenson J. R. (ed.) *European Expansion and the Counter-Example of Asia*. New York: Prentice Hall; 1967. 141 p.
26. Roetz H. *Confucian Ethics of the Axial Age*. Albany: State University of New York Press; 1993. 387 p.
27. Rosemont H. Kierkegaard and Confucius: on Finding the Way. *Philosophy East and West*. 1986;36(3):201–212.
28. Yu Jianfu. The influence and enlightenment of Confucian cultural education on modern European civilization. *Frontiers of Education in China*. 2009;4(1):10–26. DOI: [10.1007/s11516-009-0002-5](https://doi.org/10.1007/s11516-009-0002-5).
29. Montaigne M. E. de. *Essays*. London: Penguin Books; 1958. 406 p.
30. Lach D. F. *Asia in the Making of Europe*. Chicago: University of Chicago Press; 1977;2(2). 392 p.
31. Мальбранш Н. *Беседа христианского философа с философом китайским о бытии и природе божества*. Казань: Центральная типография; 1914. 47 с.
32. Guy B. *The French Image of China before and after Voltaire*. Geneva: Institut et Musee Voltaire; 1963. 468 p.
33. Bailey P. Voltaire and Confucius: French Attitudes towards China in the Early Twentieth Century. *History of European Ideas*. 1992;14(6):817–837.
34. Song Shun-Ching. *Voltaire et la Chine*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université; 1989. 348 p.
35. Leibniz G. W. *Writings on China*. Chicago: Open Court; 1994. 157 p.
36. Cook D. J., Rosemont H. The Pre-established Harmony Between Leibniz and Chinese Thought. *Journal of the History Ideas*. 1981;42(3):253–267.
37. Gare A. E. Understanding Oriental Cultures. *Philosophy East and West*. 1995;45(3):309–328.
38. Liu M.-W. The Harmonious Universe of Fa-tsang and Leibniz: a Comparative Study. *Philosophy East and West*. 1982;32(1):61–76.
39. Webb J. *An Historical Essay Endeavouring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language*. London; 1669. 213 p.
40. Needham J. *Science and Civilization in China*. Cambridge: Cambridge University Press; 1954;1. 352 p.
41. Roy O. *Leibniz et la Chine*. Paris: Varia; 1972. 176 p.
42. Lach D. F. The Sinophilism of Christian Wolff. *Journal of the History of Ideas*. 1953;14(4):561–574.
43. Schurmann F., Schell O. (eds) *Imperial China: the decline of the last dynasty and the origins of modern China, the 18th and 19th centuries*. London: Penguin Books; 1967. 322 p.
44. Teng Ssu-Yu. Chinese Influence on the Western Examination System. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1943:267–312.

References

1. Cipolla C. M. *Guns and Sails in the Early Phase of European Expansion. 1400–1700*. London: Collins; 1965.
2. MacKerras C. *Western Images of China*. Oxford: Oxford University Press; 2000.



3. Mungello D. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press; 1989.
4. Lennon T. M. *Reading Bayle*. Toronto: University of Toronto Press; 1999.
5. Dubrovskaya D. V. *The Jesuite mission to China. Matteo Ricci and others (1552–1775)*. Moscow: Institut vostokovedeniya RAN; Kraft+; 2000. (In Russ.)
6. Gernet J. *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press; 1987.
7. Nobili R. de. *Preaching Wisdom to the Wise: Three Treatises*. Boston: St. Louis: The Institute for Jesuit Sources; 2000.
8. Dunne G. H. *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press; 1962.
9. Faure B. *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of the Chan Tradition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press; 1993.
10. Minamiki G. *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press, A Campion Book; 1985.
11. Mungello D. *Leibniz and Confucianism: the Search of Accord*. Honolulu: University of Hawaii Press; 1977.
12. Ronan C. A., Oh B. B. (eds) *East Meets West: The Jesuits in China (1582–1773)*. Chicago: Loyola University Press; 1988.
13. Young J. D. *Confucianism and Christianity: The First Encounter*. Hong Kong: Hong Kong University Press; 1983.
14. Edwardes M. *East-West Passage: The Travel of Ideas, Arts and Inventions between Asia and the Western World*. London: Taplinger Pub Co; 1971.
15. Bouwsma W. J. *Concordia mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510–1581)*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; 1957.
16. Du Halde J.-B. *The general history of China: containing a geographical, historical, chronological, political and physical description of the empire of China, Chinese-Tartary, Corea, and Thibet. Including an exact and particular account of their customs, manners, ceremonies, religion, arts and sciences*. London: J. Watts; 1741;1–4.
17. Jacobson N. P. Oriental Influence in the Philosophy of David Hume. *Philosophy East and West*. 1969;19(1):17–37.
18. Hume D. *Essays Moral, Political, and Literary*. London: Longmans, Green; 1898.
19. Berry T. The Religious Life of Modern Man. *Philosophy East and West*. 1974;24(2).
20. Conze E. Buddhist Philosophy and its European Parallels. *Philosophy East and West*. 1963;13(1–2):9–23.
21. Hoffmann Y. *The Idea of Self East and West: A Comparison between Buddhist Philosophy of David Hume*. Calcutta: Firma KLM; 1980.
22. Dawson R. *The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilizations*. London; New York; Toronto: Oxford University Press; 1967
23. Reichwein A. *China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*. London: Barnes & Noble; 1925.
24. De La Mothe Le Vayer F. *De la vertu des payens*. Paris: Augustin Courbe; 1647.
25. Levenson J. R. (ed.) *European Expansion and the Counter-Example of Asia*. New York: Prentice Hall; 1967.



26. Roetz H. *Confucian Ethics of the Axial Age*. Albany: State University of New York Press; 1993.
27. Rosemont H. Kierkegaard and Confucius: on Finding the Way. *Philosophy East and West*. 1986;36(3):201–212.
28. Yu Jianfu. The influence and enlightenment of Confucian cultural education on modern European civilization. *Frontiers of Education in China*. 2009;4(1):10–26. DOI: [10.1007/s11516-009-0002-5](https://doi.org/10.1007/s11516-009-0002-5).
29. Montaigne M. E. de. *Essays*. London: Penguin Books; 1958.
30. Lach D. F. *Asia in the Making of Europe*. Chicago: University of Chicago Press; 1977;2(2).
31. Malbransh N. *A conversation between the Christian and the Chinese philosophers regarding the Being and the Nature of God*. Kazan: Tsentralnaya tipografiya; 1914. 47 p. (In Russ.).
32. Guy B. *The French Image of China before and after Voltaire*. Geneva: Institut et Musee Voltaire; 1963.
33. Bailey P. Voltaire and Confucius: French Attitudes towards China in the Early Twentieth Century. *History of European Ideas*. 1992;14(6):817–837.
34. Song Shun-Ching. *Voltaire et la Chine*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université; 1989.
35. Leibniz G. W. *Writings on China*. Chicago: Open Court; 1994.
36. Cook D. J., Rosemont H. The Pre-established Harmony Between Leibniz and Chinese Thought. *Journal of the History Ideas*. 1981;42(3):253–267.
37. Gare A. E. Understanding Oriental Cultures. *Philosophy East and West*. 1995;45(3):309–328.
38. Liu M.-W. The Harmonious Universe of Fa-tsang and Leibniz: a Comparative Study. *Philosophy East and West*. 1982;32(1):61–76.
39. Webb J. *An Historical Essay Endeavouring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language*. London; 1669.
40. Needham J. *Science and Civilization in China*. Cambridge: Cambridge University Press; 1954;1.
41. Roy O. *Leibniz et la Chine*. Paris: Varia; 1972.
42. Lach D. F. The Sinophilism of Christian Wolff. *Journal of the History of Ideas*. 1953;14(4):561–574.
43. Schurmann F., Schell O. (eds). *Imperial China: the decline of the last dynasty and the origins of modern China, the 18th and 19th centuries*. London: Penguin Books; 1967.
44. Teng Ssu-Yu. Chinese Influence on the Western Examination System. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1943:267–312.

Информация об авторе

Дубровская Динара Викторовна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории Востока Института востоковедения РАН

About the author

Dinara V. Dubrovskaya, Cand. Sci (Hist.), Senior Research Fellow, Department of Oriental History, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences