

*А. В. Акулич\**

**«Применительно к местным условиям  
государственной и гражданской жизни китайцев»:  
празднования лунного Нового года и Пасхи  
в период расцвета православного  
миссионерства в Китае (1900–1917 гг.)**

*Аннотация.* В статье приводится сравнительный анализ адаптаций православного праздника Пасхи и китайского праздника лунного Нового года для китайской православной общины в период её бурного развития в 1900–1917 гг. Эти празднества не только удовлетворяли духовные потребности православных китайцев, но и стремились создать положительный образ православной общины и религии с целью привлечения новых слушателей. Особый акцент делается на роли китайского православного клира.

*Ключевые слова:* Китай, православная миссия, Иннокентий Фигуровский, Бэйгуань

*Anastasiia V. Akulich\*\**

**«Fitting the Local Conditions  
of the Official and Civic Life of the Chinese»: Celebrations  
of the Easter and the Lunar New Year in the Heyday  
of the Orthodox Christian Mission in China (1900–1917)**

*Abstract.* The article contains the comparative analysis of the adaptation of the Christian Orthodox holiday of Easter and the Chinese holiday of the Lunar New Year for the Chinese Orthodox Christian community in the

---

\* *Акулич Анастасия Владимировна*, аспирант исторического факультета Манчестерского университета (Манчестер, Великобритания), [anastasiia.akulich@manchester.ac.uk](mailto:anastasiia.akulich@manchester.ac.uk)

\*\* *Akulich Anastasiia Vladimirovna*, Ph. D. Candidate, History Department, The University of Manchester (Manchester, Great Britain), [anastasiia.akulich@manchester.ac.uk](mailto:anastasiia.akulich@manchester.ac.uk)

© Акулич А. В., 2023; © ФГБУН ИВ РАН, 2023

period of its rapid development in 1900–1917. These celebrations not only met the religious and cultural demands of the Orthodox Chinese Christians, but also aimed to communicate a positive image of the Orthodox community and religion to their non-Christian neighbours to attract new audiences. Particular attention is paid to the role of the Chinese Orthodox clergy.

**Keywords:** China, Orthodox Christian mission, Bishop Innokentii Figurovskii, Beiguan

«В Китае новолетие празднуется с такой же, если не с большей, торжественностью, как у нас в России Пасха. Не только всякая работа и торговля прекращается, но и приостанавливается даже движение поездов и пароходов. Большинство китайцев проводит ночь на 1-е число 1-го месяца во бдении и уже с 12 часа ночи начинается торжественное празднование нового года, – поклонение Небу, пускание ракет, сожжение фейерверков, поздравления между чиновниками, поклонение таблицам предков и проч. Наши христиане, само собой разумеется, не могут не праздновать своего гражданского праздника, но необходимо устроить так, чтобы это празднование было для них освящено и проникнуто духом церковности» [РГИА, ф. 796, оп. 189, д. 8013, л. 1–2].

В рапорте, поданном в Синод 22 января 1908 г. по старому стилю (4 февраля 1908 г. по новому стилю), глава Российской духовной миссии в Китае епископ Иннокентий (Фигуровский, 1863–1931)<sup>1</sup> сравнил два ключевых для православных китайцев праздника – Пасху и Новый год по традиционному календарю. Он также описал проблему адаптации китайского праздника Нового года для китайских верующих, желавших просить высшие силы о благополучии в наступающем году в форме, не противоречащей православному учению. В изучении процесса адаптации особого внимания заслуживает период 1900–1910-х гг., когда небольшая православная китайская община увеличилась более чем в десять раз. Данная статья содержит некоторые предварительные наблю-

<sup>1</sup> Епископ Иннокентий (Иннокэнтии Фэйгулофусыцзи 英諾肯提乙·費古羅夫斯基, в миру – Иван Аполлонович Фигуровский) – миссионер, выпускник Санкт-Петербургской духовной академии, 18-й глава Пекинской духовной миссии в 1896–1931 гг., титулярный епископ Переяславский в 1902–1918 гг., епископ Пекинский и Китайский в 1918–1921 гг., с 1921 г. – архиепископ, с 1928 г. – митрополит.

дения о данном процессе, а также сравнение его с празднованием православного праздника Пасхи в этой миссии.

Проблема адаптации христианских религиозных практик к китайской среде сейчас особенно актуальна. Возрождение христианства в Китае с начала реформ 1980-х гг. дало повод для многих социологических, религиоведческих и исторических исследований. Притом в ответ на работы Пола Коэна [Cohen 1984] фокус исследовательского внимания сместился с миссионеров на китайцев-христиан и священников. Потому стали особенно интересны процессы адаптации и китаизации христианства. Например, профессор Бостонского университета Юдженио Менегон описал локализацию католического христианства в юго-восточной китайской провинции Фуцзянь начиная с прибытия туда иезуитов в конце XVI в. [Menegon 2009]. Николас Стандаэрт описал конкретно смешение китайской и католических традиций в отношении похорон в период до спора о китайских ритуалах поклонения предкам и Конфуцию. Хотя ни похороны, ни поклонение предкам не имеют прямого отношения к теме данной статьи, модель межкультурного общения, предложенная Стандаэртом [Standaert 2008], в некоторой степени повлияла на анализ, изложенный далее. В 2017 г. вышел сборник статей по теме китаизации христианства под редакцией профессора Манчестерского университета Чжэн Янвэнь 郑扬文 [Zheng 2017]. Сборник рассматривал данную проблему с точки зрения и католической, и протестантских христианских конфессий. К сожалению, православное христианство в этом сборнике не было представлено. В нём также не было дискуссий об обрядовой стороне христианства, изучение которой особенно важно, так как в исторических источниках религиозные взгляды большинства православных китайцев не представлены, но их религиозное поведение может и должно быть изучено.

В русскоязычной историографии о проблемах приспособления христианства к китайским условиям писал А. В. Ломанов [Ломанов 2002]. Л. А. Афонина описала поминование православных китайцев, убитых во время Ихэтуаньского движения (*Ихэтуань юньдун* 義和團運動) в 1900 г. [Афонина 2017; Афонина 2021; Afonina 2018]. Афонина подробно сравнивала поминование пра-

вославных жертв ихэтуаней с празднованиями дней святых в православии, чтобы продемонстрировать, что китайские мученики не были канонизированы в начале XX в, хотя миссионеры и выражали на это свои надежды [Святые мученики 1911, с. 18]. Процесс их канонизации и Русской православной церковью, и Русской православной церковью за границей начался только в 1990-х гг. [Афонина 2017]. Работы Афоной представляют огромное значение для истории китайской православной общины; однако в начале XX в. День всех святых мучеников православной церкви, установленный для поминовения китайцев, не праздновался за пределами Пекина, потому на этом примере невозможно говорить об адаптации этого праздника к условиям китайской православной общины. Дискуссия об адаптации возможна для таких важных праздников, как православная Пасха и китайский Новый год.

Данная статья представляет собой сравнительный анализ адаптации двух этих праздников. Анализ будет проведён с учётом контекста бурного развития миссионерского движения и христианства в Китае 1900–1910-х гг., описанного такими историками, как Д. Х. Бэйс, Р. Данч и В. Г. Дацышен [Дацышен 2007; Bays 2011; Dunch 2011]. Кровавые события 1900 г. не остудили миссионерский пыл протестантских, католических и православных проповедников. Несмотря на опасливое отношения дипломатических миссий к активному прозелитизму<sup>2</sup>, это был период бурного развития китайского христианства и участия китайских христиан в обсуждении реформ и обновления политического режима, экономической системы и сферы образования в Китае. Протестантские и католические проповедники участвовали в открытии первых китайских университетов, распространяли знания о современных научных исследованиях, экономических, политических

---

<sup>2</sup> Например, агент министра финансов С. Ю. Витте (1849–1915) на Дальнем Востоке действительный статский советник Д. Д. Покотилов (1865–1908) с опасением писал об активной деятельности русского епископа. Его поддерживал и министр иностранных дел Российской империи граф В. Н. Ламздорф [РНБ. Ф. 1457, оп. 1, д. 218, л. 3, 4]. Агенты британской короны в Китае также скептически отзывались об активном прозелитизме и даже считали включение прав европейцев на миссионерскую деятельность в международные договоры ошибкой, утверждая, что населения Китая к христианству склонности не имеет, а активный прозелитизм только вызывает международные конфликты [Young 1970, с. 232–235].

и образовательных практиках в Китае. Христиане-китайцы проявляли себя в современных сферах профессиональной деятельности, таких как западная медицина, наука, местное самоуправление и образование. Некоторые из них не понимали нужды в разделении христиан на конфессии и пытались найти случаи для межконфессионального общения, которые будут рассмотрены подробнее ниже. Лунный Новый год в 1908 г. предоставил подобный случай.

В январе 1908 г. китайцы – проповедники православной миссии в Пекине в Бэйгуань 北館 (Северное подворье) получили приглашение посетить празднование Нового года в пекинском отделении Американской протестантской миссии (American Board of Commissioners for Foreign Missions). В приглашении говорилось, что празднование должно продемонстрировать добрые отношения между китайцами-христианами разных конфессий. Православные миссионеры так прокомментировали данное приглашение:

«Христиане китайцы, постоянно увеличивающиеся в числе, сознают уже себя силой, которая сплотившись могла бы дать серьёзный отпор неприязненным действиям нового язычества, индифферентизма китайской интеллигенции и чиновничества. В виду этого среди китайцев христиан различных исповеданий и фракций возникла мысль вступить на путь единения, определяемый единством интересов – самозащиты и осуществления евангельской заповеди о единении верных. В самом деле, для китайца не существует исторических оснований для разделения исповеданий и совершенно непонятно для них, как люди с одним и тем же Евангелием в руках могут идти далеко не одним и тем же путём и даже во многом быть непримиримыми врагами. <...> Пресвитерианская фракция Американской миссии в Пекине составили программу для собрания представителей христианских обществ, на коем они хотя бы один раз в году один час провели вместе, чем показали язычникам, что имеют общение между собою и, таким образом опровергли бы ложное мнение будто бы христиане различных исповеданий и фракций менее дружны между собою, чем христиане с язычниками» [Новый год у китайцев христиан 1908, с. 2].

Таким образом, это новогоднее собрание имело своей целью усилить межконфессиональные связи между китайцами-христи-

анами и продемонстрировать эти связи их соседям других вероисповеданий. Выбор Нового года для этой единственной в году встречи не случаен. Новый год в Китае был временем не только празднований, семейных собраний и фейерверков, но также и утверждения связей между дальними родственниками, соседями и коллегами. Первые дни нового лунного года были наполнены визитами младших к старшим родственникам, подчинённых к начальникам, друзей и коллег друг к другу [Doolittle 1876, с. 203–210; Smith 1899, с. 200–210; Johnson 2009, с. 62–63, 90–91]. Визиты эти носили настолько поголовный характер, что даже русские миссионеры не могли избежать участия в них. Миссионерское издание давало советы новым миссионерам, как вести себя во время подобных визитов: «В самый день нового года можно лишь обменяться визитными карточками, а видеть хозяина дома едва ли удастся европейцу по причине большого количества визитёров, а также не советуется и потому, что в этот день у китайцев принято делать поклонение старшему и это поклонение (троекратное) совершается языческое с характером обоготворения человека» [О поздравлениях и подарках 1909, с. 29–30].

Как следует из этой заметки, русские миссионеры не возражали против участия в новогодних поздравлениях, но не принимали участия в тех их элементах, которые они считали «языческими». Опубликованная несколькими годами позднее заметка опять повторяет данный тезис:

«13-го Января по ст. стилю китайцы справляли наступление нового года; в этот день ученики в школах и рабочие китайцы были освобождены от учебных занятий и работ. Литургия началась позже обыкновенного, в 8 час. утра, так как китайцы по обычаю проводили эту ночь в бодрствовании. К литургии пришло много православных китайцев, как проживающих в Миссии, так и посторонних; все в праздничных одеждах; многие из них ставили свечи перед иконами Спасителя и Божией Матери. После литургии о. Наместник служил соборно новолетний молебен частью на китайском языке, частью на славянском. Заметно было повышенное, радостное настроение китайцев. Христиане-китайцы, конечно, привыкли уже справлять христианские праздники. В новый год

христиане-китайцы не исполняют, конечно, языческих религиозных обычаев, но считают своим долгом посетить родных и знакомых с поздравлениями и пожеланиями счастья» [Из жизни миссии 1914, с. 17].

Православные миссионеры стремились разделить эти два элемента новогоднего празднества и заменить «языческий» православным. Епископ Иннокентий подавал рапорт в Синод как раз для благословения перевести новолетний молебен на китайский язык. При этом, как описывал сам начальник миссии, подобный молебен уже несколько лет подряд служился в Китае на церковнославянском языке:

«Я не мог собрать точных сведений о том, как наша миссия относилась к этому ранее, до моего назначения в Китайскую миссию, но, кажется, отношение это было неодинаково и совершенно безразлично. Мною было заведено обыкновение совершать в этот день торжественное богослужение с молебном, и церковь всегда была полна молящихся и это был почти единственный день, в который христиане имеют обычай ставить свечи к иконам. Но меня всегда смущало несоответствие молебных прошений с тем положением, в котором находится наша православная община в Китае, поэтому, и имея в виду то, что наше духовенство из китайцев хорошо понимает по-славянски, в настоящем году я хотел отменить служение новогоднего молебна и ограничиться только соборным служением литургии. Христиане остались этим очень недовольны и просили меня о том, чтобы молебен неотложно совершался, на что я не мог, конечно, не дать своего согласия» [РГИА, ф. 189, оп. 189, д. 8013, л. 1–2]. На этих основаниях преосвященный Иннокентий просил разрешения перенести молебен, положенный на новолетие, на китайский Новый год, перевести его на китайский язык, а также внести в текст молебна изменения «применительно к местным условиям государственной и гражданской жизни китайцев» [РГИА, ф. 189, оп. 189, д. 8013, л. 2].

Ответ на рапорт начальника пекинской миссии был отрицательным. Члены Синода не нашли возможным перенести службу и поручили главе Пекинской миссии любые предлагаемые в службе изменения предоставить на одобрение [РГИА, ф. 796,

оп. 189, д. 8013, л. 3]. Несколько последующих лет миссионерская газета не печатала описаний новогодних празднеств среди православных китайцев. Однако в 1914 г. в рубрике «Хроники церковной жизни» была напечатана заметка, процитированная ранее [Из жизни миссии 1914, с. 17]. Возможно, в это время шёл процесс перевода службы на китайский язык, а также обсуждения её со Святейшим Синодом, получения одобрения на перенесение новогодней службы на китайский Новый год. К сожалению, автор этой статьи следов такой переписки ещё не нашла. Также существует вероятность, что эти шесть лет новогодние богослужения проходили, но не упоминались в рапортах, а потому члены Синода о них просто не знали.

Особенно интересным в этой ситуации кажется положение православных священников – подданных Поднебесной империи. Их в это время в миссии было немного. Первый священник «из китайцев» священномученик Митрофан Ян Цзи 楊吉 (1855–1900) был убит во время Ихэтуаньского восстания в июне 1900 г. Его сын отец Сергей Чан Фу 常福 (1880–1937) был рукоположен в 1904 г. и служил в этот период в Пекине. Отец Сергей часто проносил воскресные и праздничные проповеди и поучения, навещал пекинских христиан по главным праздникам, исповедовал и причащал их [Сяо 2007, с. 213; Сяо 2008, с. 170]. Отец Михаил Тан Юнфу 唐永福 (?–1918) был рукоположен в 1908 г. и окормлял приход в Юнпинфу 永平府, на северо-западе столичной провинции Чжили 直隸. Отец Михаил Ло Минчжи 羅明志 (1883–1957) был также рукоположен в 1908 г. и служил в городе Тунчжоу 通州 (теперь район Пекина). Кроме того, в миссии было два китайца-дьякона: Фёдор Ду Жуньчэнь 杜潤臣 (1886–1965)<sup>3</sup> и Василий Ду Ханьчэнь 杜韓臣. Первый китаец-монах Иннокентий (в миру Иван Фан 范 (Фань)), сын катехизатора Иннокентия Фана, также убитого в 1900 г., принял постриг в 1905 г. и стал иеродьяконом в 1907 г. В женской общине первой китайкой-инокиней стала монахиня Фива (в миру Пелагея Ло Шучжэнь 羅淑貞; 1880–1957), сестра отца

---

<sup>3</sup> Также иногда упоминается в источниках как Фёдор Дэ, потому что происходил от русских казаков Дубининых, которые переводили свою фамилию на китайский как Дэ 德 или Ду 杜. В 1950–1965 гг. – епископ Симеон Шанхайский.

Михаила Ло Минчжи, принявшая постриг в декабре 1905 г. В миссии также служили многие китайцы-катехизаторы и учителя. В 1907 г. было открыто катехизаторское училище, в которое набирали лучших учеников из школ в Пекине, Шанхае и Вэйхуэйфу 衛輝府 в провинции Хэнань. Миссионеры говорили, что китайцы-священники хорошо знали русский и церковнославянский языки, значительная часть преподавания велась на русском языке монахами – членами миссии.

Отец Сергей, наиболее старший и опытный из китайцев-священников, представлял православных христиан на новогоднем собрании в пресвитерианской миссии. Православные миссионеры об этом писали так: «От православных китайцев Священник о. Сергей Чан прочитал приветствие, им самим искусно составленное из трилогий стихами. Основная мысль его та, что для нас, служителей Нового Завета, всё должно быть вечно ново, не будем стариться... Нужно испытать по Евангелию – как стереть старый налёт, чтобы обнаружить пред целым миром истину нашей веры. К этому о. Сергей присовокупил поздравление с новолетием Китайскому Императору, и всему собранию, а певчие пропели несколько концертных вещей» [Новый год у китайцев христиан 1908, с. 4–5]. Поздравление отца Сергия, китайское по форме и христианское по содержанию, в миниатюре передаёт то понимание празднования Нового года по лунному календарю, которое описывал в своём рапорте преосвященный Иннокентий. При этом представляется особенно важным, что такое сообщение было передано именно священником-китайцем. Китайцы были в большинстве на этом новогоднем собрании, и таким образом христианство приобретало менее иностранные формы. Китайцы-священники при этом обретали большую субъектность и даже некоторую независимость от их русских начальников. Например, в тот же Новый год русский посланник отдельно поздравил православное китайское духовенство и лично встретился с его представителями [Хроника церковной жизни 1908].

Такое повышенное внимание к китайскому духовенству может быть объяснено его возрастающим значением для православного миссионерства в данный период. Православная община

в Китае росла, а русского духовенства прибывало немного; многие из них, приехав и пробыв в миссии только короткое время, снова уезжали в Россию. Приехав в Пекин, русский миссионер должен был выучить китайский язык, что для многих оказывалось крайне сложной и даже невыполнимой задачей. Часто причиной трудностей в изучении китайского языка назывался возраст. Уже с конца XVIII в. миссионеры говорили о необходимости посылки в Пекин молодых и образованных миссионеров, способных к изучению языков [Головин 2013, с. 114]. Такие же требования к будущим миссионерам предъявлял и тогда ещё архимандрит Иннокентий (Фигуровский) в своём первом отчёте о состоянии пекинской миссии в 1897–98 гг. [РНБ, ф. 1457, оп. 1, д. 218, л. 3–4]. Недалом вскоре после приезда Фигуровского в миссию многие старые миссионеры, не способные или не желающие выполнять амбициозные миссионерские задачи, поставленные перед ними новым начальником, предпочли уехать из миссии. Архимандрит Иннокентий требовал от миссионеров не только тщательного изучения китайского языка, но также и сдачи обязательного экзамена по этому предмету.

Однако к середине 1900-х гг. требования начальника миссии по изучению китайского языка русскими миссионерами несколько снизились. В открытом письме «К русским инокам», опубликованном в «Китайском благовестнике», православном журнале «Колокол» и нескольких других православных изданиях и предлагавшем монахам присоединиться к миссии, писалось: «Не надо непременно учить китайский язык, не надо непременно говорить поучения, даже не надо домогаться священного сана, есть проповедники, есть и учителя, есть и священники из туземцев, но везде есть недостаток хорошей жизни, сердечного руководства, хозяйского наблюдения, наконец молитвы непрестанной, благоговения, послушания, терпения» [К русским инокам 1911, с. 8]. Из этого заявления можно сделать два вывода. Во-первых, на руководящие должности миссионеры всё ещё предпочитали приглашать русских монахов. Во-вторых, такие прикладные части миссионерской работы, как преподавание в школах и поучения, всё больше доверялись китайским священникам, катехизаторам и учителям.

В отличие от большинства их соотечественников китайцы-священники понимали текст славянской литургии и потому, как и русские монахи, знали о несоответствиях содержания молебна с положением православной общины. Эти несоответствия, вероятно, были вызваны перенесением службы с одного времени года на другое. При этом для них как для китайцев было важно в новогодний период просить высшие силы о благополучии своей семьи в наступающем году. Китайцы, не принадлежавшие к христианским конфессиям, в это время года жгли фейерверки и петарды, чтобы отпугнуть злых духов, приносили жертвы в форме еды и специальных бумажных денег предкам и богам богатства [Из жизни миссии 1914, с. 17; Feuchtwang 2003, с. 55–56; Johnson 2009]. Женщины часто молились бодхисаттве Милосердия Гуаньинь 觀音 о рождении детей. Христианам участвовать в подобных ритуалах возбранялось. Но как же им тогда было отгонять болезни и с надеждой смотреть в наступающий год? Вероятно потому они так настойчиво и просили преосвященного Иннокентия, чтобы молебен обязательно был проведён. Возможно, конечно, что епископ Иннокентий просто использовал такой риторический приём, чтобы сделать свою просьбу более убедительной. Однако представляется сомнительным, что он так старался перевести службу для праздника, не имевшего для него самого как для русского такого глубокого культурного значения, как для китайцев.

Праздником, имевшим чрезвычайное значение для русских миссионеров, была Пасха. Этот важнейший из всех православных праздников, конечно, отмечался в Пекине со времён основания там православной миссии. С разрастанием православной миссии в начале XX в. празднование православной Пасхи среди китайцев достигло небывалых масштабов, сравнительно с предыдущими периодами жизни миссии. Тем не менее миссионеры всё ещё старались отпраздновать её так, как они бы делали это дома, в России. Например, в заключении описания пекинской Пасхи 1910 г., миссионер писал: «Так отпразднована в сем году Пасха в отдалённом Китае. Отраднее всего русскому сердцу то, что сии великие дни праздновали так, как и в России» [Пасха в Китае 1910, с. 24]. Подобные ассоциации вызывали в миссионерах ностальгические

чувства и разговоры. В 1913 г. член миссии иподьякон Владимир Спасский (1884–?) так описывал разговор за разговорием: «За обедом чувствовалась простота обращения и любовь Владыки и брата, все непринужденно делились своими воспоминаниями о далёкой нашей родине и радовались, что Господь привёл так прекрасно и торжественно встретить сей великий праздник в далёком языческом Китае, где уже идолопоклонство ослабело и померкло перед светом Христианского учения» [Спасский 1913, с. 6–7]. Пасха, конечно, праздник не только русский, но общехристианский, а потому международный. На празднование Пасхи на станциях миссии в Шанхае, Пекине и Бэйдайхэ 北戴河 приезжали не только русские и китайцы, но также греки и сербы [Встреча Пасхи в Китае 1912; М. К. 1906; Олейников 1905; Отделение Пекинской духовной миссии в Шанхае 1904].

В 1905 г. семнадцать греков приехали на празднование Пасхи в архиерейскую резиденцию в местечке Цзиньшаньцзуй 金山嘴 неподалёку от популярного морского курорта Бэйдайхэ. Место это было куплено главой миссии в конце 1890-х гг. вскоре после его возвращения из Японии. Морской климат Бэйдайхэ считался более благоприятным для здоровья, чем пыльный Пекин, а потому курорт был популярен среди иностранных миссионеров. В резиденции были разбиты сады, огороды, построена церковь. Смотреть за церковью был нанят китайский сторож по фамилии Тан. В 1900 г. во время Ихэтуаньского восстания миссионерская станция была разрушена, а сторож с двумя сыновьями убежали. Однако восстановительные работы в Бэйдайхэ были начаты ещё до отъезда главы миссии в Петербург за средствами для более масштабных восстановительных работ. Руководить работами из Пекина был послан послушник Григорий Олейников, который в 1904 г. принял постриг с именем Христофора.

О приезде греков из Шаньхайгуаня 山海关 в Бэйдайхэ монах Христофор писал так: «Светлое Христово Воскресение мы встретили и провели весьма радостно. Кроме православных китайцев, которых прибыло к празднику Пасхи более 10 человек, к нам приехало ещё греков 17 человек. Я весьма был обрадован приездом китайцев и греков из Шаньхайгуаня. С Божьею помощью

всё устроилось хорошо, разместил я как китайцев, так и греков на кратковременный отдых в разных помещениях. В 6 часов вечера начался звон и в церковь собрались все приехавшие богомольцы. Надев мантию, я, после обычной молитвы, начал читать Деяния Св. Апостолов, а затем чтение передал Грекам, которые читали попеременно с китайцами, так что чтение, то было по-гречески, то по-китайски и продолжалось до 12-ти часов ночи. В 12 часов я облачился в стихарь и дал иконы некоторым грекам и китайцам, и все отправились с крестным ходом вокруг церкви» [Олейников 1905, с. 22]. Таким образом, в церковной службе и китайцы, и греки, и русское духовенство принимали активное участие вместе, создавая возможность для общения на религиозной почве.

После службы и разговения такое общение и случилось: «После обеда был чай, на который были приглашены и православные китайцы. Ко мне обратился учитель Пётр Тын с вопросом по церковной практике: – Почему греки покупают свечи, ставят на подсвечники, держат в руках и даже давали некоторым китайцам, а православные китайцы этого не делают? Я вкратце сказал, что при крещении каждого китайца мы учим также о свечах, даём понятие о них, – что свечи служат символом нашей чистой жертвы Богу и как горящая свеча должны гореть наши сердца к Богу... Но китайцы всё забывают <...> Тогда Пётр Тын сказал китайцам: вот мы все видели, как поступают православные и когда приходят в церковь, – что делают, так и мы, китайцы, принявшие православие, должны поступать подобно грекам, затем указал, что греки не пользуются во время своего приезда от нас разными удовольствиями, а напротив, как вы сами видите, привезли с собой всё, даже и нам дают гостинцы, – в этом-то и заключается любовь христианская» [Олейников 1905, с. 23]. Следует отметить, что православная миссия в Китае имела собственное свечное производство и даже поставляла свечи православным пленным в Японию во время Русско-японской войны 1904–1905 гг. Во время крестных ходов и похоронных процессий и русские, и китайцы обычно держали в руках зажжённые свечи. Православные китайцы, как было упомянуто выше, также зажигали свечи в церкви на лунный Новый год, вероятно имитируя традицион-

ное сожжение благовоний, запрещённое для христиан. Однако практика зажигания свечей во время молитвы в другое время не была распространена среди православных китайцев, в отличие от православных русских и греков. Православная Пасха создала случай для международного общения, дала возможность православным китайцам сравнить и дополнить свой репертуар православных обрядовых действий, мотивировала разговор о христианской этике.

Однако некоторые православные в Китае праздновали Пасху слишком далеко от своих соотечественников. В таких случаях ностальгия могла легко превратиться в хандру. Художник миссии, уроженец Новгородской губернии послушник Фёдор Власов (1870–?) так писал из Вэйхуэйфу в провинции Хэнань: «Последний день великого поста. Страстная суббота. В России в этот день усиленно готовятся к пасхе: запекают окорока, пекут куличи, готовят пасхи, красят яйца и проч.; в церквах торжественное богослужение. Я несколько раз тяжело вздохнул, вспомнив эти радостные дни в России, а я вот здесь, в глуши Китая, один с китайцами встречаю Воскресшего Христа!

Вот уже восьмой месяц, как я откомандирован сюда и восьмой месяц не видал ни одной души русского народа; кажется, не по мне была эта должность – грустная, тяжёлая, среди буддизма дикого народа. Я новоназначенный послушник, недавно отстал от мира, где привык к разгульной жизни, а теперь сразу забит в самую глубь буддизма, не успев получить подготовки. Чувствую, что это дело не моё, это дело монаха-ревнителя, миссионера. Но, увы!.. миссионеров здесь нет! Миссионеры все в России проповедуют Христа среди христиан, среди русских, на своём языке, при полных удобствах жизни. Там и карета удобнее, и лошадь хорошая, и пища, и кров, всё приличное...» [Власов 1909а, с. 16–17]. Миссионер Власов оказался сильнее в своей вере и способнее к прозелитизму, чем он сам о себе думал. Спустя несколько лет он принял постриг с именем Смарагд и продолжил активную миссионерскую деятельность [Праздник Всех Святых Мучеников и юбилей Миссии 1912, с. 2–4], да и православная община в Вэйхуэйфу развивалась достаточно успешно.

Спустя несколько лет его коллега иеродьякон Иннокентий писал о Пасхе в Вэйхуэйфу со значительно большим энтузиазмом: «5-го Апреля сего года собрались к нам на подворье наши православные христиане, человек около пятидесяти, и наши ученики, приблизительно в том же числе, встречать св. Пасху. В субботу днём мы украсили церковь бумажными фонарями. Все были одеты в праздничные одежды, а ученики – в чистенький кафтан и коричневый жилет; у всех почти одинакового покроя и цвета. На клиросах певчие были в полном сборе – около двадцати человек. Служба началась ровно в двенадцать часов ночи. Сначала мы обошли кругом церковь с крестным ходом, с пением “Воскресение твое, Христе Спасе, Ангелы поют на небесех”. Я был в стихаре, с кадиллом, крестом и трёхсвечником в руке, а народ был со свечами. В это время пускались ракеты» [Фан 1914].

Причина унылого настроения Власова может быть объяснена его следующим опубликованным письмом: «От постной пищи в великом посту я немного приболел и пришлось обратиться к доктору. Доктор здесь есть только в английской миссии. Я туда и отправился» [Власов 1909b, с. 19]. Миссионеры разных миссий находили, что китайская пища плохо усваивалась их организмом. Английские миссионеры-медики часто рекомендовали козье молоко для восстановления здоровья, потому многие миссии держали козу. И православным, и католическим миссионерам сложнее всего приходилось во время поста. Некоторые католические миссионеры даже отказывались держать пост, говоря, что это невозможно в китайских условиях. Их миссии в таких случаях указывали на китайцев-буддистов, следовавших вегетарианской диете круглый год.

Отношение к вегетарианству и конкретно к китайскому религиозному вегетарианству у миссионеров было неодинаковым. Ранние католические миссионеры считали, что неопитам следует от вегетарианства полностью отказаться как от символа их прежней веры. В их отчётах XVII в. описывались споры с буддистами, в которых они доказывали, что у животных, в отличие от людей, нет души и созданы они были для употребления в пищу, а потому их убийство не греховно [Brockey 2008, с. 132–133, 299, 313]. Неко-

торые миссионеры даже требовали от новообращённых китайцев-католиков доказать их отказ от буддизма и переход в христианство поеданием мяса [Harrison 2013, с. 26–27, 30–31]. При этом держание католического поста считалось практикой, подходящей только для зрелых, опытных китайцев-католиков. Отказ от вегетарианских практик, случалось, помогал китайцам-христианам избежать наказания, особенно когда местное правительство путало католическое христианство с запрещённой в Китае вегетарианской сектой Белого лотоса и другими подобными группами [Menegon 2009, с. 75]. Похожие аргументы всё ещё иногда работали и после запрета католического христианства в Китае в 1724 г. [Entenmann 1996, p. 15].

Отрицательное отношение к вегетарианству как символу популярных в Китае сектантских религиозных течений встречалось и среди протестантских миссионеров. Миссионеры британской межконфессиональной China Inland Mission под предводительством протестанта-методиста Хадсона Тэйлора, бывало, требовали от новообращённых китайцев не только уничтожения домашних алтарей и объектов поклонения, но и употребления в пищу мяса как символа отступления от своей старой религиозной идентичности [Austin 2007, с. 11–14]. Бэйс связывает подобные действия протестантских миссионеров с тем фактом, что многие ранние китайцы-протестанты переходили в христианство из запрещённых в Китае сект 邪教 (*се-цзяо*) [Baуs 1982]. Секты эти могли быть буддийского толка, таким, например, был упомянутый ранее «Белый лотос», но могли быть и некоторой смесью буддийских, даосских и других популярных верований и практик. Некоторыми своими элементами эти секты походили на христианство, были в них и организованные местные структуры (приходы), и встречи для молитвы (или распева сутр), и совместные ритуальные действия, и вера в конец света, в загробную жизнь и в возможность спасения. Многие из подобных подпольных религиозных структур преследовались китайским правительством. При этом христианство обладало всеми этими элементами и после Опиумных войн середины XIX в. защищалось европейскими дипломатами, миссионерами и даже армиями. Потому среди миссионеров распространилось убеждение, что китайские сектанты переходили в христианство только для

защиты, а своих прежних верований не оставляли. Потому миссионеры и устраивали им испытания<sup>4</sup>.

Русские миссионеры относились к вегетарианству менее отрицательно. Возможно, это объяснялось тем, что исторически их миссией было поддержание религиозной жизни среди потомков православных казаков, оказавшихся в Пекине в конце XVII в., а не обращение китайцев-буддистов. Потому, говоря о посте, миссионеры не боялись сравнивать его с местными китайскими вегетарианскими практиками. Например, в 1910 г. миссионеры писали: «С древних времён и до настоящего времени в Китае соблюдается обычай поста. Начиная от императора и кончая простым народом, все, в известные дни и при известных случаях, постятся, но в простом народе этот обычай более укоренился и распространён. Император и чиновники накануне принесения жертв в храмах неба, земли, предков и Конфуция непременно постятся. Пост состоит не только в пище, но и даже в некотором скромном убранстве жилищ, в одежде, воздержании от излишества в разговорах и осторожности в поступках» [Реферат по поводу несоблюдения некоторыми христианами поста 1910, с. 11]. При этом соблюдение поста, даже среди язычников, миссионеры в этом докладе ассоциировали с добродетелью и заботе о ближних, так, например, говорилось, что заботливые сыновья и жёны соблюдают пост при болезни соответственно родителей и мужей, а также «есть некоторые добродетельные люди, которые постятся всю жизнь не ради чего-нибудь, а просто считая это добрым делом. Эти люди не едят ничего того, что имеет жизнь или кровь, дабы, так сказать, не быть причиной отнятия чужой жизни. Обычай этот перешёл от буддистов; его исполняют большей частью женщины, хотя есть и мужчины» [Реферат по поводу несоблюдения некоторыми христианами поста 1910, с. 12–13].

При этом православное духовенство всё же старалось отличить православный пост от буддистского вегетарианства. Потому вскоре в «Китайском благовестнике», периодическом издании при

---

<sup>4</sup> Более о недоверии к китайским христианам и духовенству у Альберта У [У 2016].

православной миссии в Китае, была опубликована статья, объясняющая различия между этими практиками: «Пост известен во всех религиях; но не везде он одинаково понимается. Нельзя считать пост как-бы подарком Богу, ради которого Бог прощает грехи самого-ли просящего или близких ему людей. Пост есть лекарство против страстей, он освобождает волю человека от рабства греху и направляет её к исполнению заповедей Божьих» [Пост в православной церкви 1910, с. 17]. Понимание поста как подарка явно отсылает к китайской традиции поста как способа успокоить и умиротворить высшие силы. Так, например, в Китае местное правительство могло запретить забой скота и употребление в пищу животных продуктов в периоды засухи или наводнений с целью угодить божественным силам и восстановить равновесие в Поднебесной. Несмотря на это, похоже, что русские миссионеры в Китае начала XX в. не возражали против ассоциаций между православным постом и буддийским вегетарианством [Реферат по поводу несоблюдения некоторыми христианами поста 1910, с. 12–13]. Это их отношение кажется особенно удивительным на фоне их отрицательного отношения к буддизму в целом. Например, собирая деньги на православный собор в Пекине, русские миссионеры возражали против буддийского храма в Санкт-Петербурге<sup>5</sup>, говоря что он «осквернит» город Святого Петра [Буддийское капище 1915].

Сложно сказать, держало ли большинство православных китайцев пост и насколько убедительными были для них доводы российских миссионеров. Две группы православных китайцев, которые, скорее всего, блюли пост, были учениками и рабочими православной миссии, поскольку в Пекине все ученики школ миссии и большая часть рабочих получали еду от миссии [Сяо 2014, с. 135]. Значительное уменьшение калорийности их пищи было испытанием даже для верующих китайцев. Например, в 1910 г. миссионеры писали: «На страстной неделе все работали до Среды включительно. Со Среды же стали готовиться к достойному принятию Св. Таин. Редкий печальный звон, длинные службы,

---

<sup>5</sup> Петербургский дацан Гунзэчойнэй строился в Старой Деревне в 1909–1915 гг. под предводительством буддийского деятеля Агвана Доржиева (1853–1938).

протяжное пение, пост весьма утомили православных китайцев, что доказывали бледность лиц, вялость движений, поникшие головы, замечавшиеся у каждого встречного. Для поддержания бодрости и для развлечения их, Владыко задал урок всем ученикам, ученицам и даже некоторым рабочим выучить к Пасхе петъ пасхальный канон и для всего время определено было с 10 ч. у. до 12, т. е. до обеда. Певчие были разделены на три партии, к каждой партии приставлен особый регент. Пели или все вместе или порознь возбуждая между собой соревнование. Это так понравилось всем, что забыли усталость и тяготу дня, так что печаль переложилась в радость. Теперь ждали только Праздника праздников, Св. Пасхи» [Пасха в Китае 1910, с. 22].

В Страстную Субботу многие оглашенные крестились. Вечером ученики школ миссии читали «Деяния святых апостолов», а гости наслаждались садом миссии, освещённым газовыми фонарями и китайскими бумажными фонариками, украшенными иероглифами, ассоциировавшимися с христианством. Таким образом, в украшениях присутствовали китайские элементы. Веточки ароматной китайской сосны использовались вместо вербы в Вербное воскресенье, а после для украшения церквей и икон в страстную и пасхальную седмицы. В ночь со Страстной Субботы на Пасхальное Воскресенье ворота миссии были открыты, так что не только православные китайцы, но и их соседи-нехристиане могли посетить миссию, полюбоваться садом и иллюминацией. В 1911 г. в Бэйгуане впервые появилось электричество, в пасхальную ночь главная Успенская церковь была ярко освещена электрическими лампочками, так что верующие могли хорошо рассмотреть росписи на стенах храма, законченные годом ранее [Пасха в Китае 1910, с. 22]. В 1913 г. миссионеры украсили колокольню миссии крестом из разноцветных электрических лампочек [Спасский 1913, с. 4]. Этот крест вызвал небывалый интерес у православных китайцев и гостей миссии, многие залезали на колокольню, чтобы поближе рассмотреть его.

В полночь вокруг церкви совершался Крестный ход, который сопровождался запуском ракет и фейерверков, традиционным элементом некоторых китайских празднеств. Таким образом, это впе-

чатляющее зрелище совмещало элементы и китайской, и православной традиций, а также демонстрировало, какими весёлыми могли быть православные праздники, привлекая китайцев-нехристиан слушать проповедь. Во время подобных празднеств в православной миссии в Пекине китайским духовенством или катехизаторами всегда произносилась проповедь, иногда с использованием проекторов, которые опять же, будучи технической диковиной, привлекали новых слушателей. Таким образом, православная миссия привлекала к себе новых слушателей, не ведя проповедь на улицах, считавшуюся некоторыми миссионерами в то время опасной и неэффективной.

За службами в Пекине следовал концерт в епископской резиденции, после которого преосвященный Иннокентий выходил на веранду христосоваться со всеми членами общины и раздавать им крашеные яйца. Разговлялись духовенство и верующие раздельно: духовенство в архиепископской трапезной, верующие – в школьной столовой. Однако поскольку русские гости, когда они присутствовали, присоединялись к епископу и духовенству, то разделение получалось по национальному признаку. Вероятно, в миссии не было достаточно просторного помещения, которое быместило всех желающих разговеться вместе. Также возможно, что разделение объяснялось различными вкусами в еде. Многие миссионеры того времени жаловались на то, как китайская пища отрицательно влияла на их здоровье, епископ Иннокентий в отчёте о миссионерской поездке на юге Китая в 1902–1903 гг., например, сетовал на необходимость употреблять китайскую пищу. Миссия не только закупала иностранные продукты, но имела свои огород, виноградники, пасеку, молочную ферму и т. д. Потому, вполне возможно, кухня миссии готовила два разных обеда для разговения: один для русских, другой для китайцев. Также, вероятно, в китайском обеде использовалось мясо, которое насельниками Успенского монастыря не употреблялось даже и не во время поста.

Несмотря на эти причины, такая привычка разговляться отдельно, вполне вероятно, подчёркивала разделение между верующими и духовенством. К тому же не совсем ясно, где разговлялось китайское духовенство. Описания трапезы под предводи-

тельством архиерея Иннокентия не упоминают китайцев-священников, притом разговоры часто шли о Пасхе в России и на Афоне, которых китайцы-священники лично не знали, и часто на русском языке. Несмотря на хорошее знание русского языка, вполне возможно, китайское духовенство было «не в своей тарелке», если разговлялось с русскими миссионерами. Разговляться по отдельности было не принято в приходах, которыми руководили китайцы-священники или катехизаторы. Например, в Юнпинфу отец Михаил Тан не только разговлялся вместе со своею паствою, но и паства принимала активнейшее участие в организации празднования Пасхи. Этот факт кажется особенно значимым, если учесть, что миссионерская станция в Юнпинфу была не так далека от архиерейской резиденции и миссионерского стана в Бэйдайхэ, в котором брат Христофор отделял своих русских и греческих гостей от китайцев и принимал пищу с первыми<sup>6</sup>.

Посланные пекинской миссией в далёкие станы китайцы-учителя и катехизаторы пытались организовать празднования Пасхи, основываясь на примере тех, в которых они принимали участие в Пекине. В организации подобных празднований также принимали участие особенно активные члены местной православной общины. Например, в городке Сяньтаочжэнь 仙桃鎮 в провинции Хубэй два местных торговца основали православную школу и обратились к миссии с просьбой прислать учителя и катехизатора. Пекинская миссия послала туда учителя по имени Амвросий и семинариста катехизаторского училища Тарасия Го. Вскоре этот миссионерский стан навестил миссионер архимандрит Симон (Виноградов) (1876–1933), который писал о деятельности Го следующее: «По словам Тарасия в Пасху у них было большое торжество, какого по отзывам местных жителей, здесь не видавали.

---

<sup>6</sup> Известны случаи, когда русские миссионеры, особенно если они миссионерствовали в одиночку, разговлялись вместе с китайским приходом. Например, так было с послушником Фёдором Власовым и с архимандритом Авраамием (Часовниковым) (1864–1918), когда он приехал провести пасхальную службу в Тяньцзинь. Священник отец Павел Фигуровский, во время своей службы в Шанхае описывает, как его русские гости покидали подворье после службы, а китайцы оставались на завтрак «в китайском вкусе», но неизвестно, ели ли с ними отец Павел. Обратных случаев, когда китаец-священник или катехизатор не ел со своей паствой, не было найдено.

Я уже писал, что Тарасий приобрёл здесь к себе расположение. В числе его друзей есть и почтенные люди. Они просили Тарасия устроить пасхальное торжество по Пекинским обычаям и по своей инициативе приготовили для хода трубача, ракеты и прочее. Тарасий уставил учеников в ряды, дал им свечи; один из христиан нёс икону Воскресения, а Тарасий с Василием пели. Так как нельзя обойти только нашу фанцуз, то ход шёл по улице и проулкам. Таким образом торжество Воскресения Христова громко было возведено в Сянь-тао-чжен» [Виноградов 1911]. Таким образом, и местные православные деятели, и посланный из Пекина катехизатор работали вместе, чтобы организовать празднование православной Пасхи по примеру пекинской. При этом получившееся в результате празднество имело в себе и китайские (трубач, ракеты), и православные (свечи, иконы, пение) элементы, которые вместе, судя по всему, произвели положительное впечатление на нехристианское население городка.

В последующие годы Пасха в Сяньтаочжэне продолжала привлекать внимание местных жителей, многие из которых присоединялись к празднествам. Например, в 1914 г. монах Третий (имя Тарасия после пострига в декабре 1913 г.) писал: «Накануне Пасхи собрались в Сяньтаочжен христиане (крещённые и готовящиеся ко крещению) из всех окрестных селений, кроме Фынкоу [Фэнкоу 峰口]. Фынкоуские христиане пригласили меня на второй день Пасхи, и в этот день у них было праздничное собрание, – собралось более ста пятидесяти человек. Из прочих же мест – из Хэй-люду [黑流渡], Синь-коу [辛口], Чжан-тан-коу [長倘口], Лу-гуань-мао [Лугуань-мяо 路官廟], Да-фу-цзе [Дафуцзэ 大福澤], Лоу-цзуй [剝嘴] – собирались в Сяньтаочжэнь, – всего более четырёхсот человек. Во время хода в пасхальную ночь христиане шли с фонарями и флагами, ученики – со свечами, а я и учителя несли св. иконы. Постороннего народа собралось несколько тысяч. Местные солдаты также присоединились к нам и в порядке сопровождали ход. Всего наше торжество встретило полное сочувствие и в язычниках» [Го 1914]. Судя по этому описанию, празднование Пасхи возбудило в местных жителях интерес к православию. Возможно, Брат Третий именно подобными действиями, совмещавшими и китайские, и православ-

ные традиции религиозных празднеств, гарантировал успех своей проповеди христианства в окрестностях Сяньтаочжэнь. В том же письме Го рапортовал о почти что двух тысячах «христиан и сочувствующих». Эти заявления подтверждаются и докладами русских миссионеров [Виноградов 1912, с. 4–10; Из жизни миссии 1914, с. 10–17], несмотря на то, что они весьма критически подходили к осмотру станов миссии, руководимых китайцами.

Таким образом, православные празднества в Китае носили смешанный характер. Они, несомненно, сохраняли православную обрядовость важную часть православной духовной жизни, которую и миссионеры понимали как особенно привлекательную для китайцев [Гертович 1905, с. 13–14]. При этом православные праздники часто дополнялись китайскими элементами, в украшениях и в фейерверках, в языке службы и в музыкальном сопровождении крестного хода. К сожалению, большинство православных китайцев не были грамотны и не оставили записей о своих личных впечатлениях об этих праздниках. Однако, судя по приведённым выше описаниям русских миссионеров и китайского клира, подобные праздники не только создавали положительное впечатление о православии у соседей миссии, но и привлекали новых слушателей для священников и катехизаторов. Таким образом, они не только укрепили православную веру в китайцах-христианах, но и помогли православию распространяться в Китае. Традиционно историки христианства в Китае говорили о том, как христианство разрушало циклы местных праздников, потому как миссионеры уговаривали христиан не участвовать в них ни лично, ни финансово. Так как эти фестивали были важными институтами местной жизни, особенно в сельском Китае, от такого неучастия паттерны социальных связей страдали и рвались, что усиливало социальное напряжение и даже вызывало конфликты [Litzinger 1996, с. 45–50; Clarke 2013, с. 84]. Однако праздники, как показала эта статья, могли служить не только источником конфликта, но и инструментом объединения и повышения интереса к христианству среди китайского населения. Они также ставят под сомнение утверждения некоторых исследователей о несовместимости православия и китайской культуры [Дай 2018, с. 61; Тун 2007, с. 326–327].

## Источники и литература

1. Афонина 2017 – *Афонина Л. А.* Китайские православные мученики 1900 г.: анализ исторических источников и церковное почитание // *Общество и государство в Китае*. Т. XLVII. Ч. 2. М.: ИВ РАН, 2017. С. 598–635.
2. Афонина 2021 – *Афонина Л. А.* Восстание Ихэтуаней и православные Мученики в Китае. Москва: Наука, 2021.
3. Буддийское капище 1915 – Буддийское капище в Петрограде и православный храм в Пекине // *Китайский благовестник*. 15 Октября 1915. Вып. 13/14. С. 1–4.
4. Виноградов 1911 – *Архимандрит Симон (Виноградов)*. 20-го Апреля в Сянь-тао-чжэн // *Китайский благовестник*. 1 Мая 1911. Вып. 6. С. 25–26.
5. Виноградов 1912 – *Архимандрит Симон (Виноградов)*. Обзорные стансы Миссии в провинциях Ху-бэй, Цзян-си и Хэ-нань в 1912 году // *Китайский благовестник*. 15 октября 1912. Вып. 7. С. 4–12.
6. Власов 1909а – *Власов Ф. М.* Корреспонденция. (*Из Вэй-хуй-фу*) Пасха в глуши Китая // *Китайский благовестник*. 15 мая 1909. Вып. 7/8. С. 16–19.
7. Власов 1909б – *Власов Ф. М.* От постной пищи... // *Китайский благовестник*. 15 Мая 1909. Вып. 7/8. С. 19–22.
8. Встреча Пасхи в Китае 1912 – Встреча Пасхи в Китае // *Китайский благовестник*. 15 апреля 1912. Вып. 4. С. 6–10.
9. Гертович 1905 – *Гертович А.* Поездка в Юн-пин-фу на освящение храма // *Известия Братства православной церкви в Китае*. Вып. 2/3. 10 мая 1905. С. 10–14.
10. Го 1914 – *Монах Тертый (Го)*. Письмо монаха Тертая из м. Сянь-тао-чжэнь Архимандриту Симону // *Китайский благовестник*. 15 апреля 1914. Вып. 7/8. С. 33.
11. Головин 2013 – *Головин С. А.* Российская Духовная миссия в Китае: Исторический очерк. Благовещенск: БГПУ, 2013.
12. Дай 2018 – *Дай Гуйцзюй* 戴桂菊. 20 шицзи 20–50 няньдай Эго чжу Хуа дунчжэнцзяо чуаньцзяоши туань минъюнь бяньцянъ 20世纪20–50年代俄国驻华东正教传教士团命运变迁 (Перипетии судеб Российской православной миссии в Китае в 20–50-х гг. XX в.) // *Элосы сюэ кань фелосисюэ кань* (Журнал «Русистика»). 2018. № 45(8). С. 51–63.
13. Дацышен 2007 – *Дацышен В. Г.* Христианство в Китае: история и современность. Москва: Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2007.
14. Из жизни миссии 1914 – Из жизни миссии // *Китайский благовестник*. 15 марта 1914. Вып. 5/6. С. 10–17.

15. К русским инокам 1911 – К русским инокам // Китайский благовестник. 15 апреля 1911. Вып. 5. С. 7–9.
16. Ломанов 2002 – *Ломанов А. В.* Христианство и китайская культура. Москва: Восточная литература, 2002.
17. М. К. 1906 – *М. К.* Шанхай Гуань 17 Апреля 1906 // Известия Братства православной церкви в Китае. 15 мая 1906. Вып. 27/28. С. 23–27.
18. Новый год у китайцев христиан 1908 – Новый год у китайцев христиан в Пекине // Китайский благовестник. 15 марта 1908. Вып. 13. С. 1–5.
19. О поздравлениях и подарках 1909 – О поздравлениях и подарках // Китайский благовестник. 15 октября 1909. Вып. 17/18. С. 29–30.
20. Олейников 1905 – *Монах Христофор (Олейников)*. Пей-тай-хо, 17-го Апреля // Известия Братства православной церкви в Китае. 1 августа 1905. Вып. 11/12. С. 22–25.
21. Отделение Пекинской духовной миссии в Шанхае 1904 – Отделение Пекинской духовной миссии в Шанхае (Окончание) // Известия Братства православной церкви в Китае. 1 июня 1904. Вып. 5. С. 7–9.
22. Пасха в Китае 1910 – Пасха в Китае // Китайский благовестник. 1 июня 1910. Вып. 5. С. 21–24.
23. Пост в православной церкви 1910 – Пост в православной церкви // Китайский благовестник. 15 Марта 1910. Вып. 3. С. 17–19.
24. Праздник Всех Святых Мучеников и юбилей Миссии 1912 – Праздник Всех Святых Мучеников и юбилей Миссии // Китайский благовестник. 10 июня 1912. Вып. 4(5). С. 1–14.
25. РГИА. Ф. 796, оп. 184, д. 5210, л. 3–4, 6–7, 35–38 – Российский государственный исторический архив. Ф. 796, о. 184, д. 5210, л. 3–4, 6–7, 35–38.
26. РГИА. Ф. 796, оп. 189, д. 8013 – Российский государственный исторический архив. Фонд 796, опись 189, д. 8013.
27. РНБ. Ф. 1457, оп. 1, д. 218, л. 3–4 – Российская национальная библиотека. Фонд 1457, опись 1, дело 218, листы 3–4.
28. Реферат по поводу несоблюдения некоторыми христианами поста 1910 – Реферат, читанный на собрании Братства православной церкви в Китае, по поводу несоблюдения некоторыми христианами поста // Китайский благовестник. 1 Марта 1910. Вып. 2. С. 11–13.
29. Святые мученики 1911 – Святые мученики // Китайский благовестник. 1 Июля 1911. Вып. 8. С. 13–18.
30. Спасский 1913 – *Спасский В. С.* Страстная неделя и светлое Христово воскресенье в Китае 1913 г. // Китайский благовестник. 15 Июня 1913. Вып. 5. С. 1–7.
31. Сяо 2007 – *Сяо Юйцю 肖玉秋*. 19 шицзи ся баньци Эго дунчжэн-цзяо чжу Бэйцин чуаньцзяоши туань цзунцзяо ходун фэньси 19世纪下

半年期俄国东正教驻北京传教士团宗教活动分析 (Анализ религиозной деятельности Российской православной миссии в Пекине во второй половине XIX в.) // Шицзу цзиньсяньдай ши яньцзю 世界近现代史研究 (Исследования Новой и Новейшей мировой истории). 2007. № 4. С. 207–221.

32. Сяо 2008 – Сяо Юйцю 肖玉秋. 20 шицизи чу Эго дунчжэнцзю чжу Бэйцзин чуаньцзюаши гуань цзунцзю ходун фэньси 20世纪初俄国东正教驻北京传教士团宗教活动分析 (Анализ религиозной деятельности Российской православной миссии в Пекине в начале XX в.) // Шицзу цзиньсяньдай ши яньцзю 世界近现代史研究 (Исследования Новой и Новейшей мировой истории). 2008. № 5. С. 167–184.

33. Сяо 2014 – Сяо Юйцю 肖玉秋. 1917 нянь цянй Эго чжу Бэйцзин чуаньцзюагуань баньсюэ ходун яньцзю 1917年前俄国驻北京传教团办学活动研究 (Исследование образовательно-организационной деятельности Российской миссии в Пекине до 1917 г.) // Цзинань сюэбао (Чжэсюэ шэхуэй кэсюэ бань) 暨南学报 (哲学社会科学版) (Вестник Цзинани (Философские и общественные науки)). 2014. № 7. С. 130–137.

34. Тун 2007 – Тун Сюнь 佟洵. Дунчжэнцзю цзай Бэйцзин дэ чуаньбу юй сяован юаньбинь дэ чутань 东正教在北京的传布与消亡原因的初探 (Предварительные исследования причин распространения и исчезновения православия в Китае) // Цзиду цзунцзю яньцзю 基督宗教研究 (Исследования христианской религии). 2007. № 1. С. 312–328.

35. Фан 1914 – Иеродьякон Иннокентий (Фан). Из Вэй-хуй-фу // Китайский благовестник. 15 Апреля 1914. Вып. 7/8. С. 34.

36. Хроника церковной жизни 1908 – Хроника церковной жизни // Китайский благовестник. 15 марта 1908. Вып. 13. С. 29.

37. Afonina 2018 – Afonina L. A. Chinese Orthodox Martyrs of 1900: Survey of Historical Sources and Church Veneration // International Journal of Sino-Western Studies. June 2018. No. 14. P. 45–72.

38. Austin 2007 – Austin A. China's Millions: The China Inland Mission and Late Qing Society, 1832–1905. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2007.

39. Bays 1982 – Bays D. H. Christianity and the Chinese Sectarian Tradition // Ch'ing Shih Wen-t'i. June 1982. № 4(7). P. 33–50.

40. Bays 2011 – Bays D. H. New History of Christianity in China. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2011.

41. Brockey 2008 – Brockey L. M. Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579–1724. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2008.

42. Clarke 2013 – Clarke J. The Virgin Mary and Catholic Identities in Chinese History. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2013.

43. Cohen 1984 – *Cohen P. A.* Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past. New York: Columbia University Press, 1984.

44. Doolittle 1876 – *Doolittle J.* Social Life of the Chinese: with some accounts of the religion, government, educational, and business customs and opinions. With special but not exclusive reference to Fuchao. Volume 2. New York: Harper & Brothers Publishers, 1876.

45. Dunch 2011 – *Dunch R.* Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China, 1857–1927. New Haven: Yale University Press, 2011.

46. Entenmann 1996 – *Entenmann R. E.* Catholics and Society in Eighteenth Century Sichuan // Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present / Ed. by Daniel H. Bays. Stanford: Stanford University Press, 1996. P. 8–23.

47. Feuchtwang 2003 – *Feuchtwang S.* Popular Religion in China: The Imperial Metaphor. London: Routledge Curzon, 2003.

48. Harrison 2013 – *Harrison H. K.* The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village. Berkeley: University of California Press, 2013.

49. Johnson 2009 – *Johnson D.* Spectacle and Sacrifice: The Ritual Foundations of Village Life in North China. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

50. Litzinger 1996 – *Litzinger C. A.* Rural Religions and Village Organization in North China: The Catholic Challenge in the Late Nineteenth Century // Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present / Ed. by Daniel H. Bays. Stanford: Stanford University Press, 1996. P. 41–52.

51. Menegon 2009 – *Menegon E.* Ancestors, Virgins & Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2009.

52. Smith 1899 – *Smith A. H.* Village Life in China: A Study in Sociology. New York: Fleming H. Revell Company, 1899.

53. Standaert 2008 – *Standaert N.* The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe. Seattle: University of Washington Press. 2008.

54. Wu 2016 – *Wu A. M.* From Christ to Confucius: German missionaries, Chinese Christians, and the Globalization of Christianity, 1860–1950. Cumberland: Yale University Press, 2016.

55. Young 1970 – *Young L. K.* British Policy in China, 1895–1902. Oxford: Clarendon Press, 1970.

56. Zheng 2017 – Sinicizing Christianity / ed. by Zheng Yangwen. Leiden: Brill, 2017.