

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ



Д. В. Дубровская

КИТАЙ ФОРМИРУЕТ ЕВРОПУ: ОТ МИФА К СТИЛЮ

Кн. I

Москва
ИВ РАН
2023

ББК 85.143(3)
Д79

Рекомендовано к печати
Ученым советом Института востоковедения РАН

Рецензенты
Доктор исторических наук *А. О. Захаров* (ИВ РАН)
Кандидат искусствоведения *С. Е. Винокуров* (УрФУ)

Дубровская Д. В.
Д79 Китай формирует Европу: от мифа к стилю. Кн. I / Монография.
Ин-т востоковедения РАН. — М.: ИВ РАН, 2023. — 304 с.

ISBN 978-5-907671-73-7

В монографии исследуются социальные, философские и общегуманитарные влияния китайской цивилизации на общественно-политическую мысль и культурный ландшафт Запада начиная с древности. Автор подробно рассматривает процесс и результат передачи свидетельств путешественников и миссионеров о философских и культурных течениях Срединной империи на философскую и политическую мысль Европы, начиная с эпохи, предшествовавшей Великим географическим открытиям, и отдельно останавливаясь на том, как особенности политического уклада, социального строя, искусства и материальной культуры Китая были восприняты обществом и интеллектуалами на Западе. Работа выполнена на широком материале китайских и европейских источников и может заинтересовать как специалистов-востоковедов, так и широкий круг читателей, интересующихся историей Китая и Европы с древности до позднего Нового времени.

ISBN 978-5-907671-73-7

ББК 85.143(3)

© Д. В. Дубровская, 2023
© ФГУБН ИВ РАН

*Виталию Вячеславовичу Наумкину —
академику, патрону искусств, человеку*

Содержание

<i>От автора</i>	7
<i>Введение</i>	11
Глава 1. Предыстория: путешествия образов по оси Восток — Запад	23
Голубая кровь Евразии	23
Полет дракона из Китая в Крым	32
Европа в поисках Пресвитера Иоанна	35
Глава 2. Купцы, послы и агенты	49
Фратичелли: Карпини, Рубрук, Монтекорвино	49
Исторический процесс над Марко Поло	59
Как Европа склонилась перед Китаем и не заметила этого	80
Бенту де Гоиш — человек, нашедший Китай	96
Глава 3. Попытки расшифровки и понимания	104
Афанасий Кирхер разъясняет Китай в «Китае разъясненном»	104
Имагология Срединного государства	116
Поднебесная вдохновляет французских философов	126
Поднебесная отвращает немецких философов	140
Глава 4. О культуре: коллаборация или апроприация?	148
Стартовая позиция: отторжение китайского искусства	148
Оксидентализм, хоть имя дико	157
Джузеппе Кастильоне как замковый камень	162
Искусство на военной службе: гравюры о завоевании Западного края	182
«Строения Западного океана»: создание, бытование, разрушение	190
Из парка в парк перелетая: от интеллектуального ландшафта к ландшафтному парку	212
Возвращение Лан Шинина и открытие искусства Китая	218
Эхо Сяянлоу. Два павлина, или нео-шинуазри	229
Заключение	246
<i>Summary</i>	249
<i>Библиография</i>	253
<i>Благодарности</i>	303

Нет ли у вас какого-нибудь поручения на край света? Я готов отправиться к антиподам за пустейшим делом, готов сбегать за зубочисткой в отдаленнейший уголок Азии, принести вам мерку с ноги пресвитера Иоанна, волосок из бороды Великого Могола.
Шекспир

От автора

Наука все чаще отдает себе отчет в том, что начиная с древнейших этапов истории обитаемая ойкумена была проходима, пронизана горными тропами, степными коридорами (пусть они возникают лишь в середине 3-го тысячелетия до нашей эры) и разнообразными путями — торговыми и караванными, морскими и корабельными¹. Люди всегда перемещались, даже не будучи кочевниками: сначала они расселялись из ставшей тесной Африки, позже индоевропейцы красивым фонтаном брызнули из окрестностей Каспийского моря, распределившись по всей Евразии и проникнув даже в Индию через тот самый Хайберский проход на Иранском нагорье, через который на субконтинент попадали все завоеватели от ариев до Александра Македонского и Великих Моголов.

Интерес к культуре и истории земель, располагавшихся на восходе солнца, проявился на Западе в глубокой древности, когда эллины называли территорию, где располагались их первые колонии, *Ἀνατολή*, Анатолия, — Восток. Солнце древних римлян также поднималось над территориями, называемыми «Oriens» (собственно, слово “origens” и означает «подни-

¹ Для удобства издателя в работе приняты краткие сноски в квадратных скобках, соответствующие фамилиям авторов и году издания цитируемой работы в Списке литературы. Незначительные расхождения между содержанием постраничных ссылок и представленным в конце книги библиографическим списком демонстрируют большее использование повторяющихся публикаций в корпусе монографии и учет в тексте работ общего характера, присутствующих в списке литературы, но не упомянутых в сносках.

маться»). Древний Восток, его культура, инженерия, языки, архитектура, религиозное и декоративно-прикладное искусство оплодотворили зарождающуюся западную цивилизацию, проведя в Микенскую Грецию через островной Крит образность Древнего Египта, подарив искусству Древней Греции ориентализирующий стиль и завершив эту линию наследования позднеримскими стилями, уже тяготевшими к визуальности Восточных провинций — *Diocesis Orientis*.

Восток и Запад, их культура и искусство снова оплодотворяют друг друга в эпоху походов Александра Македонского: эллинизм возвращает пластику Эллады в Египет, приносит натуроподобие в Индию и — по некоторым еще не подтвержденным гипотезам — через Кушанскую империю возможно даже доходит дорогами Великого Шелкового пути до ханьского Китая.

В Новое время Восток и Запад вновь обретают друг друга: в Европе начинают увлекаться коврами османской Турции (зарождается тюрокери), китайским фарфором и декоративно-прикладным искусством (появляется шинуазри) и, наконец, японскими гравюрами (во Франции вспыхивает лихорадка японизма). Европа XIX века уже серьезно больна ориентализмом — пока еще только в искусстве, ибо Эдварду Саиду лишь предстоит родиться и позаимствовать понятие «ориентализм» для характеристики совсем других — социально-психологических проблем. В XVIII веке увлекаться искусством Запада начинают и на Дальнем Востоке — и этот симметричный, но не зеркальный ориентализму феномен оксидентализма привлекает к себе все возрастающее внимание исследователей.

Древний и даже средневековый Китай, пусть и поставлявший еще Древнему же Риму шелк, находился на столь дальнем краю земли, что легенды, представления и сказания о нем не могли не войти в легенды об идеальных царствах, об экзотических землях и в целом — о местах, куда удалялись то сын Ноя, то потерянные колена Израиля, то христианский пресвитер, а то и вполне реальные группы людей вроде представителей Церкви Востока, гонимые ортодоксальным христианством. Последние действительно дошли до Китая и оставили о себе множественные свидетельства, но *обратная связь* не установилась до эпохи, непосредственно предшествовавшей Великим географическим открытиям, когда Евразия не в первый раз была насильно объединена экспансией, порожденной монгольскими степями.

В это время очередной протоглобализации дороги, ранее проложенные ахеменидскими почтмейстерами, скифскими всадниками, централь-

ноазиатскими караванщиками и ханьскими императорами, мечтавшими о лошадях Ферганы, снова делаются проходимыми для первых путешественников-европейцев, способных достичь монгольских ставок и даже Ханбалыка — легендарного Ксанаду (Пекина) времен Хубилая.

Далеко не все возвращались из полных опасностей путешествий на Восток назад, мало кто оставил рассказы о своих приключениях и описания увиденного, в особенности, письменные: все-таки самым важным в первоначальных взаимодействиях народов, проживавших на противоположных краях Евразии, были чужеземные товары, а ценность точного антропологического наблюдения и его фиксации еще не осознавалась.

Пожалуй, самым ценным вкладом Востока в целом и Китая в частности на первом этапе эстафетных контактов этих двух цивилизационных глыб было само осознание европейцами того, что на краю земли существует *другая* страна, населенная *другими* людьми (причем уже вовсе не с песьими головами), иначе устроенная и управляемая. Иногда одного осознания того, что в мире существует *иной*, достаточно для того, чтобы пристальнее взглянуть на себя. Именно таким и стал первый урок, который Китай преподавал Европе.

Это первая книга очерков о вкладе Среднего государство в нынешний большой Западный мир, ограниченная XVIII веком. Хронологическое исключение составляет казус одного комплексного предмета искусства («Павлиньей комнаты» Джеймса Уистлера), увидевшего свет во второй половине XIX века (оно логически и «генетически» примыкает к сюжету о «Строениях Западного океана» — дворцово-парковому комплексу Сиянлоу в Пекине и потому может служить как музыкальной кодой ко всему повествованию, так и музыкальным же затактом к следующей книге, посвященной европейской шинуазри.

Монографию объединяет фигура до сих пор малоизвестного итальянского (вернее, итало-китайского) художника XVIII века Джузеппе Кастильоне (Лан Шинина), волею судеб выступившего первым человеком, представившим маньчжурскому Китаю искусство Европы. Кастильоне выстроил под Пекином те самые «Строения Западного океана», которые, будучи уничтоженными и разграбленными во время вторжения Англии и Франции в Китай в 1860 году, представили Европе богатые «трофеи» и вместе с ними — искусство Китая.

Введение

Небо выглядит синим, но разве это его настоящий цвет? Небо выглядит безграничным, но разве это его настоящий предел?

Чжуан-Цзы

Монография начинается и заканчивается вопросами, связанными с передачей (трансфером) мотивов, образов и представлений о красоте не всегда очевидными и физически ощутимыми путями, лежащими не столько в физически-географической плоскости, сколько в плоскости человеческого воображения и способности к удержанию и воспроизведению впечатлений. В качестве «холодного захода» использована попытка разгадать неочевидную загадку синих (иногда сине-зеленых) фонов портретов маньчжурских, китайских и центральноазиатских воинов эпохи маньчжурской династии Цин (1644–1911), выполненных группой придворных художников-европейцев в годы правления императора Цяньлуна (правил в 1736–1795 гг.) для Павильона пурпурного блеска (Цзыгуан гэ, 紫光阁; Зал воинской славы) в Запретном городе в Пекине с целью вознаградить их за героизм, проявленный в военных компаниях империи в Западном крае — Си-Юе, об иллюстрациях которых можно прочесть в 4 главе. Синий пигмент, как и достигающийся его использованием синий цвет монументальной и станковой живописи и декоративно-прикладного искусства предстает перед нами как продукт, первым объединяющий людей от Древней Месопотамии, Древнего Египта и до средневековых Европы и Китая в универсальном понятии красоты и богатства. Поиски примеров попыток воспроизвести в Европе китайский сине-белый фарфор *цинхуа-цы* (青花瓷; «синие цветы»)², возникший в Срединной империи,

² Пусть сначала это будет возрожденческая майолика, то бишь, дважды глазурованный фаянс. См. подробнее: [Винокуров, Будрина, 2023, с. 34].

после того как там полюбили синие персидские узоры на белом китайском «фарфоровом» фоне, эстафетно приведут нас и к голландским изразцам, и к роскошным португальским сине-белым стенным панно-азулежу, и к русской Гжели.

Если перейти от столь близкой к подсознательному восприятию реальности темы, как восприятие цвета, к чуть более сложной теме семиотики и символов, интересно рассмотреть еще один неочевидный пример такого образного трансфера. Оказывается, что глубоко традиционный для Китая образ дракона — символ Востока и императорской власти — обнаруживая себя на столь необходимой и кочевнику, и оседлому земледельцу вещи, как ковер (в особенности древний, безворсовый), может сделаться архаическим ковром-самолетом, переносящим на своем тканом теле важнейшие элементы культурных кодов, зарождающихся на Дальнем Востоке и приземляющихся не только на Алтае в Пазырыкском кургане, но и в тюркском мире и на всех территориях, охваченных культурой этого мира. Семиотическая азбука безворсовых ковров-килимов доносит до нас массу важнейших символов-оберегов, к которым редко, но все же присоединяется встречающийся на крымских бахчисарайских образцах символ дракона, появившийся там именно из Китая. Бескрылый китайский дракон не одинок: тюркское ковроуткачество заимствует из Срединной империи и знаменитый символ единства энергии *ци*: переплетение мужского и женского символов *ян* и *инь* используется в килимах в значении «любовь и единство».

Контакты между территориями, странами и народами, разделенными расстояниями, войнами, языками и верованиями всегда проходили на двух основных уровнях — на уровне власти и на уровне «травы», ибо в отличие от не спешивших договариваться правителей и посольств, самые активно путешествующие люди — торговцы никогда не останавливались ни перед трудностями пути, ни перед неизвестностью, ожидающей человека, отправляющегося за три моря, пустыни или горных хребта. Именно там находились владения сколь знаменитого, столь и неуловимого «пресвитера Иоанна» — легендарного христианского правителя благословенного царства процветания, расположенного на Востоке. Рассматривая некоторые источники возникновения мифического образа, попытаемся свести воедино как исторические свидетельства, так и нематериальные причины интереса европейских путешественников, авторов и читателей к идее существования в далеких землях вымышленного царства. Помимо характерного для жителей тесной Европы стремления к познанию неиз-

веданных земель, их вела вдаль и тоска по утерянному Гробу Господню, и общая тяга к поиску союзников — в частности, в монгольских землях. Для объяснения «феномена пресвитера Иоанна» придется обратиться к свидетельствам ряда европейских, русских, кавказских и арабских авторов и попытаться объяснить новый всплеск интереса к легенде, начавшийся после выхода романа Умберто Эко «Баудолино».

Среди упорных первопроходцев, достигавших ханских ставок в Монголии и пекинского двора Хубилая — императора монгольской династии Юань в Китае, помимо венецианского купца Марко Поло, выделяются «фратичелли» («братцы») — францисканцы-минориты, представители нищенствующего ордена (монахи-мэндиканты), первыми после представителей Церкви Востока взявшие на себя сложную задачу проповеди христианства в Китае. Философские и теоретические основы францисканской «инкультурации» послужили базисом их миссионерской практики и вытекали из идей и деятельности основателя ордена — Франциска Ассизского, в частности из его убеждения в необходимости объявления истинности Евангелия всему сущему — от камней и птиц до «язычников». Записки и письма миноритов во многом послужили формированию представлений о монголах и отчасти о китайцах и о государстве Юань в средневековой Европе, заинтересованной в поиске дальневосточных христиан (их францисканцы нашли в представителях той же Церкви Востока — аланской гвардии Асуд, служившей монгольским правителям Китая) и в проповеди христианства [Dubrovskaya, 2010]. К сожалению, вполне героические усилия францисканцев в монгольском Китае по большей части увенчались ничем и даже в некоторых случаях привели к обратному результату.

Так, на примере посольской миссии Джованни Мариньоли — францисканского священника и посла Папы Римского к последнему монгольскому императору Китая Шунь-ди рассмотрим особенное значение посольского подарка — вороного жеребца, воспринятого Шунь-ди в символическом ключе, неясном европейским посланникам. В эпоху, когда Запад пытался понять дальнейшие намерения значительно напугавших его своим наступлением монголов («татар») и стремился действовать через обращение монгольской знати в христианство, последние монгольские правители Китая погрязли в династических сварах и уверенно вели страну к смуте и смене правлений.

После Шунь-ди и восстания Красных повязок власть в Китае снова перешла к исконно китайской династии Мин. Увлечение утонченными ис-

куствами и неизбежная китаизация монгольской верхушки не смогли помочь ей завоевать популярность ханьского населения, что подтверждают как китайские, так и европейские свидетельства о посольстве Мариньоли, удивительным образом не заметившего происходившие драматические события. Проанализировав исторические прецеденты и объяснив символизм «Небесной лошади» для всей системы представлений, связанных с Небесным мандатом на правление, в особенности, значение, придаваемое боевым скакунам (за которыми еще в эпоху Хань снаряжались экспедиции в Фергану) как монголами, так и китайцами, можно прийти к выводу, что император принял подарок Папы Римского за символическое признание подчинения папы монголам, чего пораженные радостной реакцией богдыхана европейцы не поняли и не могли понять.

Немаловажным фактором оказалась и явная зависимость последнего императора от христианской аланской личной гвардии — Асуд, на которой во многом зиждилась личная безопасность Шунь-ди и его приближения [Dubrovskaya, 2010]. Таким образом, в казусе одного вороного скакуна, изображенного на не столь давно переобнаруженной картине китайского художника эпохи Юань Чжоу Лана, фокусируется не только целый ряд смыслов и символов, но и отражается истинное положение в стране в конце правления династии Юань.

Мы уже отмечали, что пространственные перемещения в XIII в., даже в сердце западного мира, были непредсказуемы и чреватые опасностями. Венецианский купец Марко Поло, конечно же, не был первым европейцем на Дальнем Востоке, но именно он первым донес сведения об увиденном широкой публике. Сразу же после появления его «Книги» (именно так обычно именуют труд Марко Поло) у читателей возникли сомнения в его достоверности, однако пристрастный разбор записей Поло и независимых свидетельств, проведенных в монографии, показывает, что венецианский купец был правдив, рассказывая о Китае («Катае»), но многое досочинил, описывая сопредельные страны.

В эпоху, когда Великий шелковый путь уже был закрыт, дорогами Марко Поло прошел португальский иезуит Бенту де Гоиш (1562–1607), которому мы обязаны идентификацией страны, описанной венецианским купцом, с Южным Китаем (Сина; Sinae), известным европейцам XVI века, добравшихся до китайских берегов морским путем вокруг Африки, через Гоа и Макао.

Базируясь на наблюдениях и записках путешественников и дипломатов, в конце XVI в. миссионеры-иезуиты выдвинули гипотезу о соответ-

ствии полумифического Царства пресвитера Иоанна, Катая Марко Поло и Китая-Sinae. Задачу разрешил португальский путешественник Бенту де Гоиш, под видом армянского купца проделавший опасный многоэтапный путь от Агры до Сучжоу (в памирской части маршрута он и вовсе стал единственным европейским путешественником за более чем полтысячи лет между экспедицией Марко Поло и исследователями XIX в.). На территории современного Синьцзяна де Гоиш, разговарив кашгарских купцов, возвращавшихся из Китая на родину с караваном, сумел однозначно соотнести Джамбалу (Ханбалык Марко Поло) с Пекином, увидев сохраненную путешественниками бумагу с записями иезуитов. Удостоверившись, что гипотеза китайских иезуитов о соответствии Катая Китаю верна, де Гоиш вновь отправился в путь, но не смог продвинуться дальше Сучжоу, где умер от отравления. Окончательный вывод о местоположении и идентификации Китая был сделан уже в Пекине лидером миссии иезуитов Маттео Риччи, получившим дополнительное подтверждение гипотезы о тождественности Катая и Китая от иудея из Кайфына Ай Тяня, предоставившего итальянскому миссионеру свидетельства о присутствии восточных христиан еще в танском Китае. Соотнесение сведений де Гоиша и свидетельства китайского иудея позволило Риччи окончательно идентифицировать страну Китай, разрешив таким образом одну из величайших загадок, связанных с Востоком, развенчав миф о стране Пресвитера Иоанна и включив Поднебесную в реальную карту мира.

На новом этапе европейцы осмысливают уже хорошо локализованный и относительно подробно описанный миссионерами Китай в XVII веке. В этом смысле интересно подробнее рассмотреть надолго забытый компилятивный труд немецкого иезуита-энциклопедиста Афанасия Кирхера «Китай разъясненный...», приобретший особую актуальность с начала XXI в. не только в контексте истории европейской синологии, но и в историческом, имагологическом и философско-миссиологическом контексте. Монография пытается встроить этот до сих пор малоизвестный и недооцененный труд немецкого эрудита и «последнего человека Возрождения, который знал все», в несколько линий последовательной передачи информации — от проповедников-практиков, собиравших фактологический материал и проводивших его первоначальную систематизацию непосредственно в Срединной империи, к создателю «Энциклопедии Китая», как зачастую называют труд Кирхера, и далее от автора «Китая разъясненного» к последующим философам эпохи Просвещения и первым истинным европейским синологам. В соответствующей главе приведено

краткое описание и история создания «Энциклопедии Китая», определены иезуиты-информанты и коллеги ученого (в том числе китайские), данными которых пользовался Кирхер при составлении труда. Напрашивается вывод, что долгое время предъявлявшиеся Кирхеру историей науки претензии в фактических ошибках, в распространении мифологизированных сведений и в конструировании ложных гипотез (как, например, о генезисе и структуре китайской иероглифической письменности, происхождение которой Кирхер выводил из египетской иероглифики) не вполне справедливы, т. к. немецкий ученый добросовестно отработал очерченное им для книги информационное поле, а его ошибки во многом послужили гарантией того, что их уже не совершали шедшие по его следам ученые.

Механизм формирования представления о какой-либо стране на обыденном уровне чрезвычайно сложен, так, в течение долгого времени традиционный Китай оставался для европейцев чем-то вроде загадочного сфинкса. Английский исследователь Раймонд Доусон даже назвал свою знаменитую монографию, посвященную западноевропейским концепциям китайской цивилизации «Китайским хамелеоном» [Dawson, 1967]. За семь веков, прошедших со времени путешествия в «большую область Катай» венецианского купца Марко Поло, приоткрывшего завесу таинственности над тем, что позже было проассоциировано именно иезуитами с Китаем, представления западноевропейского общества об этой стране менялись порой скачкообразно и чрезвычайно резко. Первые впечатления от Китая европейцы получили от купцов, путешественников, географов и позже от миссионеров. Описания увиденного ими, часто в идеализированном виде (у Галеоте Перейры, Гашпара да Круша и Мартино де Рады) послужили источником для оформления так называемой «китайской легенды», оказавшей определенное и немалое влияние на европейскую философию эпохи Просвещения.

Философы-просветители, использовавшие богатый китайский материал не для китаеведческих исследований, а как аргумент в рассуждениях, в утилитарно-прикладных целях, сформировали мнение о Китае как о чрезвычайно своеобразной и экзотической стране. Однако, как бы серьезно ни относились европейские писатели и философы к китайской проблеме, как бы ни поражала нас и в XXI веке их осведомленность об истории Китая, о конфуцианском каноне и других письменных источниках Китая, все их не так уж и многочисленные изыскания по этому поводу все же пронизаны романтизацией экзотического Востока. Начиная с Марко Поло, через испанских и португальских путешественников, миссионеров

и вплоть до Мальтуса, проходит преувеличенный слух о невероятном материальном процветании Срединной империи, о сказочной неограниченности ее природных ресурсов. Однако не только этнографически-описательная сторона исследования занимала рассказчиков и очевидцев, побывавших в Китае. Те же самые Перейра, да Круш и де Рада восхваляют китайскую администрацию, через некоторое время это мнение находит поддержку у миссионеров-иезуитов — и в результате создается легенда об обществе, управляемом монархом исключительной добродетели и мудрости, об обществе с государственным устройством, близким к идеальному.

Просветительскую, публицистическую, литературную и вообще гражданскую деятельность философов-просветителей характеризует стремление использовать весь доступный им конкретно-исторический материал для достижения главной цели их работы — борьбы за просвещенную монархию, за совершенствование отношений между людьми, за достижение определенного социального прогресса, то есть за изменение структуры современного им общества, видевшейся им несправедливой. Для достижения таких целей необходим был идеал, к которому нужно было стремиться, который можно было бы приводить в пример. Последовавший вслед за эпохой Великих географических открытий все возрастающий интерес к дальним странам и неизвестным народам оказался благодатным примером, способным указать политизированному человеку такой объект для подражания. Три-четыре века тому назад страна, способная стать носителем вожделенных идеалов, лежала на Востоке, причем, чем более дальним был этот экзотический Восток, тем меньше оставалась вероятность опровержения доносившихся оттуда восхитительных слухов о невероятном богатстве, роскошествах и совершенстве общественного устройства.

Таковыми представляются некоторые причины возникновения интереса к странам Востока, а последствиями этого интереса стали не столько хладнокровно-созерцательные оценки бесстрастных наблюдателей, сколько попытки сравнить два мира с целью поучиться у более древнего и более мудрого. Работы европейских философов-просветителей о Китае нельзя назвать собственно-историческими трудами, это скорее философские спекуляции, основным посторонним аргументом авторов которых было восклицание Грибоедовского Чацкого «где ж лучше? — где нас нет».

В дальнейшем роль информаторов о Китае переходит к английским миссионерам-протестантам. Мнения и информация таких деятелей про-

тестантских миссий, как Уолтер Генри Мэдхерст (Walter Henry Medhurst; 1796–1857) и Джеймс Легг (James Legg; 1815–1897), послужили причиной того, что на Китай стали смотреть как на отклонение от нормального хода истории, на нечто застойное и неизменное, и именно это воззрение повлияло на гегелевскую характеристику Китая, а через него и на восприятие Поднебесной Марксом. Эта характеристика находит определенное отражение и в некоторых современных исторических трудах. Так, увлечение Гегелем в кругах российской революционно-демократической народнической интеллигенции способствовало принятию его взгляда на Китай как на нечто диаметрально противоположное «нормальному» европейскому сознанию и ходу развития. Квинтэссенция этого взгляда на Азию в целом выражена в трудах «властителя дум» русской молодежи Виссариона Белинского, заклеившего массой уничижительных эпитетов «азиатчину» в целом и застойное китайское общество вместе с самими китайцами, в частности. В книге анализируются причины того, как и почему сведения от людей, побывавших в Китае, преломились в трудах некоторых европейских философов XVIII–XIX вв., каковы гносеологические корни возникновения «китайской легенды», в каких целях использовался материал по Китаю европейскими философами.

От философии и поиска образцов идеального государства и правления интересно перейти к самому популярному проявлению китайского влияния на Запад — к искусству, породившему в Европе увлечение Средним государством в романтизированной форме шинуазри — «китайщины». Однако шинуазри как таковая станет предметом второй книги серии, а нам здесь интересно зарождение интереса к китайскому искусству, которое, конечно же, тоже связано с отцом-основателем миссии иезуитов в Китае — с проповедником Маттео Риччи, автором знаменитого аккомодационного (приспособительного) метода и даже свода «Правил Маттео Риччи», обосновывавших необходимость адаптировать миссионерскую деятельность и проповедь к верованиям, традициям и культуры страны пребывания. Интересный случай отсутствия такой аккомодации, произошел с учеником Маттео Риччи — китайским иезуитом второго поколения, провинциальным художником-пейзажистом У Ли (1632–1718), деятельность которого имеет смысл сравнить с деятельностью Джузеппе Кастильоне (Лан Шинина; 1688–1766) — итальянского художника, работавшего при дворе трех императоров Эпохи процветания маньчжурской династии Цин, пытаясь показать, какой путь прошла адаптация художественных приемов со времен Маттео Риччи, не принимавшего и не пони-

мавшего китайскую живопись, и У Ли, не видевшего ценности живописи европейской, до Лан Шинина и его заказчиков — цинских императоров, создавших утонченный «оксиденталистский»³ стиль, сочетавший черты западной и китайской живописи.

Приходится прийти к выводу, что Риччи, пусть и использовавший в проповеди визуальные материалы в качестве подспорья устной проповеди, упускал огромную возможность «проповеди кистью», тогда как Кастильоне и его коллеги — европейские мастера, трудившиеся при дворе, по сути продолжали использовать «правила Риччи» и аккомодативный метод проповеди через адаптацию приемов европейской живописи к китайской, воспользовавшись соответствующим заказом представителей некитайской династии.

Интересно, что ключевой, «замковой» фигурой рассматриваемых в монографии процессов становится признанный лидер европейских мастеров при дворе маньчжурских правителей Китая XVIII в. итальянский художник-иезуит Джузеппе Кастильоне, приобретший широкую известность среди искусствоведов и ценителей китайского искусства лишь в послевоенное (после 1945 г.) время. Последнее и закономерно, и парадоксально, потому что молодой барочный мастер, отбывший в Китай «по линии» ордена иезуитов, исчез из поля зрения европейского искусствознания, при этом, безусловно, не потерявшись в архивах ордена. В посвященных Кастильоне главах поставлена цель свести воедино три вектора, где одной из основополагающих составляющих проблемы становятся собственно некоторые работы художника, и выяснить источник знания о том, что одним из авторов, например, привезенных во Францию рисунков для серии гравюр о «Завоевании Западного края» был в частности Кастильоне.

Основной вопрос заключается в определении цепи событий, приведших к тому, что зрители и специалисты вне Китая встретились с живописными работами Лан Шинина и поняли, что Лан Шинин — это Кастильоне. Так, мы показываем, что идентификация Лан Шинин как Кастильоне произошла в Китае раньше, чем в Европе, ибо основывалась на сведениях придворных архивов: китайское придворное искусство никогда не

³ Определяя термины и понятия, связанные с цивилизационно-имагологическими взаимоотношениями условного «Запада» и условного «Востока» в исторической ретроспективе, мы более напористо вводим здесь понятие «оксидентализм», располагая его понимание в культурологической плоскости и разбирая его неполное соответствие направлению «ориентализм», существовавшему в европейских культуре и искусстве с XVI века.

забывало факт привнесения Кастильоне и его соратниками европейских веяний, инициированных и поддержанных императорами-маньчжурами. Таким образом, в книге кратко прослежены обстоятельства возвращения имени и наследия Джузеппе Кастильоне европейской истории искусства, начиная с архивов ордена иезуитов через каталог лондонской выставки и, наконец, до первопроходческой работы Джорджа Лора [Loehr, 1940], от которой мы можем отсчитывать начало полноценного изучения творчества итало-китайского мастера в XXXXI вв.

Тот же Кастильоне стал творцом дворцово-паркового комплекса Сиянлоу («Строения Западного океана»), находящегося на нынешней северо-западной окраине Пекина и спроектированного, и выстроенного в 1747–1751 гг. Совместно европейскими и китайско-маньчжурскими мастерами, возглавлявшимися Лан Шинином. Кастильоне, более всего известный как живописец, выступил в данном случае как архитектор-визионер и проектировщик, умело встроивший Европейский квартал в уже существовавший дворцовый комплекс Юаньмин-юань и получивший за это высокий ранг и призвание при дворе маньчжурского императора Цяньлуна, лично курировавшего проект.

На примере синкретического синоевропейского стиля архитектурного комплекса Сиянлоу, вобравшего в себя европейские стили барокко, рококо и классические китайские принципы строительства, продемонстрировано практическое применение европейскими мастерами упомянутых выше принципов адаптации, выработанных Маттео Риччи при проповеди христианства в Поднебесной. В монографии подчеркивается, что у истоков увлечений Китаем в Европе и Европой в Китае стояла маленькая группа европейских миссионеров и мастеров, работавших при цинском дворе времен Трех великих правлений маньчжурских императоров Канси (1661–1722), Юнчжэна (1722–1735) и Цяньлуна (1735–1796) — заказчика Сиянлоу, ставшего квинтэссенцией придворного синоевропейского стиля. Отдельно кратко анализируется ряд инновационных строений в китайском стиле, расположенных в Юаньмин-юане, куда входил Сиянлоу, рассматривается предыстория замысла и создания Европейского квартала, даются подробные описания двадцати видов строений Западного океана и прослеживается судьба дворцово-паркового комплекса в последующее столетие. Глава снабжена переводом открытого письма Виктора Гюго, в котором великий французский гуманист осуждает разрушение и грабеж дворцово-паркового комплекса. На основе рассмотренного материала можно прийти к выводу, что Европейский квартал, ставший полигоном, на

котором отрабатывались принципы оксидентального искусства, выступил как средоточие взаимовлияний европейских и китайских артистических тенденций.

В главе о парках, продолжающей неоднократно поднимавшуюся автором тему рецепции китайской философии и конфуцианской мысли на Западе в эпоху Просвещения, проблематизируются точки соприкосновения между британскими последователями деизма и конфуцианской мыслью. Автор рассматривает идеи и некоторые работы английских деистов, черпавших вдохновение в идеях французского Просвещения, активно апроприировавшего китайский политический опыт в изложении миссионеров-иезуитов и путешественников в Китай. В главе сделана попытка связать натурфилософские идеи деистов, видевших в конфуцианских ученых своих товарищей по отношению к религии и вопросам творения, с последующим развитием интереса к дальневосточным влияниям на английскую культуру и искусство, на основе кейса художника-акварелиста Александра Козенса (Alexander Cozens; 1717–1786) и решительного поворота английского паркового строительства от регулярной классицистической нормы французских парков к романтическим английским ландшафтным дворцово-парковым ансамблям. Представляется, что английские парки и акварели некоторым образом превратились в визуальное выражение идей деистов, призывавших к наблюдению за живой природой и обучению у нее, тогда как сами ландшафтные садово-парковые ансамбли явились отражением ландшафта интеллектуального.

В заключение приведен один из показательных образцов того, как китайское искусство вмещалось в формулирование важнейших стилей конца XIX – начала XX века, войдя в творческий тандем с остро популярной тогда в Европе культурой Японии, — знаменитый шедевр эстетизма и «англо-японского стиля» — Павильон комнаты Джеймса Уистлера (1834–1903), которую пора отрефлексировать не только при помощи ряда привычных стилистических этикеток, но и сделав попытку понять, почему этот прославленный увраж причисляют к англо-японскому стилю, если ключевая работа комнаты носит недвусмысленное название «Принцесса из *Страны фарфора*».

Хотя тесные связи между импрессионизмом, постимпрессионизмом и дальневосточными художественными влияниями хорошо известны, место знаменитого шедевра Уистлера «Гармония в синем и золотом: Павильон комнаты» в существовавшем с XVI в. ориенталистическом стиле и в давнем

(с XVIII в.) увлечении Китаем еще предстоит установить. Основной стиль этого уникального произведения, несомненно, китайский (сине-белые фарфоровые вазы *цинхуа-цы*; 青花瓷, воображаемый портрет принцессы из Фарфоровой Страны, общая конструкция кабинета ученого (*вэньфан*; 文房), да и сами павлины, давшие комнате название), но Уистлер в равной степени вдохновлялся в работе и японскими пейзажными гравюрами — задолго до Клода Моне и Винсента Ван Гога и даже подражал некоторым работам Хокусая в своих картинах, прежде чем Ван Гог принялся делать то же самое, только более дословно.

Итак, первая инсталляция трехчастного проекта о восприятии Китая в Европе, о том, как сведения о Срединном государстве помогали людям на западе Евразии понять свое место не только в географическом, но и в политико-философском и культурном пространстве, предлагает вывод о том, что основным формирующим Европу фактором осознания наличия на краю ойкумены Поднебесной, стал факт подтверждения самого существования отдаленного, обширного, непонятного (*другого*) государства. В этом государстве европейцы пытались почерпнуть идеи и государственного устройства, и экономических принципов управления хозяйством, и образцы роскоши и красоты. Первоначально эта роскошь и красота ассоциировались с синими цветами китайского белого фарфора, а под занавес XIX века — уже с почерпнутыми из росписи фарфора времен императора Цяньлуна золотыми павлинами на том же самом сине-зеленом фоне.

Позади оставалась наивная шинуазри XVIII века, а впереди — масса увлечений века Нью-эйдж, чань-буддизм, Брюс Ли, Чжан Имоу и эпоха «made in China».



Глава 1

Предыстория: путешествия образов по оси Восток — Запад

Голубая кровь Евразии

Цвета Гаргантюа были белый и голубой... отец хотел дать понять, что сын был для него небесной радостью, так как белый цвет означал для него радость, удовольствие, усладу и веселье, а голубой — нечто небесное.

Франсуа Рабле

В качестве «холодного захода» начнем с, казалось бы, не вполне традиционной исторической проблематики, становящейся достаточно популярной в современных гуманитарных исследованиях. Одним из первопроходцев в области, если можно так выразиться, «исторической колориметрии» можно назвать прославленного французского медиевиста Мишеля Пастуро (Michel Pastoureau; род. в 1947 г.), который открыл XXI век первой книгой из своей полилогии об истории, восприятии и семиотике цвета, посвященной именно синему цвету [Pastoureau, 2000].

Уже Пастуро пишет, например, что в древней Греции и древнем Риме прекрасно знали о красителе растительного происхождения — индиго, но считали его разновидностью лазурита и вообще этот цвет не очень люби-

ли, как мы прекрасно знаем, предпочитая ему пурпур. Собственно, синий в античности вообще толком не различали: и небо, и море в гомеровской Греции были просто блестящими, как бронза.

В дорогу, на путь лазурита нас зовут девять портретов военачальников времен династии Цин, экспонировавшиеся в конце 2022 – начале 2023 г. на выставке «Всеобщий язык» в ГМИИ им. Пушкина (Ил. 1, 2). Проблематика вызвана попыткой разгадать загадку синих (иногда сине-зеленых) фонов портретов маньчжурских, китайских и центральноазиатских воинов эпохи маньчжурской династии Цин (1644–1911), выполненных группой придворных художников-европейцев в годы правления императора Цяньлуна (правил в 1736–1795 гг.) для Павильона пурпурного блеска (Цзыгуан гэ, 紫光阁; Зал воинской славы) в Запретном городе в Пекине с целью вознаградить их за героизм, проявленный в военных компаниях империи в Западном крае — Си-Юе. Это выдающиеся по степени реалистичности погрудные изображения китайских и маньчжурских военачаль-



Ил. 1. Неизвестный придворный (европейский) художник. *Портрет Шухэдэ*
Правление императора Цяньлуна (1736–1795). Ок. 1760 г.

Корейская бумага, масло

ГМИИ им. Пушкина, Москва

Фото автора; см. также: © Путеводитель по выставке «Всеобщий язык».

М.: ГМИИ им. Пушкина, 2022. С. 31



Ил. 2. Неизвестный придворный (европейский) художник. *Портрет Фудэ*
Правление императора Цяньлуна (1736–1795). Ок. 1760 г.

Корейская бумага, масло

ГМИИ им. Пушкина, Москва

Фото автора; см. также: © Путеводитель по выставке «Всеобщий язык».

М.: ГМИИ им. Пушкина, 2022. С. 35

ников и сановников, отличившихся в Западной кампании по завоеванию Восточного Туркестана (см. Главу 4), выполненные по заказу императора маньчжурской династии Цин Цяньлуна во второй половине XVIII века группой европейских художников-иезуитов — Джузеппе Кастильоне (Лан Шинином), Жаном-Дени Аттире (Ван Чжичэном) и Игнацем Зихельбартом (Ай Цимэном).

Казалось бы, написанные в Новое время портреты не связаны ни с какими каналами передачи информации, ассоциирующимися с Великим шелковым или другими путями. Однако, как ни странно, по большому счету именно с последним они и связаны самым непосредственным образом. Дело не только в том, что модели, изображенные придворными художниками, отличились в военных кампаниях, проводившихся в направлении древних дорог Великого шелкового пути, но и в странной загадке, вызванной таким, казалось бы, маловажным аспектом этой серии портретов, как фон. Вернее, его цвет.

Перед нами эскизы к парадным портретам, которым предстояло быть исполненными после в полный рост на шелковых свитках. Это именно *эскизы*, написанные маслом на бумаге. В подобных работах искусствоведы уже не в первый раз спотыкаются о цвет фона — понятно, что эта небесная синева может существовать только на подготовительных листах: на больших финальных шелковых свитках никакой цветной фон невозможен по определению, тогда как в европейской масляной живописи отсутствие красочного слоя на фоне не наблюдается до XX века.

Итерируя: наши «китайские» подготовительные портреты должны были иметь пустой фон, а живопись маслом придет к возможности любоваться пустым фоном живого холста, выполненного впротирку, не раньше конца XIX — начала XX века, как это любил делать, например, Николай Фешин (1881–1955). Соответственно, фон портретов должен иметь цвет — по большому счету характеристика, отсутствующая в китайской живописи на шелке или альбомных листах.

Так почему же на ряде подготовительных работ кисти европейских художников мы встречаемся именно с ядерно-голубым или сине-зеленым фоном? Может быть, нам удастся найти прецеденты в Европе? Проще всего предположить, что при необходимости сделать портретный набросок на пустом фоне, модель нужно расположить на фоне неба. Но это совершенно не очевидно: портрет — изначально камерный жанр, редкий портрет пишется на пленэре, тем более в XVIII веке и в Китае. И здесь нам на помощь приходит интересный образец — портрет венецианского дожа Леонардо Лоредана кисти Джованни Беллини — один из первых европейских портретов, написанных *почти* анфас. Дож сидит перед чем-то вроде подоконника, на котором Беллини оставил свою подпись, но, если отменить допущение, что модель витает в воздухе и поэтому за ней видно прекрасное небо или море Венеции, остается все тот же «китайский» вопрос: почему Леонардо Лоредан написан на голубом фоне? (Ил. 3). Попытаемся чуть позже ответить и на этот вопрос.

А пока вернемся в Китай и постараемся понять, какого цвета было «традиционное» китайское небо. Книга перемен «И Цзин» утверждает, что небо и земля черны⁴, и вообще китайцы считали главным цветом именно черный — достаточно вспомнить эстетику китайской туши, каллиграфии и керамики со времен неолитической культуры Луншань. Однако синий постепенно начинает ассоциироваться с востоком, то есть приобретает

⁴ Color in Chinese culture. *Academic Accelerator*. URL: <https://academic-accelerator.com/encyclopedia/color-in-chinese-culture> (дата обращения 06.11.2023).



Ил. 3. Джованни Беллини (Giovanni Bellini; 1430–1516)

Портрет дожа Леонардо Лоредана (Ritratto del doge Leonardo Loredan)

Ок. 1501–1502 г. Дерево, масло

61.6 × 45.1 см

Национальная галерея, Лондон, Великобритания

Фото © National Gallery, London, Great Britain

вполне положительные коннотации. Отдельный вопрос, о каком синем мы вообще говорим в Поднебесной, выделявшей среди основных цветов как раз цвет молодой зелени, *сине-зеленый* цвет *цин* (青). Значит, и у китайцев голубой — это не вполне цвет Неба.

Посмотрим на конкретные вещи, помимо портретов с выставки в ГМИИ, которые демонстрируют ту же небесную голубизну фона и снова ассоциируются с работами Джузеппе Кастильоне и Жана-Дени Аттире. Не вполне характерный для традиционной китайской живописи глухой синий фон появляется в эскизах к заказанным маньчжурским двором у Кастильоне подготовительным работам «Мирное послание весны» (см. о нем подробно в: [Дубровская, 2019d]) и погрудный портрет молодого императора Цяньлуна (Ил. 4) и несет достаточно логичную функцию создания плотного выразительного фона (универсального цвета неба), позволяющего создать необходимый контраст для изображения. Однако загадка выбора именно синего цвета не оставляет исследователей (поче-

му было не остановиться на вполне благожелательном зеленом, цвете селадона, цвете «цин» [青] — сине-зеленом цвете молодой зелени, по совпадению входящем и в состав названия китайского сине-белого фарфора *цинхуа-цы* [青花瓷; — «синие цветы» времен династий Юань и Мин]?) (Илл. 6.). (Указаны действительно единичные образцы, очень известные работы, фигурировавшие в выставке сокровищ из музея Гугун в Пекине, прошедшей в музеях Кремля в 2019 г., но и та, и другая вещь — подготовительные наброски.)

Из первого эскиза получилось стенное панно-обманка для Кабинета Трех редкостей императора Цяньлуна в Запретном городе, а из второго — скорее всего, парадный портрет того же молодого императора.

Возникает предположение, что город золотой расположился под небом голубым все-таки, начиная с византийской монументальной живописи и с иллюминированных рукописей, среди которых особенно активно сияет знаменитый «Великолепный часослов герцога Берийского» братьев Лимбургов.



Ил. 4. Джузеппе Кастильоне ((Лан Шинин; 郎世寧; 1688–1766)

Погрудный портрет императора Цяньлуна

После 1736 г. Корейская бумага, масло

56.2 × 42.3 см

Музей Гиме, Париж, Франция

Фото © Musée national des Arts asiatiques-Guimet, Paris, France



Ил. 5. Китайская ваза сине-белого фарфора эпохи Мин (1368–1644)
Сер. XV в.

Музей Метрополитен, Нью-Йорк, США
Фото © Metropolitan Museum, New York, USA

Не отстают и отец итальянского Ренессанса Джотто ди Бондоне, синевы фонов которого в падуанской капелле Скровеньи может заставить покраснеть лучший афганский лазурит. Чудесную, волшебную и королевскую краску ультрамарин делали именно из лазурита, и ценился он весьма высоко, то есть синий воспринимался как драгоценный аристократический цвет.

Пожалуй, самые знаменитые голубые небеса в России — фрески Дионисия в Ферапонтовом монастыре под Вологдой (конец XV — начало XVI века). И если сделанная из перетертого лазурита синяя краска уходит в прошлое, то небесная синева, конечно же, в него не уходит, как демонстрируют нам мозаики мастерской Владимира Фролова из храма Воскресения Христова на Крови в Санкт-Петербурге.

Чтобы закольцевать это небольшое путешествие, посмотрим на другие портреты-эскизы для Павильона пурпурного блеска, заказанные маньчжурским двором, находящиеся в Берлинских музеях.

Ко временам маньчжурского правления в Китае синий уже плотно вошел в дворовый и аристократический обиход. Фарфоровые производства Цзиндэчжэня, с эпохи еще одной чужеродной династии — монгольской Юань приучили двор и ценителей красоты к бело-голубой гамме, которая пришла в Китай по Великому шелковому пути из Ирана.

Глазури оттенков синего цвета разрабатывались еще в древней Месопотамии, а развились в керамике древнего Ирана с целью воссоздать сияние того самого лазурита и соединить его с китайским белым фарфором.

Фарфора в Иране быть не могло, поэтому керамику просто покрывали белой глазурью и украшали синими узорами. Но почему именно синими? Когда началась эта синяя лихорадка? Давно, практически в самом начале развития первых неолитических цивилизаций Плодородного полумесяца, у древних шумеров и древних египтян.

Самые известные произведения искусства из Урских гробниц и из гробницы Тутанхамона включают бадахшанский, афганский лазурит, прибывавший в порт Ура и к фараонским дворам по великому Пути Лазурита, на тысячелетия опередившего Великий шелковый путь и сыгравшего не менее важную роль объединения культур этой изысканной эстетикой.

Прошли века. Царская почтовая дорога Дария I, степные коридоры Евразии и Великий шелковый путь продолжили и разветвили пути лазурита, сине-белая керамика персов превратилась в сине-белый фарфор китайцев, а тот вдохновил голландцев, португальцев, дошел до России, превратился в Гжель, а в самом Китае достиг своего расцвета в период династии Мин, когда в Китае появились первые европейские миссионеры-иезуиты.

Династию Мин смело маньчжурское завоевание, но синий, не вполне вошедший в китайскую живопись, прекрасно чувствовал себя в вазописи, в фарфоре и керамике, он стал привычным и воспринимался как благородный и понятный цвет. Может быть, даже цвет неба.

Поэтому, когда Кастильоне, Аттире и Зихельбарту понадобилось объединить заказчика и модель, создать универсальный живописный фон и «сделать красиво», они взяли масляные краски, корейскую бумагу и расположили сановников и военачальников так, как некогда расположил своего дожа Леонардо Лоредана Джованни Беллини: на небесно-синем фоне.

Таким образом, лазурит, дорогой и сложный камень, который вызревает в сложнейших геологических условиях только в двух-трех местах на планете — в афганском Бадахшане, в Чили, на Байкале и где-то в глубинах Канады, поистине оказался голубой кровью Евразии, объединив Месопотамию и Египет, ренессансную Италию и Францию, средневековую Персию и монгольский Китай, художников-иезуитов при дворе маньчжурского императора и самого этого императора, как будто смотрящего

в не столь отдаленное прошлое на венецианского дожа через синеву неба, моря и — лазурита.

Безусловно, помимо лазурита Евразия объединялась еще большим количеством необходимостей, повлиявших на передачу образов и культурных влияний задолго до того, как Европа поняла, что ей просто нет жизни без специй. Если о торговле шелка все более-менее понятно, о походах императора династии Хань У-ди на Фергану за «небесными лошадьми» написано достаточно много и эта история будет отзеркалена в XIV веке францисканским послом Джованни Мариньоли (см. Главу 2), то торговля нефритом помогла португальскому иезуиту Бенту ди Гоишу понять, где находится Китай Марко Поло (см. Главу 2). О фарфоре же и о его роли в возникновении шинуазри и об увлечении чаем нам еще предстоит рассказать в следующей книге.



Полет дракона из Китая в Крым

Hic sunt dracones.

Средневековые карты

Традиционные килимы, тканые плоские (безворсовые) двусторонние ковры ручной работы, безусловно впервые появились не в крымско-татарском ткачестве, в частности, в прославленном этим видом декоративно-прикладного искусства Бахчисарае. Килимы, исторически ведущие свое происхождение из древней Персии (самый древний прообраз килимов — т. н. Пазырыкский ковер, созданный на переломе эр, был обнаружен С. И. Руденко⁵ в Пятом Пазырыкском кургане на Алтае и хранится в Эрмитаже) — это, в основном, турецкие изделия, особенно важные для Анатолии, где наиболее развит этот вид ковроткачества. Характерные узоры, украшающие эти шерстяные и/или шелковые ковры, геометризированы и стилизованы [Davies, 2001].

Получить четкий геометрический узор при ковроткачестве довольно сложно: для создания линий, соединяющихся под острыми углами или резко заканчивающихся без перехода в другие, мастера заканчивали каждый элемент узора на определенной нити и возвращали цветную уточную нить назад по уже пройденному пути. Угловатые геометрические узоры килимов важны не только большой ценностью для коллекционеров и музеев, но и «генетикой», ибо некоторые из этих символов недаром напоминают тюркскую рунику, а то и вовсе китайскую иероглифику.

Килимы могут похвастаться собственной азбукой характерных рисунков и мотивов. Этот семиотический язык, уходящий корнями в архаические практики и родовой символизм народов, обитавших в Анатолии, древнем Иране и далеком Китае, весьма важен как для производителей, так и для потребителей килимов, потому что ковры предназначались не только и не столько для украшения и утепления быта, сколько для выполнения функций оберега и защиты от сглаза семьи, обладавшей изделием. В «семиотической азбуке» крымских килимов можно обнаружить как отвлеченные понятия — символы счастья и плодovitости, так и конкретные символы-обереги против волков, скорпионов и дурного глаза. Естественно,

⁵ Руденко писал: «Независимо от того, чьей работы этот ковер — мидийской, персидской или парфянской, — во всяком случае он средне- или переднеазиатский, его датировка V в. до н. э. вполне вероятна!» [Руденко, 1951].

что к рубежу XX в. смысл многих узоров килимов был утерян и вовсе не считается человеком чужой культуры.

Однако так было не всегда. Учитывая существовавшие с древнейших времен активные связи народов Евразии и перекочевку художественных образов трассами Великого шелкового пути и степными коридорами, мы можем смело рассматривать гипотезы, связанные с заимствованиями определенных мотивов из образного ряда искусства и орнаментики народов, проживавших вдоль основных транспортных коридоров (см., например [Дубровская, 1989]).

Особый интерес для настоящего доклада представляет достаточно редко (по сравнению с обыденными ритуализированными объектами вроде расчески, серьги, кырки или крючка или реальных представителей животного мира — скорпиона, паука, волчьей пасти), но все же встречающийся на бахчисарайских килимах символ дракона.

Для центральноазиатских тюрок дракон был мифическим существом, этого хозяина воздуха и воды стилизовали, снабжая клювом, змееподобным хвостом (как того же мифического китайского цилиня), крыльями и львиными ногами; оказал на его модификации влияние и образ мифической прародительницы тюрок-огузов — серо-голубой волчицы Арсены (Асены / Ашины; 阿史那; āshǐnà).

В Китае изображения дракона известны с неолитических времен (ракушечные и нефритовые драконы), среди прототипов этого образа называют как находившиеся людьми останки динозавров, так и — достаточно неожиданно — свиней. Для Китая дракон — символ императорской власти, мужского начала, света и огня. Тюркский мир не был чужд символизму дракона: считалось, что его битва с мифическим антагонистом — фениксом приносит плодородные весенние дожди. Поэтому во многих произведениях декоративно-прикладного искусства (в ткачестве, текстильном производстве и в миниатюре), и не только в Китае, дракон стилизуется в форме облака (вспомним знаменитые китайские энергетические облака-*ци*). Однако чем дальше уходит дракон от «драконового трона» китайских императоров и углубляется в народные поверья, тем чаще он уподобляется большой змее и получает менее символические и более практические функции: охраняет сокровища, клады и любые спрятанных объектов, порой даже древо жизни. Достаточно долго именно ночной полет дракона считался причиной лунных затмений.

Отметим, что дракон не единственное заимствование тюркского ковероткачества из Срединной империи. Так, знаменитый символ единства

энергии *ци*, взаимопереплетение *инь* и *ян* используется в килимах в значении «любовь и единство» (тур.: *Aşk ve Birleşim*) [Guran, 1998, p. 4–30].

Китайский дракон, чаще всего изображаемый в Поднебесной «натуроподобно» (не забудем, что у китайских драконов, хотя они и летают, нет крыльев), претерпевает в килимах большие изменения, и главное из них заключается в том, что символы дракона (тур.: *Ejder*), скорпиона и паука (специалисты иногда называют паука «крабом» или «черепахой») объединяет одинаковая базовая ромбовидная форма с крючко- или ступенчатообразным краем, из-за чего их порой достаточно сложно различить [Anqueti, 2003, p. 40–43].

Крымскотатарские килимы Бахчисарая унаследовали все основные качества персидских и анатолийских ковров, включая узоры, которые, конечно же, претерпели модификацию [Спасская, 1926]. Так, к основным мотивом крымско-татарского ковро ткачества принадлежат: *индже бели* (тонкая талия), *кобек* (пуп, центр), *гогерджин тырнагы* (коготок голубя), *кабак чегирдеки* (семечко тыквы), *налбанд тезьясы* (наковальня), *арслан агыз* (пасть льва), *сельби* (тополь), *огюз сийдык* (моча, след быка), *огюз козь* (глаз быка), *кыркайяк* (сколопендра), *тарак* (гребень) и один из самых популярных узоров — пахлава (ромбовидная сладость) [Изидинова, 1995].

Пахлава крымскотатарских килимов — один из наиболее легких в исполнении и часто встречающихся узоров, но есть основания предполагать, что за простой ромбовидной формой популярной сладости прячутся мифические животные, еще в древности пришедшие в Персию и Анатолию дорогами Великого шелкового пути из далекой Срединной империи.



Европа в поисках Пресвитера Иоанна

*Можно выйти одному в поле и знать, что
ты вооружен.*

*Можно идти по пути, в конце которого
стоит Престер Джон.*

Борис Гребенщиков

Рассмотрим на новом этапе неоднократно волновавшую европейские умы тему обнаружения прототипа знаменитого «пресвитера Иоанна» — легендарного христианского правителя благословенного царства процветания, расположенного на Востоке. Рассматривая некоторые источники возникновения мифического образа, автор пытается свести воедино как исторические свидетельства, так и столь нематериальные причины интереса европейских путешественников, авторов и читателей к самой идее существования в далеких землях вымышленного царства, как стремление к неизведанному, тоска по утерянному Гробу Господню и общая тяга к поиску союзников — в частности, в монгольских землях. Для объяснения «феномена пресвитера Иоанна» в статье приведены свидетельства ряда европейских, русских, кавказских и арабских авторов и сделана попытка объяснить новый всплеск интереса к легенде, начавшийся после выхода романа Умберто Эко «Баудолино».

Механизмы зарождения и распространения легенд достаточно сложны: в результате качественного скачка и комплекс сведений и рассказов о свершениях реального человека превращается в легенды, а потом и в миф, способный обосноваться в коллективном подсознании, вбирая в себя реальные и вымышленные деяния других, чем-то похожих людей. Имя и чин Пресвитера Иоанна ныне мало что говорят среднему европейцу, тогда как неполную тысячу лет назад именно этот таинственный царь-первосвященник и его царство манили в опасные путешествия лучших представителей христианского мира и соперничали по притягательности с погоней за сокровищами Индии, случившейся тремя веками позже: поиски далекого идеального царства представляются своеобразным прообразом колумбовой эпохи, вновь демонстрируя тягу европейцев к завоеванию пространств, в данном случае — пространств духа.

Epistola Presbyteri Joannis

«Пресвитерианская лихорадка» началась в 1165 г. с письма. Современный человек, способный вспомнить из вершин эпистолярного жанра разве что «Юлию, или новую Элоизу» Жан-Жака Руссо, «Страдания юного Вертера» И.-В. Гете и «Опасные связи» Шодерло де Лакло, не всегда осознает, что в средние века письма (в особенности, издалека) становились значительным информационным событием, порождавшим целый веер реакций. Обмен письмами между авиньонскими папами и монгольскими правителями послужил как причиной дополнительного страха перед угрозой вторжения «татар», так и вызвал командирование послов-францисканцев в ханские ставки и впоследствии в Ханбалык — Пекин времен монгольской династии Юань (см., например, [Дубровская, 2020b; Дубровская, 2021g]). В эпоху, когда не существовало CNN и интернета, редкие смельчаки-грамотеи, отправляясь в неведомое, слали домой подобные «открытки». Поэтому не удивительно, что письмо, посланное византийскому императору Мануилу I Комнину (1143–1180) таинственным христианским епископом, сидевшим на троне где-то в «Индиях» вызвало широкий резонанс. В том же году монах Альбрик из монастыря Трех Источников фиксирует в хронике: «В это время пресвитер Иоанн, правитель индийцев, направил свои полные удивительных и чудесных вещей послания королям христианского мира, и в первую очередь — константинопольскому императору Мануилу и римскому императору Фридриху» [Горелов, 2021]. Однако ни один из многочисленных сохранившихся списков «Послания» не адресован Рыжебородому Барбароссе, которого, видимо, включили в список по причине большого политического веса и из тех соображений, что под началом императора состояло достаточно войска [Brewer, 2015].

Типичное повествование тех времен подразумевает включение в текст диковин, которые всегда возникают в воображении рассказчика, когда он ведет речь о непривычном укладе, особенно если этот рассказчик не понаслышке знает, что такое бестиарий, и читал популярные в его кругу произведения вроде «Александрии» — греческой повести об Александре Македонском конца II – начала III в., полную фантастических с нашей точки зрения рассказов о неведомых странах [Александрия, 1965].

Но чего же, собственно, хотел от королей христианского мира Иоанн? Письмо начиналось пространной экспозицией, где автор представлялся

могущественным царем-первосвященником, повелевающим семьюдесятью двумя владетелями. Властвовал он в Трех Индиях — от внутренней, где покоится тело святого апостола Фомы, по пустыне «на восход» и до самой Вавилонской башни. Иоанн описывал себя как правоверного христианина, защитника неимущих, желавшего добраться до Иерусалима. Формулировка интереса Иоанна в западных правителях (так, императора Мануила он назвал всего лишь «князем» — куда тому до мощи Иоанна!) заняла в письме пару строчек: «Имеем мы желание посетить вместе с большим войском Гроб Господень, ибо следует во славу величия нашего унижить и разбить недругов Креста Христова и превознести благословенное Имя Его» [Демин, 2021]. Текст неизвестного автора — значительное произведение, объемом не менее, скажем, «Манифеста коммунистической партии». Впрочем, полностью послание не сразу набрало цветастые подробности: около двух сотен латинских списков, переводы, изводы и версии демонстрируют, что первичное письмо набирало новые подробности по мере полета фантазии переписчиков.

В переводе на русский язык текст письма пресвитера доступен в книге [*Послания из вымышленного царства*, 2004] и может порадовать любителя красочной, пусть и слегка однообразной старинной географической прозы. Гораздо увлекательнее описана эта грандиозная средневековая мистификация в романе Умберто Эко «Баудолино» [Есо, 2000; Эко, 2003], герои которого проводят немало часов за сочинением бесконечных лалов, смарагдов, единорогов и ходящих в узде драконов, из которых состоял типичный ландшафт любой подобной фантазии вплоть до пушкинских времен (см., например, записки русского офицера Егора Тимковского, путешествовавшего из России в Пекин и обратно в 1820–1821 гг.) [Тимковский, 2017].

Из всех фантастических деталей повествования особую известность приобрела описанная в послании стеклянная нерукотворная часовня пресвитера, растягивающаяся в зависимости от количества вошедших в нее прихожан, и невероятная ветряная мельница, огромными золотыми туннелями соединенная с пекарней. Впрочем, золото (колоннами), изумруды (столами) и трапезы (на тридцать тысяч человек) обнаруживаются в письме повсеместно. Что уж и говорить о богатстве фауны и флоры, людях с лицом на животе, двенадцатиногих особях, бородастых женщинах, четырехногих рыбах с ушами и хвостом, на которых скачут амазонки, об одноногих прыгунах, прекрасно обыгранных в «Баудолино», и реке, где вместо воды текут камни. Из всей этой гофманиады наиболее удивитель-

ны, пожалуй, немые цикады и сообщение об «огромной реке под названием Конхис, где водятся рыбы, похожие на людей; ночью они выходят из воды и собирают дрова»⁶.

Для историков поиск прототипа пресвитера стал столь же вызывающей интеллектуальной задачей, сколь теорема Ферма для математиков. Упомянутый в начале статьи феномен возникновения исторических мифов, диктующий необходимость наличия огня для происхождения дыма, но за давностью веков и запутанностью политического ландшафта не позволяет с достоверностью обнаружить источник возгорания. «Индия» Иоанна имеет к нынешней Индии приблизительно такое же отношение, как хрустальный небесный купол Птолемея к разведанному ближнему космосу. Точно можно утверждать лишь одно — пресвитера, написавшего письмо Мануилу Комнину, не существовало. Тот или иной смутный прототип мог соотноситься с Иоанном письма по факту исповедания христианства восточного извода или по факту конфликта с некой третьей стороной, будь то сарацины, сельджуки или монголы; поиск его умозритель и бесперспективен. Историческая ценность величайшей мистификации средневековья не в идентификации пресвитера Иоанна, а в осознании главных ценностей европейского духа, среди которых на первом месте стоит стремление к вечному поиску Утопии — места, которого нет, и созданию Царства справедливости.

Тем не менее современный контент-анализ письма от пресвитера позволяет сделать предположение, что составитель (или группа авторов) письма происходил из евреев северной Италии или Лангедока [Silverberg, 1996, p. 56]. В любом случае, авторство скорее всего принадлежит европейцу, чьи конкретные цели остаются почти неясными, ибо в этом прославленном кейсе, как ни в каком другой, плотно сплавлены вымысел и реальность. Казалось бы, понятно, что письмо вымышленное, однако через полтора десятка лет после его получения, 27 сентября 1177 г. папа Александр III (на папском престоле в 1159–1181 гг.), известный более всего тем, что в 1163 г. заложил первый камень в Собор Парижской богоматери, отправляет с эмиссаром по имени Филип реальное ответное послание таинственному пресвитеру. Послание обращено «*carissimo in Christo filio Johanni, illustro et magnifico indorum regi*» («мой возлюбленный сын во

⁶ Великолепный трактат о расположении царств и островов в Индии, равно как об удивительных вещах и разнообразии народов. *Facetiae*. URL: <https://facetia.ru/node/2798> (дата обращения: 28.03.2021).

Христе, Иоанн, прославленный и величайший царь Индии)⁷. Об исходе миссии Филипа ничего не известно, скорее всего, из путешествия он не вернулся.

Геополитический фон послания

Как же в целом выглядел евразийский политический ландшафт в середине XII века? За пять лет до перелома XI и XII столетий крестоносцы впервые отправились теснить отрезавших Византию от Иерусалима мусульман — турок-сельджуков. Гроб Господень находился под властью молодого исламского халифата с 638 г., мусульмане вернули в город изгнанных римлянами евреев, а христианам не только не чинили препятствий при посещении святыни, с ранневизантийских времен почитавшейся главной в христианском мире, но и обеспечивали безопасность паломников. Через три с небольшим века все изменилось: сельджуки, подпавшие ромеев-византийцев из Анатолии, создали угрозу того, что мусульманская «подушка» задушит и Иерусалим, и Византию. Крестоносцы были призваны защитить Византию от исламской угрозы, не дать мусульманским клещам сомкнуться в Европе, где в 718 г. уже пала взятая «с моря» Испания. По характерной для истории иронии судьбы Крестовые походы не только проносились через богатый Константинополь разрушительным смерчем, но и в 1204 г. привели к взятию Второго Рима. Итак, основными реальными игроками рассматриваемого сюжета в XII в. стали «франки», как называли на Ближнем Востоке всех европейцев, Византия и перетекавшие друг в друга халифаты с высшей точкой их развития — правлением курдского гения Саладина (1138–1193). В 1187 г. Саладин вновь отобрал Иерусалим у христиан в битве при Хаттине⁸. Где-то на крайнем востоке христианской *terra incognita* постепенно набирали силу монголы, в конце XII в. уже объединенные Чингисханом, но остававшиеся для европейцев все еще очень далекими и почти не существующими. Но существовали игроки и нереальные.

Послание, как и сама персона пресвитера Иоанна, явилось не из воздуха. Так, письмо аббата Одо (1118–1151) из монастыря Св. Ремигия в Реймсе, адресованное некоему графу Томасу, было посвящено явлению в 1122 г.

⁷ Prester John. *Catholic Encyclopedia*. <https://www.newadvent.org/cathen/12400b.htm> (дата обращения: 28.03.2021).

⁸ См., например: Дубровская Д. В. Удел прокаженного короля. *Вокруг Света*. URL: <https://www.vokrugsveta.ru/telegraph/history/579/> (дата обращения: 28.03.2021).

в Риме при дворе папы Каликста II (на папском престоле в 1119–1124 гг.) индийского патриарха Иоанна, рассказывавшего удивительные истории о святилище святого Фомы и о чудесах, связанных с его телом, — например о том, как его рука сама раздает святую воду [Knobler, 2017]. Второй аббату и анонимный автор документа «Послание из Римской Курии» («О прибытии индийского патриарха в Рим»), сочинивший схожий нарратив независимо от Одо⁹. В обоих свидетельствах речь еще не идет о *царе-пресвитере* Иоанне (легенда не позволит ему добраться до Западного мира собственной персоной), упоминается лишь *посол* христианской страны, но манускрипт XV в. под названием «Tractatus pulcherrimus» уже объединяет посла-патриарха из этих ранних документов с легендарным пресвитером [Brewer, 2015, p. 285].

Через приблизительно четверть века, в 1145 г., пресвитер всплывает в хронике Оттона (Otto Frisingensis; ок. 1114–1158), епископа баварского города Фрейзингена. Автор рассказывает о некоем епископе Габалы (современная Джебела в Сирии) по имени Гуго, по приказу христианского правителя Антиохии Раймонда в 1144 г. (после падения Эдессы — первого христианского владения на Святой Земле) отправившемся к папе Евгению II (на папском престоле в 824–827 гг.) с докладом об опасной ситуации в Иерусалиме, просить Запад о новом крестовом походе¹⁰. Оттон встретил сирийского прелата в папской резиденции Витебро неподалеку от Рима, где в присутствии понтифика и узнал о существовании Иоанна, правящего на Востоке как царь и первосвященник-несторианин [Дубровская, 2021d]. Якобы, несколькими годами раньше он ниспроверг родственных монархов Мидии и Персии братьев Самирдов, выиграв ожесточенную трехдневную битву, закончившуюся завоеванием Экбатаны, после чего отправился на Иерусалим спасти Святую Землю, однако некстати разлившийся Тигр заставил его вернуться восвояси. Из рассказа Оттона мы узнаем, что Иоанн вел происхождение от трех ветхозаветных царей-волхвов, да и само его царство — правопреемник их царств. Подкрепляет автор рассказ и материальным свидетельством: при Иоанне имелся скипетр из чистого изумруда (как тут не вспомнить Изумрудную скрижаль

⁹ Послание Римской курии “Patri luminum”. 1216–1217. *Восточная литература*. URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Italy/XIII/1200-1220/Poslanija_kurii/patri_luminum_1216_17.phtml?id=6031 (дата обращения: 28.03.2021).

¹⁰ Halsall P. Otto of Freising: The Legend of Prester John. *Internet Medieval Sourcebook*. URL: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/otto-prester.asp> (дата обращения: 28.03.2021).

и Грааль, по некоторым свидетельствам, высеченный именно из этого драгоценного камня) [Barber, 2004, p. 168].

Легенда пускает ростки прямо в Риме: версии рассказа о двух Иоаннах соединяются в один в «Истории клирика Елисея» (1196 г.)¹¹. Увы, ни одно реальное свидетельство не подтверждает свидетельств Одо и Оттона, и пока где-нибудь в ватиканских архивах не обнаружатся более достоверные внутренние свидетельства, послы Иоанн, Гуго и принадлежавший последнему изумрудный скипетр остаются в области легенд не в меньшей степени, чем воинственно-благочестивый пресвитер Иоанн, владыка Индий.

Реальная христианская ситуация на Востоке

Тот факт, что Иисус Христос родился, крестился и погиб не в европейской части Римской империи, а в Палестине, навечно поселил в головах его нескоро конституировавшихся в церковь западных последователей неизбывную тоску по Ближнему Востоку. Геополитические ветра увели основные корабли первых последователей Мессии на Запад, но наследники Христа на Востоке никуда не девались, все более обособляемые от европейского мейнстрима, клеймимые соборами как раскольники и ересиархи, оторванные от Рима и разобщенные [Дубровская, 2008]. Однако пока церковь определяла самый правильный канон веры, немногочисленные грамотные люди, концентрировавшиеся в монастырях и при рыцарских дворах, мечтали о неведомом, причем, мечтали не еретически, а в русле христианской традиции — только с утопическими нотками. Если бы пресвитера не было, его надо было бы выдумать.

Заманчивее всего было бы спутать нашего пресвитера с другим достаточно таинственным пресвитером Иоанном раннехристианской традиции, то идентифицируемого с любимым апостолом Христа Иоанном Патмосским — автором Откровения-Апокалипсиса, то полагаемого отдельной фигурой. Однако земные пути и годы жизни и деятельности Иоанна-апостола слишком отличны от рассматриваемой легенды; объединяет их лишь вера и имя.

И тем не менее с новозаветных времен существовали все основания для веры в реальность «христианского царства» на Востоке. Питательный бульон, вскормивший зародыш легенды об идеальной клерикальной монархии, настоян на апокрифических «Деяниях апостола Фомы», соз-

¹¹ История клирика Елисея. *Facetiae*. URL: <https://facetia.ru/node/2793> (дата обращения: 28.03.2021).

данных в Сирии в III в. н. э. (не путать с «Евангелием от Фомы», найденным в 1945 г. в Наг-Хаммади в Египте)¹². Иуда Фома («Близнец») Неверующий — действительно самый подходящий апостол в контексте истории пресвитера Иоанна. По одной версии, Фома проповедовал в Сирийской Эдессе (Урфе), где оставил по себе мавзолей и гробницу, другая продолжает его апостольское странствие в Индию, куда он прибыл в 52 г. [Деяния *Иуды Фомы*, 1990]. Там апостол принял мученическую смерть (был проткнут копьем), останки же его либо остались там же, в Мадрасе, либо все-таки вернулись в Эдессу. По некоторым версиям Фома в Индии контактировал с кем-то из трех волхвов, в этой идее слышны отголоски легенды об Иоанне. Но все же для нашего сюжета Фома не подходит: требуется более поздний христианский лидер, и следующий шаг в поисках ведет нас к патриарху Несторию.

Как мы помним, еще Оттон определил учение пресвитера Иоанна как несторианство, с IX по XIV в. — самое территориально значительное христианское поле, простиравшееся от Средиземноморья до Индии и Китая. Названное по имени великого ересиарха Нестория (386–451), осужденного Первым Эфесским собором 431 г. за идеи о явном разделении божественного и человеческого начал в Христе, учение зародилось в персидской империи Сасанидов и успешно распространилось на Востоке [Дубровская, 2020d; Дубровская, 2022b, Дубровская, 2021b.]. Огромная территория, патриарх во главе, — все это очень напоминает легенду о пресвитере, разве что единого государства ни под началом Нестория, ни позже несториане не создали, хотя и располагали «агентами влияния», о которых пойдет речь ниже. Получается, что с одной стороны, Рим смотрел на несториан как на схизматиков, а с другой восхищался несторианином-Иоанном. Кажущееся противоречие разрешается соображением о том, что к XII в. Риму уже нечего было делить с пресвитером, напротив, ему уже требовалось «дружить против одного и того же врага» — мусульман. Получалось, что дружить католическому миру надлежало не с христианами, а с монголами.

Гур-Хан Иоанн и спасалар Вану

Искомый Иоанн располагался не только в Индиях: если обратить взор на еще более дальний Восток, то единственным успешным завоевателем,

¹² Деяния апостолов апокрифические. *Православная энциклопедия*. URL: <https://www.pravenc.ru/text/171796.html> (дата обращения: 28.03.2021).

чья карьера подходит по времени и обстоятельствам к легенде видится основатель Империи каракитаев, мощной центральноазиатской империи, существовавшей в середине-конце XIII в. По мысли Льва Гумилева [Гумилев, 2003, с. 238], этим человеком был князь киданьской династии Ляо, правившей в северном Китае в X–XI вв. и давшей название нашему русскому Китаю и «Катаю» Марко Поло. В 1125 г. династия пала, и князь, именуемый по-китайски Елюй Даши (1087–1143) и образованный в конфуцианской традиции, в компании соратников отправился на запад. Елюя Даши тепло приняли уйгуры и другие обитавшие в тянь-шаньском регионе народы, признавшие верховенство киданей, он укрепил армию и занялся завоеваниями, распространившимися на восточный и западный Туркестан. Приняв титул гурхана (всенародного хана), к северу от Тянь-Шаня Елюй основал и столицу Империи каракитаев, («черных киданей») [Silverberg, 1996, p. 59]. В 1141 г. помощи гурхана запросил шах Хорезма, нуждавшийся в защите против сельджукского владетеля Персии Санджара, выдавившего шаха из собственной вотчины и убившего его сына. Гурхан не замедлил явиться с большой армией союзников и в сентябре 1141 г. разбил Санджара под Самаркандом в Катванской долине в битве, названной историком Ибн аль-Асиром (ум. в 1233 г.) величайшим поражением ислама в этой части земли [Ибн ал-Асир, 2006, с. 407]. Сам гурхан на Персию не пошел, но хорезмшах укрепил его победу, вторгшись в Хорасан и захватив города и богатства Санджара. Победа над Санджаром, племянник которого правил в Персии, случилась за четыре года до того, как историю о таинственном восточном завоевателе поведал епископ Оттон, толковавший о победе над братьями-царями Самирдами, что очень похоже на реальную привязку реальной истории к легенде.

Но и в описанном случае нас ожидает разочарование: между гурханом и христианством не установлено никакой связи, хотя одна из дочерей гурхана Елюя и была христианкой. Веру людей гурхана мусульманские историки определяют как *Al-Turk-al-Kuffar* — «*неверные турки*». Как именно Елюй Даши превратился в «Иоанна», можно только гадать. Делались попытки вывести его из созвучий вроде Юханана или Йоханнеса [Rossabi, 1992, p. 5], но вероятнее, что даже если гурхан и стал прототипом пресвитера, «Иоанном» его просто назвали в честь подходящего библейского персонажа.

В некоторых документах XV века пресвитер Иоанн ассоциируется с Кавказом, и на историографическую сцену выходит грузинский князь Иван Орбелиани, «спасалар», что-то типа «генералиссимуса» нескольких

грузинских царей того времени. В одном тексте его титул присваивается королю «Абассии» — Абхазии, хотя и в этом случае ассоциация сомнительна: «Абхаз» легко спутать с «Абаш» (Абиссинией) [Newton, Hunt, 1996, p. 190]. Поэтому и на Кавказе мы не находим никого, способного с уверенностью называться «пресвитером».

Монгольский треугольник

Когда в середине XIII в. монгольские завоевания сделали для европейцев возможными путешествия в Азию, их воображение было полно сказаниями о пресвитере: Иоанна упорно искали и, конечно, не могли не найти, даже нескольких. Знаменитый брат-минорит и путешественник Плано Карпини в 1248 г. упоминает пресвитера как христианского царя Большой Индии [Aigle, 2005]. При помощи хитроумного плана этот царь побеждает татар, в чем порой усматривают сходство с хорезмским правителем Джалал ад-Дином Манкбурны, ненадолго возобладавшим над монголами в Афганистане (см. о нем подробнее в: [Тимохин, 2013]). Интересно, что в написанном в том же году рассказе армянского князя Семпада (Smbat; 1277 – ок. 1310), христианский царь Индии наоборот пользуется помощью татар, чтобы победить и запугать сарацин, и становится вассалом монголов [Luisetto, 2007, p. 129]. У самих восточных христиан твердой кандидатуры на почетное место пресвитера не существовало, но спрос породил предложение, и честь подозреваться в такой возможности долгое время принадлежала царю керейтов, к счастью, исповедовавших несторианство. В истории Чингисхана этот человек фигурирует под именем Он- или Ван-хан (см. ниже).

В 1253 г. францисканец Гийом Рубрук присваивает титул «Король Иоанн» Кышлыку, царю найманов, взявшему в жены дочь последнего прямого наследника гурханов [Aigle, 2014, p. 41–42]. Он, однако, упоминает, что брата этого Иоанна звали Унк, и правил он двумя монгольскими племенами — керейтов и меркитов, история которых плотно переплетена с Чингисханом. Тот же Унк-хан появится и у Марко Поло, характеризующего его как «великого князя, которого мы называем пресвитером Иоанном... о коем говорит мир как о владетеле огромной территории» [Дубровская, 2007а, с. 136]. Унк был вполне реальной личностью, керейтским князем, китайцы называли его Тули, а персы Тогрул. Именно ему китайский император присвоил титул «ван» (王; князь), после чего он стал известен как Ван-хан (Тоорил, Тогорил, Тогрул; ?–1203). Достаточно долго Унк был

побратимом Темучинова отца и союзником Чингисхана, но дружба закончилась, и до самой смерти Он-хана в 1203 г. два владельца оставались заклятыми врагами. У Поло «Унк-хан» — Пресвитер Иоанн — правитель татар, собиравший с них дань до возвышения Чингиса. Восточные источники не подтверждают этой версии, хотя величие персонажа подкрепляет и Рашид-ад-дин, назвавший его «падишахом» [Jackson, 1998, p. 427].

Прежде чем пресвитер окончательно исчезнет из истории Азии — реальной или мифической — мы встретимся с его царство еще однажды. Марко Поло и Иоанн де Монтекорвино (впоследствии — архиепископ Ханбалыка) говорят о том, что в начале XIV в. наследники пресвитера владели территориями в местности к северу от большого изгиба Хуанхэ и приблизительно в семистах километрах на северо-запад от столицы. Правившего там владельца они называли «Королем Георгием», и был он-де наследником пресвитера Иоанна (Ван-Хана) в шестом поколении¹³. Монах Одорик де Порденоне (*Odorico da Pordenone*; 1286–1331) около 1326 г. посетил места, по-прежнему управляемыми князем, которого он так и называет «Пресвитер Иоанн», но уверяет, что о нем не говорится даже сотой части правды. После Порденоне домыслы об историчности пресвитера навсегда покидают умы путешественников на Восток.

Из Индии в Эфиопию

Когда имя пресвитера возвращается в mass media средневековья в следующий раз, он уже не азиат, а африканец, христианский царь Абиссинии. Флорентиец Симоне Сиголи (точные гг. жизни неизвестны), посетивший Каир в 1384 г., в труде «Путешествие на гору Синай» все еще говорит о «Presto Giovanni» как о монархе, обитающем в Индии: географический сдвиг происходит не сразу [Sigoli, 2011]. Тридцатью годами раньше (ок. 1352 г.) францисканец Джованни де Мариньоли (1290–1360), апостольский легат в Азии, к миссии которого мы повторно обратимся позже, описывает в «Хронике» Эфиопию как место, где живут негры, и называет ее страной Пресвитера Иоанна¹⁴. Интересно, что плавное перетекание Индии в Эфиопию — процесс для европейцев совершенно

¹³ Rachewiltz I. De. Prester John and Europe's Discovery of East Asia. *Openresearch Repository*. URL: <https://openresearch-repository.anu.edu.au/bitstream/1885/115104/2/b14116716.pdf>. (дата обращения: 28.03.2021).

¹⁴ Ramos M. J. Ethiopia in the Geographical Representations. *Repositorio*, 1998. URL: <https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/3818/1/Ramos%20-%20Ethiopia%20in%20the%20geographical%20representations%201998.pdf> (дата обращения: 28.03.2021).

естественный: о существовании разделяющего Индию и Африку Индийского океана еще не знали, а ведь уже доминиканский монах Иорданус, вернувшийся с востока до 1328 г., утверждал, что эфиопского императора зовут «*Prestre Johan*»¹⁵. В этом есть своя логика: с X в. в Абиссинии правили еврей-христиане, около 1268 г. вновь смененные представителями «Дома Соломона» [Crummey, 1988, p. 26]. Отодвинутые от власти христиане вполне могли искать помощи Запада в укреплении позиций и жаждать доступа к Гробу Господню.

Кому же все-таки в 1177 г. отправлял из Венеции письмо папа Александр III? Единственным таким реальным адресатом мог быть христианский правитель Абиссинии: пропавший легат Филип, упомянутый в начале статьи, все-таки успел повстречаться с некими реальными «достойными людьми монаршего царства». Вполне исторический правитель жаждал наладить связь с католической церковью и получить доступ в Иерусалим, ведь начиная с 1497 г. эфиопская церковь долгое время владела часовней и алтарем в церкви Гроба Господня. Таким образом, в сознании европейцев эпохи Возрождения пресвитер Иоанн обосновывается в Абиссинии: именно туда создатель великой карты мира Фра Мауро помещает в 1459 г. прекрасный город с надписью «*Qui it Preste Janni fa residentia principal*» — «Здесь основал свою главную резиденцию Пресвитер Иоанн» [Hancock, 1992, p. 84].

Русский Иван

На Руси не возникло отдельных свидетельств и идей о персоне Иоанна, однако существуют косвенные: вот что пишет Рихард из Санкто-Германо в «Хронике» 1223 г.: «Король Венгрии сообщил господину Папе через своих посланцев, что индийский царь, которого в народе называют пресвитером Иоанном, с огромным множеством народа пришел на Русь. Прошло уже семь лет с тех пор, как они покинули Индию, унеся с собою тело святого апостола Фомы. За один день они убили двести тысяч русских и плавтов. Их лагерь простирается на два дня в длину, они передвигаются только два месяца в году: в августе и сентябре. В положенное время сеют и собирают урожай, а затем отправляются в путь. Они... осеняют себя одним пальцем.

¹⁵ Salvatore M. The Ethiopian Age of Exploration: Prester John's Discovery of Europe, 1306–1458. *Researchgate*. URL: https://www.researchgate.net/publication/254951184_The_Ethiopian_Age_of_Exploration_Prestre_John%27s_Discovery_of_Europe_1306-1458 (дата обращения: 28.03.2021).

У них сорок крестов, и за каждым следует сорок тысяч всадников. От изобилия презирают золото и драгоценные камни. Доспехи у них из кожи — никаким оружием не пробить. Когда достигают какой-нибудь области, требуют от правителей изложить свою веру. Если те придерживаются веры христианской, то оставляют, а всех остальных убивают и их страну обращают в рабство. Какие у них цели — о том неведомо» [Бажанов, 2019, с. 115]. Из XXI века цели этих правителей ясны предельно: в 1223 году случилась, например, битва на Калке, когда монголы разбили половцев и основные русские силы.

Пока Запад наивно ожидал подмоги монголов против сарацин на Святой земле, с востока в Европу стремился не дружественный несторианин с изумрудным скипетром и золотой хлебопечкой-самобранкой, а монгольские орды, остановленные лишь на Руси (а где не остановленные, там дошедшие, скажем, до Легницы в 1241 г.). Именно из-под так и не сдавшейся нижнесилезской Легницы Батый повернул назад, позволив Западу не разочаровался окончательно в намерениях царя-попа Ивана и его соратников.

Славяне добавили в легенду о пресвитере ответ императора Мануила и не одну красивую реалию, вроде крокодила, способного гневом воспламенить деревья. Переведенное с греческого «Сказание об Индийском царстве» [Сперанский, 1930] легло в основу нескольких былин и воспламеняло воображение русичей не меньше, чем зажженные крокодилом деревья.

Иоанн Неуловимый

Зачастую исследователю трудно понять, что первично, а что вторично, — популярная легенда, по тем или иным причинам представляющаяся достоверной, или реальный прототип для нее: обычно эти две стороны составляют единую медаль. Европейцам не только хотелось получить доступ к экзотическим богатствам и душистым пряностям, но и мечталось о справедливом правлении и сочетании царя и духовного лидера в одном лице. Помимо этого их гнали на поиск пресвитера жажда квеста — высокого приключения, связанного с неведомыми ландшафтами, флорой и фауной; нужна была пища для воображения, ведь эскапизм придумали не в прошлом веке: те, кто не мог посетить Святую Землю физически, с удовольствием уносились в Индии и царство монгольских ханов в фантазии. Именно из тех времен берут начало все капитаны Гранты и Индианы Джонсы европейского сознания.

Полузабытый до выхода романа Умберто Эко пресвитер Иоанн присутствовал в западной мысли как универсальный манок в неведомые дали, в увлекательную утопию: «Нет ли у вас какого-нибудь поручения на край света? Я готов отправиться к антиподам за пустейшим делом, готов сбежать за зубочисткой в отдаленнейший уголок Азии, принести вам мерку с ноги пресвитера Иоанна, волосок из бороды Великого Могола» (Шекспир, «Много шума из ничего»).



Глава 2

Купцы, послы и агенты

Фратичелли: Карпини, Рубрук, Монтекорвино

*«Вернись, Рубрук!» — кричали птицы.
«Очнись, Рубрук!» — скрипела ель. —
Слепил мороз твои ресницы,
Сковала бороду метель.*

Николай Заболоцкий

В 1245 г. в монгольские степи из Лиона отбывает францисканский монах фра Джованни / Иоанн да Пьян дель Карпине, часто называемый Плано Карпини (Giovanni da Piano de Carpine; 1182–1252). Минориты, как называли себя францисканцы, выполняли разведывательные функции, собирая максимально достоверную информацию о чингизидах, их намерениях и способах ведения войны (эти задачи отнюдь не входили в противоречие с проповедью Евангелия по заветам Франциска Ассизского, хотя и отступали порой на второй план), пытались даже заручиться их военной поддержкой. Что же двигало европейскими правителями в попытках сотрудничать с монголами, ведь стремление включить их в христианскую ойкумену никак не могло выступать серьезной целью на фоне всей проблематики вокруг Гроба Господня?

После стремительного завоевания Венгрии и вхождения Руси в удел Джучи речь шла в первую очередь о самосохранении Европы. В 1245 г. папа Иннокентий IV (ум. в 1254 г.) заявил на Лионском соборе, что если Западу не удастся противостоять монголам, христианство подвергнется угрозе уничтожения, и снарядил миссию с целью разведать, насколько велика сохраняющаяся опасность. Так в Китай и Монголию отправился соратник и ученик св. Франциска Ассизского (1181/1182–1226) 65-летний францисканец из Перуджи Плато Карпини, не имевший почти никакого представления ни о странах, через которые ехал, ни о их языках, ни о собственном пути следования. Тем не менее, миновав Богемию, Силезию, Польшу и Россию, Карпини проехал через северные прибрежные районы Каспийского моря, мимо Арала и озера Балхаш, затем через Джунгарию и Алтай и достиг столицы Чингизидов Каракорума¹⁶.

22 июля 1246 г., на Большом Курултае, в день восшествия на великоханский престол хана Гуюка (1206–1248), Карпини вручил ему папское послание «Cum non solum...», датированное 13 марта 1245 г. Получив ответное письмо для папы, Карпини 13 ноября того же года удостоился прощальной аудиенции и вскоре отправился в обратный путь, вернувшись домой в 1247 г. [Rachewiltz, 1971, p. 270]. В 1921 г. письмо Гуюка папе Иннокентию IV было обнаружено в архивах Ватикана: в нем говорилось, что успех монгольских завоеваний наглядно показывает уже имеющуюся у них божественную поддержку; Гуюк требовал подчинения папы и его приезда в ставку для проявления покорности¹⁷, а сам Плато Карпини докладывал, что монголы готовы завоевать Европу за 18 лет [Graffin, 1922–1923, p. 9–10].

Характерная фигура этого времени — знаменитый францисканский монах фламандец Виллем Рубрук (Willem van Rubroeck; Gulielmus de Rubruquis; William of Rubruk, Willem van Ruysbroeck, Guillaume de Rubrouck, Willielmus de Rubruquis; 1253–1255), по поручению Людовика IX Святого (1215–1270) всего за два года (1253–1255) сходявший босиком, как и положено францисканским братьям и подобно героям эпопеи Дж. Р. Р. Толкина, из Константинополя в степь — в ставку хана Мункэ (1208–1259) и обратно. Рубрук не обратил четвертого великого кагана (в 1251–1259 гг.) Монгольской империи, брата Хубилая Мункэ

¹⁶ Руины Каракорума (совр. Хархорин), столицы Монгольской империи в 1220(35?)–1260 гг. на правом берегу верхней реки Орхон (центр совр. Монголии) были обнаружены в 1889 г. Н. М. Ядринцевым.

¹⁷ Цит. по: [Michaud, 2002, p. 59].

в христианство, не заручился монгольской поддержкой против сарацинской угрозы на Святой земле, напротив, еще до прибытия францисканского посла Мункэ совместно с Батыем и Субэдэем провел наведший ужас на Европу Западный поход (1236–1242) и дошел до Адриатики, но создал знаменитую книгу, обычно называемую по-русски «Путешествие в восточные страны», и представившую Европе почти реалистичное описание Монголии и Северного Китая¹⁸. Рубрук, конечно же, не был первым путешественником с Запада на Восток, как не был и первым послом европейцев к монгольским Великим ханам. Он менее известен, чем венецианский купец Марко Поло (1254–1324), и достиг в деле распространения христианства неизмеримо меньше, чем Маттео Риччи (1552–1610), но его сочинение все же можно назвать средневековым географическим и этнографическим шедевром. Книга Рубрука познакомила Европу с жизнью, нравами и реалиями Китая и Монголии и была лишь слегка «приперчена» фантастическими деталями.

В XIII в. европейские властители были увлечены идеей заручиться союзниками в лице сотрудничества «татар» (острота сабель которых, впрочем, была хорошо известна после поражения польско-немецкого войска при Легнице 9 апреля 1241 г.; Мункэ к тому времени, впрочем, повернул в родные степи). Европейцы опасались гораздо более актуальной угрозы сарацин на Святой земле и задались фантастической целью — заручиться поддержкой татар против арабов, для чего по логике и требовалось обратить монголов в христианство. Именно такую двудеятельную задачу французский король Людовик IX и поставил перед своим придворным монахом, отбывшим из Константинополя в Монголию 7 мая 1253 года.

Отметим, что европейцы путешествовали в Китай — страну серов, где производят драгоценный шелк (*sericum*), со времен Римской империи. Сношения между двумя краями Евразии редко выходили такими эффектными, как у знаменитых послов и путешественников, отправленных папами (Плано Карпини или Марко Поло) или королем (Рубрук), когда посол отправлялся в путь из начального пункта на Западе, добирался до самого Ханбалыка (Пекина) и возвращался домой. Люди путешествовали более короткими «перебежками», доходили, предположим, до Бухары и возвращались (при этом до той же Бухары доходили люди и с «другой

¹⁸ *Itinerarium fratris Willielmi de Rubruquis de ordine fratrum Minorum, Galli, Anno gratiae 1253 ad partes Orientales* — изначально в форме иллюминированной рукописи, которую Рубрук преподнес Людовику IX. Итинерарий Рубрука выдержал множество изданий и был переведен на основные языки мира. См.: [Джиованни дель Плано Карпини... 1957].

стороны», из Китая, Индии, монгольских владений и т. д.) Так или иначе, но сведения о мире путешествовали во всех направлениях, хотя и дополнялись вымышленными подробностями. Тем ценнее — с точки зрения точности и полноты собранных материалов — уникальные «сквозные» путешествия. Сам факт того, что придворный монах христианского короля, «пролетая» по 80–100 километров в день, явился в ставку монгольского хана и попытался обратить его в свою веру, кажется нереальным, но никаких преувеличений здесь нет.

Когда францисканский посол папы Плано Карпини вернулся назад, оставалось совсем недолго до начала седьмого крестового похода. История францисканской и доминиканской миссий в Китай зачастую переплетается, так, при рассмотрении кейса Рубрука нельзя не упомянуть французского доминиканца Андре де Ложюмо (Andre de Longjumeau, ум. после 1253) из Лонжюмо — маленького городка недалеко от Корбей-Эссона (*Corbeil-Essonnes* на Сене под Парижем), совершившего два путешествия на Восток — один раз по поручению того же папы Иннокентия IV (в 1245–1247 гг.), и второй раз уже по поручению Людовика IX Святого (в 1249–1251 гг.) [Дубровская, 2020h]. Непосредственным толчком к посольствам было письмо, принесенное двумя несторианскими посланниками (их имена были Давид и Марк) и полученное Людовиком на Кипре по пути в Палестину 20 декабря 1248 г., в котором содержались известия от одного из монгольских вождей, что внук Чингисхана Гуюк и его мать приняли христианскую веру. В письме декларировались намерения Великого хана защищать всех христиан и фигурировало предложение объединить усилия против сарацин. Приятные вести подтверждались лояльным отношением монголов к христианам-несторианам, равно как и тем фактом, что общее направление монгольской агрессии повернулось на юг, на мусульманские земли. Андре должны были сопровождать два других французских доминиканца из Шампани и Гийом (или Гвидо — точно неизвестно [Guillaume, Guido]) де Лонжюмо, вероятно, брат Андре. Послу предстояло отвезти Гуюку письма от Людовика, подарки и реликвии, относящиеся к святому кресту. Одновременно хану (и заодно несторианским епископам) написал папский легат на Востоке кардинал Одо де Шаторо (Odo / Eudes de Châteauroux; 1190–1273), прося их оказать содействие Святому Престолу. Миссия Лонжюмо покинула Кипр 27 января 1249 г. и достигла монгольского двора после традиционно тяжелого путешествия, продлившегося целый год.

Пока Лонжюмо боролся с традиционными трудностями пути, Гуюк умер (между 27 марта и 24 апреля 1248 г.), и с послом встретила вдова хана Огуль-Гаймыш, в классических традициях трактовавшая подарки Людовика как знак того, что он подчиняется монгольской власти. Вдова даже написала французскому королю ответное письмо, где высоким стилем просила его выплачивать ей ежегодную дань. Письмо нашло Людовика в Палестине весной 1251 г., а привезли его монгольские послы, которых царственная вдова послала на Запад вместе с Лонжюмо. Людовик был неприятно поражен, но не отказался от идеи искать в монголах союзника [Graffin, 1932, p. 3–84].

Еще одним вдохновляющим мотивом хождений к монголам была легенда о христианском властителе, обладавшем на Востоке грандиозной властью. Речь идет о легендарном царе-священнике пресвитере Иоанне, которого идентифицируют то с потомком архиепископа константинопольского, великого ересиарха Нестория (ок. 386 – ок. 451), основателя успешного на Востоке христианского учения, распространившегося на территории от Сирии до Китая, то с монгольским ханом Хулагу (1217–1265) или его сыном. Начиная с середины XII в. ходили упорные слухи о том, что под управлением этого могущественного правителя находились огромные территории. Царство пресвитера помещали то в Индию, то в монгольские степи, а толчком к возникновению легенды, продержавшейся в целом около 400 лет, стало ходившее в списках (их известно около двухсот) поддельное письмо от пресвитера, уверявшего христианский мир в том, что далеко на Востоке существует христианское царство. Умберто Эко даже посвятил этой мистификации роман «Баудолино».

Рассказы о христианизации того или иного правителя монголов продолжали поступать в Европу. Вскоре после неудачного посольства Лонжюмо заговорили о том, что в христианскую веру обратился третий хан Золотой орды, внук Чингисхана и сын Батыя Сартак (ум. в 1256г.), контролировавший территорию между Доном и Волгой и основавший Кыпчакское ханство. Людовик решил послать человека, который поздравил бы хана с такими высокими духовными достижениями. Миссия была более сфокусирована на религиозных идеях, чем предыдущие: ее участниками предстояло установить связи с христианами Центральной Азии. Во главе этой-то миссии и встал фламандский францисканец Рубрук.

7 мая 1253 г. Рубрук и его товарищ, итальянец Бартоломео из Кремоны (Bartolomeo da Cremona), ярый поборник обращения неверных, покинули Константинополь. Они пересекли Черное море, высадились в Солдае

(ныне Судак) и проехали через Крым на север. Далее они переправились через Дон и, путешествуя в запряженной четырьмя волами крытой повозке, второго августа того же года добрались до лагеря Сартака. В лучших традициях уже описанной выше переписки монархов Запада с ханами Востока Людовик в письме не только поздравлял Сартака с присоединением к христианской вере, но и просил позволить миссионерам обосноваться в его землях. Во время аудиенции на Рубруке было торжественное одевание для служения мессы, он нес на подушке Библию и Псалтырь, а Бартоломео держал крест и молитвенник. Оба пели «Богородице, дево, радуйся». Хана это не впечатлило, и он отправил послов к отцу, Батыю (ок. 1207–1256), обретавшемуся на Волге.

Однако и здесь Рубруку не повезло: Батый не собирался становиться христианином и, в свою очередь, доброжелательно переправил послов под Каракорум к великому хану Мункэ. В пути монахи очень страдали от холода и отсутствия приемлемой пищи, но 27 декабря 1253 года успешно добрались ко двору хана. В соответствии с требованиями ордена, монахи шли босиком и потому отморозили себе пальцы ног. Вероятно, благодаря заступничеству матери Мункэ Соргагтани, которая была христианкой-несторианкой (как и советник хана Болгай), 3 января 1254 года монгольский правитель все-таки принял путешественников и разрешил им остаться на его территории на два месяца.

Рубрук описывает хана как курносого человека среднего роста. Принимая послов, он расположился на большой лежанке в блестящей меховой одежде, похожей на тюленью шкуру. Вокруг Мункэ на шестках сидели соколы и другие охотничьи птицы. Промерзшим послам гостеприимно предложили горячительные напитки — кумыс, мед и арак (азиатский спиртной напиток из риса с добавлением патоки и сока плодов). Европейцы пить их не стали, а хан быстро захмелел и прервал встречу. Из лагеря францисканцы отправились в Каракорум, прибыли туда 5 апреля и, к своему великому удивлению, встретили там трех европейцев — французского ювелира Гийома Буше из Парижа, попавшего в плен при захвате Белграда, его жену и англичанина по имени Бэзил. В монгольской столице случился и грандиозный диспут о религиях, в котором председательствовал сам Мункэ — участвовали в нем христиане, мусульмане и буддисты.

Рубрук писал, что Каракорум обнесен земляными валами, и в каждой из четырех сторон имелись ворота. Главные строения города — дворец самого Великого хана, две мечети и одна несторианская церковь. Разнообразие церковных учреждений поразило миссионеров — подоб-

ная веротерпимость в Европе была немыслима. Но время быстро вышло. 18 августа 1254 г., окрестив пятерых монголов и вернув в лоно католицизма одного несторианского священника, монахи покинули двор хана, привычно взяв с собой письма для короля. Как всегда, в письме хан представлялся владыкой мира и требовал, чтобы французский король присягнул ему на верность, если хотел достичь того, что мы назвали бы «мирным сосуществованием».

После всех испытаний Бартоломео из Кремоны был слишком слаб и остался в Каракоруме. Рубрук же добрался до Кипра уже весной 1255 г., откуда и послал доклад королю Франции. Отметим, что до путешествия Марко Поло это было самое значительное путешествие европейца на Восток в чисто географическом смысле — по пройденному расстоянию.

Итинерарий Рубрука «Путешествие в восточные страны» — увлекательное чтение и ценнейший источник. Книга была написана на латыни и впервые напечатана в 1589 г. Сочинение францисканского монаха превосходит все, написанное до него на схожие темы, по богатству зафиксированных фактов, наблюдательности, умению схватывать суть и ясности изложения. Передавая в своем докладе совершенно невероятные легенды, Рубрук оговаривается — «я этому не верю». Монах описал состояние, в котором находился в те годы Китай, впервые идентифицировав его с той самой страной серов, зафиксировал особенности и технические умения его обитателей и особенности их письма при помощи кисти (Марко Поло обошел иероглифы вниманием). Францисканец интересно трактует китайскую графику: «В одном знаке они заключают несколько букв, образующих одно слово». Это почти правильно, если только заменить «буквы» на черты или элементы, а слово — на «слог», впрочем, в большинстве случаев, располагающий отдельным смыслом.

Особенно интересным оказалось описание технологии изготовления и количества производства шелка, бумажные деньги, книгопечатание, заметки о социальном расслоении общества, о рисовом вине и кумысе. Рубрук впервые рассказал Европе о китайских врачах, которые ставят диагноз по пульсу пациента, и о том, что в лечении они используют ревеня.

Географы могут поблагодарить Рубрука за разрешение ряда спорных вопросов. Монах доказал, что Каспийское море — внутренний материковый водоем и не имеет выхода в Арктику, как считалось ранее («Брат Андрей [Лонжюмо] лично обогнул две стороны его, именно южную и восточную, я же другие две, именно северную и западную», — писал Рубрук). Попутно талантливый монах поведал об этнической близости

венгров, башкир и гуннов. Естественно, в книге описано отправление монголами культа и церемонии, связанные с поклонением идолам. Рубрук внес свой вклад и в дискуссию о личности пресвитера Иоанна, описав его как недавно умершего царя монгольского (или тюркского) племени найманов.

Рубрук видел гораздо больше, чем Плано Карпини. Однако выводы обоих послов оказались одинаково неутешительными. Монголы не являются христианами, царства пресвитера Иоанна более не существует, хотя о нем и сохранились воспоминания. Еретики-несториане настолько далеко ушли от католиков Европы в вере и образе жизни, что поддержки от них ждать не приходится. Считается, что этот вывод францисканцев определил политику Папского Престола в отношении восточных христиан на весь последующий век.

Мы начали рассказ о Рубруке с отрицания выдающихся и уникальных характеристик его миссии. Но интересно, что миссия францисканца совпала с обстоятельствами, в буквальном смысле спасшими Европу. Хан Гуюк умер, и Батый прибрал к рукам власть в Золотой Орде. Вместе с Батыевой матерью возвысились несториане, которых францисканцы так очернили в своих писаниях, именно они заметно помогли Рубруку в его «сборе разведывательной информации».

Для францисканца же несториане были людьми мало моральными. Богословием они, по его мнению, не интересовались, любили роскошь, пьянствовали и прелюбодействовали (имели по несколько жен), не соблюдали пятничного поста и интересовались только собственными семьями, а не делами веры. Уехав, Рубрук не застал самого удивительного.

В 1253 г. начался «крестовый поход» Хулагу-хана на Ближний Восток. Крестоносцы, так желавшие монгольской помощи в борьбе против неверных, были, мягко говоря, потрясены, встретив их в Святой земле. Некоторые даже открыто выступили против уже неожиданной подмоги на стороне арабов [Дубровская, 2020е]. Что же до Виллема Рубрука — монаха и путешественника — то он сделал свое дело: рассказал о Западе на Востоке и о Востоке на Западе, а уж то, как эти стороны взаимодействовали на Востоке Ближнем, от него не зависело.

Итак, после несториан именно католики могут гордиться тем, что первыми из представителей современного христианства вошли в Китай в XIII столетии при монгольской династии Юань, основанной завоевателем Китая Хубилаем (император Шицзу; 世祖; 1260–1294 гг. пр.). Первая попытка прочной и оседлой миссии в Китае была сделана в 1288 г.

Человеком, считающимся основателем первой католической миссии в Китай, стал добравшийся ко двору Хубилая через Индию итальянский францисканец-минорит Иоанн (Джованни) да Монтекорвино (Giovanni da Montecorvino; 1247–1328), уроженец Монтекорвино Ровелла, близ Салерно. Иоанн вступил в орден францисканцев и стал миссионером — сначала на Ближнем, а после и на Дальнем Востоке. Отправленный папой Николаем IV в миссию к татарам, Иоанн путешествовал через Индию и в 1294 г. достиг резиденции Хубилая — Ханбалыка (Пекина).

При дворе этого же императора приблизительно до того же времени (до 1291 г.) жил с конца 50-х гг. знаменитый путешественник венецианец Марко Поло, которому посвящена здесь отдельная глава, в свою очередь, прибывший в Китай с двумя доминиканцами — Гульельмо да Триполи (Guglielmo di Tripoli; ок. 1220 – ?) и Никола да Пьяченца, приданных ему новым папой Григорием X (на престоле 1271–1276) для большей авторитетности миссии, цель которой заключалась в передаче писем и приглашении прислать послов в Рим [Ries, 2006]. Спустя 17 лет Хубилай все-таки разрешил Поло вернуться в Европу и отправил с искомыми бумагами к папе¹⁹. В отличие от Поло, доминиканцы не оставили известных записей об этом путешествии, но прочная коллаборация Il Millione с представителями ордена доминиканцев продолжилась уже в Европе²⁰.

Впечатляющий политический успех первой францисканской миссии (ей посвящен обширный раздел в работе автора [Дубровская, 2020а]), к которой мы вернемся через главу, где можно найти подробное рассмотрение деятельности других представителей ордена францисканцев при монгольском дворе в Ханбалыке) обязан тому неподдельному интересу, который проявили монгольские правители Китая к потенциалу различных конфессий, способных помочь им поддерживать власть на огромных подчиненных территориях. Однако переход «Небесного мандата» к китайской династии Мин (1368–1644) ожидаемо привел к полной смене религиозной политики, и христианство в его францисканском изводе (во второй раз после первой «несторианской» прививки на древний ствол китайской мысли) было снова отвергнуто — прежде всего и снова как иностранная доктрина. Христианству придется подождать два столетия, прежде чем его предложат Поднебесной еще раз.

¹⁹ Дубровская Д. В. Марко Поло: презумпция невинности. *Вокруг света*. URL: <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/3445/> (дата обращения 21.11.2020).

²⁰ Об Иоанне Монтекорвино подробнее см. [Osservatore Romano, 1932. No. 163, 268, 286 и, в особенности, 1933. No. 72; Jorio, 1932; *Collectanea Franciscana*, 1934, p. 245–248].

В годы правления императора Ваньли (萬曆; 1572–1620 гг. пр.) христианство, изгнанное из Китая ранними Минами после падения монголов, снова проникнет в Поднебесную — вместе с португальцами. Только климат интеллектуального возрождения конца династии Мин позволил китайскому гуманизму найти точки соприкосновения с гуманизмом западным, и это произошло через иезуитских миссионеров, в частности Маттео Риччи, о котором автор написала монографию [Дубровская, 2001].



Исторический процесс над Марко Поло

*Я говорю и говорю, но слушатель воспринимает
лишь то, что ожидает.*

...Не голос творит историю, ее творит ухо.

Марко Поло

В XIII столетии пространственные перемещения, даже в сердце цивилизованного западного мира, были непредсказуемы и чреваты опасностями. Человек, всего лишь побывавший на «другой стороне» Средиземного моря, вызывал у современников целую гамму чувств, но в первую очередь, конечно, любопытство, смешанное с завистью и недоверием. Венецианский купец Марко Поло (Marco Polo; 1254–1324), конечно же, не стал первым европейцем, побывавшем на Дальнем Востоке, но он первым донес сведения об увиденном широкой публике. Сразу же после появления его «Книги» (именно так незамысловато обычно называется труд Марко Поло) у читателей возникли сомнения — не врёт ли купец, не преувеличивает ли? Достаточно пристрастный разбор записей Поло показывает: он был правдив, когда рассказывал о Китае («Катае»), но многое приписывал, когда писал о сопредельных с ним странах.

Тремя годами ранее, в 1295 г., Поло, сорокапятилетний узник генуэзской тюрьмы, взятый незадолго до этого в плен в морском сражении, вернулся из беспрецедентного почти четвертьвекового путешествия в неведомую страну, которую по причинам, рассмотренным в соответствующей главе, посвященной именам Китая, назвал Катаем. Тем временем сокамерник Марко — Рустикелло (Рустичано; Rusticiano) из Пизы (Rustichello da Pisa; кон. XIII в.) [Hoffman, 1991], романтик и поэт, записывал рассказы Марко под диктовку товарища по несчастью, не зная того, что сказки об острове Никобар, где люди ходят нагими и украшают деревья шелковыми полотнищами, о невесте персидского царя Аргуня принцессе Кокачин, как и многие другие, выходящие из-под его пера, сыграют с читателями, чей мир ограничивался тогда на Востоке Иерусалимом, коварную шутку. Читающая публика не испугается, а заинтересуется, а еще два века спустя, с точностью почти до года, мореплаватель Христофор Колумб из Генуи, зачитавший «Книгу» Поло до дыр [Landström, 1967, p. 27], отправится на поиски восточных стран, описанных венецианским купцом.

О приключениях Никколо и Маффео в евразийских степях

Людьми, отправившимися в судьбоносную экспедицию, стали отец и дядя Марко — венецианские братья-купцы Маффео (Maffeo Polo; ок. 1230 — ок. 1309) и Никколó Поло (Niccolò Poli; ок. 1230 — ок. 1294). В год, когда у Никколо родился сын, названный Марко (1254), во Францию вернулся из неудачного VII крестового похода король Людовик IX Святой (Louis IX; 1214–1270) [Le Goff, 2009]: Людовик попытался войти в Каир, попал в окружение, потерял армию в битве при Аль-Мансуре (1250), с трудом заключил перемирие, а собственную свободу выкупил у сарацин за грандиозную сумму — четыреста тысяч ливров (*livres tournois*; «турские ливры») [Тугетман, 2006, р. 796].

В середине XIII в. Никколо и Маффео Поло обитали в Константинополе, наслаждаясь политическими и налоговыми привилегиями, положенными венецианцам за поддержку, оказанную торговой республикой крестоносцам при создании Латинской империи (1204) [Zorzi, 1982], при завоевании византийской столицы во время Четвертого крестового похода под управлением XLI дожа Венеции, Энрико Дандоло (Enrico Dandolo; ок. 1107–1205) [Madden, 2003].

В 1261 г., после того как правитель Никейской империи (1204–1261) Михаил VIII Палеолог (1224/1225–1282) вернул под свой скипетр Константинополь и поджег Венецианский квартал [Geanakoplos, 1959, р. 47–49], опасавшиеся за свою жизнь братья Поло свернули бизнес и переселились в Крым, в город Судак (тогдашнюю Сугдею, или Солдайю) [Polo, 1920, р. 12–13], где ситуация была не легче. Старинный порт, освоенный европейцами с 1203 г. и вскоре завоеванный монголами, подвергался все большим притеснениям со стороны Золотой орды. Братья решили не убегать от тайфуна, а двигаться в его центр и отправились в Сарай, ко двору пятого ордынского хана Берке (1209–1266) [Enkhbold, 2019].

В первое путешествие к монголам Никколо и Маффео прожили в ханской столице на Волге (Сарай-Берке) всего год, поняли, что более не вернуться в Крым, раздираемый усобицей Берке с двоюродным братом — ханом Хулагу, первым монгольским правителем (ильханом) Персии, и двинулись испытанными торговыми путями в Бухару, где остались на три года. Это путешествие можно считать началом широко известной экспедиции Марко Поло в «монгольский» Китай эпохи Юань.

Вообще, путешествия братьев Никколо и Маффео Поло, к которым позже присоединился знаменитый сын Никколо — Марко, — показательный исторический эпизод, иллюстрирующий взаимосвязанностей судеб и путей стран и народов Запада и Востока в сложном для всей Евразии XIII веке. История могла бы и не сохранить имена братьев-купцов и путешественников, если бы не Марко Поло, прославивший не только себя, но и старшее поколение венецианских негодантов.

Всего братья Поло (на самом деле их было трое, менее известен Марко, тезкой которого и стал прославленный автор «Книги») совершили два путешествия в столицу юаньского Китая Ханбалык (он же Дадугу, нынешний Пекин), и даже первое из них не могло бы состояться, если бы не стремление венецианских путешественников заниматься своим бизнесом вне зависимости от эстафетно осложнявшейся мировой политической обстановки, затронувшей как мирные занятия купцов, так и их торговых партнеров и покупателей в столь далеко отстоящих друг от друга местах, как Венеция, Константинополь, крымская Солдайя, Бухара и Ханбалык.

Маршрут первого большого путешествия братьев Поло из родной торговой республики в Китай, не так давно завоеванный и управлявшийся монгольской династией Юань, а именно внуком Чингисхана великим ханом Хубилаем, был задуман и сложился не сразу и в принципе не планировался как таковой исходно.

Марко Поло пишет обо всех переселениях отца и брата кратко: «Случилось это когда Балдуин царствовал в Константинополе. Мессер Никколо Поло и мессер Маффео Поло, брат мессера Никколо, находились в названном городе Константинополе, куда они отправились из Венеции с товарами. Теперь эти два брата, люди необычайно благородные, мудрые и предусмотрительные, решили вместе пересечь Большое море в торговом предприятии; поэтому они запаслись драгоценностями и отправились из Константинополя, переправившись через море в Солдайю» [Polo, 1938, p. 149].

Зададимся вопросом, почему из Константинополя братья отправились именно в Крым, ситуация в котором тоже не могла похвастаться политической стабильностью? Возможно, путь домой купцам преградила расстановка политических сил накануне византийского отвоевания Константинополя, а возможно, сыграли роль потрясения в как раз в это время распавшейся Монгольской империи. Предприимчивые братья могли трактовать эти перемены как «окно возможностей», позволявшее им не возвращаться на родину с пустыми руками, а рискнуть и освоить новые

горизонты. Никколо и Маффео повернули на восток, чтобы торговать шелком, драгоценными камнями, мехами и специями.

После франкского завоевания 1204 г. принадлежавшая византийцам Солдайя с многочисленным греческим населением, по-видимому, перешла к образованной в том же году Трапезундской империи. Монголы впервые взяли город в 1223 г., повторно в 1239 г., и в течение всего этого времени через порт шла торговля с Русью. Приблизительно в середине XIII в. венецианцы основали здесь факторию, которая в 1287 году стала резиденцией консула.

Вообще, венецианские торговцы посещали крупный торговый форпост Солдайю (современный Судак) на северном побережье Черного моря с XII века. Когда Поло достигают Крыма, город уже находится под властью окрепшей Золотой Орды и теперь путь назад, в Венецию, отрезан для купцов решительно. Интересно, что в завещании старшего Марко Поло (1280 г.) фигурирует дом в Солдахии (*Soldachia*); он завещает его своим сыну и дочери. Возможно, этот дом уже существовал, когда в Солдайю направились Никколо и Маффео.

Что ж, раз от монголов было не уйти, братья решили не отступать перед опасностью, а двигаться ей навстречу и отправились в низовья Волги в Сарай, ко двору пятого ордынского хана Берке (1209–1266). В то время Сарай представлял собой просто большую ставку, и братья Поло пробыли в нем около года, став торговыми партнерами, или орток (*ortoq*, кит. *о-мо*; 幹脱) самого Берке, — торговали по его доверенности.

В конце концов Поло решили не возвращаться ни в Крым, ни в Константинополь, — либо из-за междоусобицы между Берке и его двоюродным братом Хулагу, либо из-за плохих отношений Берке с Византией. Через некоторое время братья снова отправляются на восток, пересекают реку Тигр, и семнадцать дней следуют северной оконечностью Аравийской пустыни, не встречая ни городов, ни деревень, только разрозненных кочевников с шатрами и скотом. Добравшись столь сложным путем до Бухары, братья осознали, что дальше им идти некуда, а возвращаться тем же сложнейшим путем в уже негостеприимный Крым было невозможно, поэтому они остались в Бухаре на долгих три года.

Именно в Бухаре Никколо и Маффео встречаются с посланником правителя Ильханата Хулагу-хана, направлявшимся ко двору внука Чингисхана Хубилая, контролировавшего на тот момент огромную часть Азии. Посланник пригласил братьев разделить с ним тяготы пути, и с этим посольством старшие Поло в 1266 году достигают Ханбалыка (Даду), где

предстают перед самым Хубилаем, рассказывают ему о состоянии дел на Западе и, сопровождаемые монголом Кокэтеем, вскоре отправляются по его поручению в обратный путь, неся с собой послание к Папе Римскому [Polo, 1955, p. 286].

В книге Марко объясняет, что в письме содержалась просьба хана послать в Дадугу 100 образованных людей обучить его народ христианству и западным обычаям и привезти масло из лампы Гроба Господня. Содержалась в письме и золотая пайза длиной один фут и шириной три дюйма (7,6 см), владение которой позволяло владельцу получать жилье, лошадей и еду во всех владениях Хубилая. Кокэтей покинул экспедицию в середине пути, оставив Поло одних добираться до порта Айас в армянском Киликийском королевстве. Оттуда они отплыли в Акру в Иерусалиме — столицу Иерусалимского королевства.

В 1269 году братья возвращаются в Венецию, и пятнадцатилетний Марко Поло наконец-то встретился с собственным отцом и дядей, с которыми ему предстояло вскоре отправиться обратно ко двору Хубилая и написать об этом свою знаменитую «Книгу».

Таким образом, Судак, послуживший и убежищем, и перевалочным пунктом в этой грандиозной эпопее, выступает во всей этой истории неким замковым камнем, соединяющим две половины большой арки между Западом и Востоком, и пребывание купцов Поло в Крыму сыграло важнейшую роль в том, чтобы этот контакт состоялся и продолжился.

Итак, шел XIII век, и это несчастливое число оказалось приносящим удачу венецианским синьорам братьям Маффео и Никколо Поло. Расположившись на маленьком архипелаге в неглубокой лагуне, их родина Венеция удобно устроилась возле выходов к морским путям и стала воротами, через которые в Европу втекал многокрасочный поток товаров сколь ценных, столь и экзотических.

После неудачного похода Людовика XI Святого пройдет еще шестнадцать лет, и уже на памяти юного Марко устремится на Ближний Восток в последний, восьмой раз Христово воинство, которое тоже потерпит неудачу. Под ударами египетского султана Бейбарса падут многие крепости крестоносцев в Сирии и Палестине. Христианский Ближний Восток продержится еще несколько лет: к концу столетия мусульмане займут Триполи, Бейрут, Тир, Сидон и, наконец, Акру — последний оплот

крестоносцев в Святой Земле, где неоднократно бывали купцы Поло. Теперь венецианцев ожидали иные маршруты.

Новый прорыв происходит в 1264 г.: братья присоединяются к посольству, отправленному Хулагу к родному брату и с 1260 г. Великому хану Хубилаю, осевшему к тому времени в Ханбалыке, более известном миру под китайским именем Бэйцзин, «Северная столица» (в русском языке он стал Пекином). Марко пишет, как ласково принял «латинян» этот государь, как отпустил их назад с «сопровождающим офицером» монголом Кокетеем и «золотой дщицей» (пайцзой), как потребовал снова прислать к нему уже сотню ученых людей для преподавания «семи искусств» и наказал привезти масла из священной лампы, что горит во храме Гроба Господня в Иерусалиме.

Рассказ об увлекательных приключениях братьев занимает в «Книге» десять коротеньких глав (Марко вообще лаконичен). Приведем в пример главу VII «Как Великий хан спрашивает братьев о делах христиан». Вот образец стиля Марко Поло: «Спрашивал он их еще об апостоле, о всех делах Римской Церкви и об обычаях латинян. Говорили ему Николай и Матвей обо всем правду, по порядку и умно; люди они были разумные и по-татарски знали».

Долго ли коротко ли, но братья расстались с Кокетеем на монгольской границе, прибыли в армянскую Киликию, отплыли оттуда в Акру, столицу увыдавшего Иерусалимского королевства, и узнали там две печальные новости: умер «апостол» Клемент IV (так Поло называли папу) и скончалась жена Никколо и мать Марко. Пора было домой.

Il milione: рукописи горят?

Рукописный оригинал «Книги» Марко Поло, тот самый, что составил Рустикелло в генуэзской тюрьме на популярном в те времена смешанном франко-итальянском наречии, не сохранился, но сочинение в течение нескольких месяцев разошлось по Европе в списках и получило несколько названий, самое известное из которых — *Il Milione* — «Миллион» [*Marco Polo*, 1965]. Это имя производят иногда от предполагаемой склонности Поло к преувеличениям («Миллион неправд»), а иногда от ласкового прозвания самого Marco Emilio Polo — Emilione. Сам же автор озаглавил свой манускрипт «Описание мира» («*Divisament dou Monde*») [Benedetto, 1965, p. 22].

Ныне в названиях «Книги» полный разнореч. В Великобритании предпочитают «Путешествия Марко Поло» [Polo, 1938; *The Travels of Marco*

Polo, 1931], во Франции печатают «Книгу Великого хана» или «Описание мира» [*Polo*, 1955], в России труд определяют как «Книгу о многообразии мира», а чаще всего повсеместно упоминают просто «Книгу Марко Поло» [*Книга Марко Поло*, 1955].

Труд состоит из четырех частей: в первой описаны Ближний Восток и Центральная Азия (дорога в Китай), во второй сам Китай и двор Хубилая, в третьей некоторые прибрежные районы Дальнего Востока, Восточной и Южной Азии: Япония, Индия, Шри-Ланка, а также восточный берег Африки (уж вовсе невероятно, чтобы Поло добирался туда). И, наконец, в четвертой книге рассказано о недавних войнах монголов и о некоторых странах к северу от Китая [*Polo*, 1938].

К примеру, России автор посвящает такие слова: *«Живут тут христиане греческого исповедания. Тут много царей и свой собственный язык; народ простодушный и очень красивый; мужчины и женщины белы и белокуры. На границе тут много трудных проходов и крепостей. Дани они никому не платят, только немного царю Запада; а он татарин и называется Тактактай»* (речь идет о хане Золотой орды Тохта, или Тохтогу (1290–1312). — Д. Д.) *...Хочу сказать о Росии кое-что, что я забыл. Знайте, по истинной правде, самый сильный холод в свете в Росии; трудно от него укрыться. Страна большая, до самого моря-океана; и на этом море у них несколько островов, где водятся кречеты и соколы-пилигримы, все это вывозится по разным странам света. От Росии, скажу вам, до Норвегии путь недолог, и если бы не холод, так можно было бы туда скоро прийти, а от великого холода нелегко туда ходить. Оставим это и расскажем о большом море»* [*Книга Марко Поло*, 1955, с. 291].

О путешествии на Восток апостольских послов

Сразу смертью Папы Римского Клементя IV в 1268 г. и избранием его преемника, Григория X прошло целых три года. Поло же не могли ехать назад к хану без обещанных ему «специалистов», поэтому ждали. Тем временем окончательно подрос Марко, которому исполнилось шестнадцать.

С новым понтификом старшие Поло познакомились еще на обратном своем пути, в Палестине, где тот служил легатом Римской церкви и звался Теобальдом Висконти из Пьяченцы. Заняв Святой Престол, Теобальд-Григорий воспользовался рвением братьев и, выделив им в помощь двух монахов вместо искомой сотни, благословил на путешествие.

Нет смысла подробно воссоздавать маршрут купцов на Дальний Восток: Марко описал его весьма красочно. Отплыв в 1271 г. из Венеции, три купца опять пересекли Средиземное море, добрались до Акры, а оттуда снова водным путем направились к берегам Малой Азии. Затем они добрались до современной Армении, повернули на юг, путешествовали до Персии и достигли порта Ормуз на берегу одноименного пролива. Поло надеялись сесть в Ормузе на корабль до Китая, но, убоявшись ненадежности судоходства в Индийском океане, но изменили планы и отправились сушей через Персию в Афганистан, по одному из основных ответвлений Шелкового пути. Перевалив через Памир, от оазиса к оазису они прошли через Ферганскую долину, с древности славившуюся лучшими лошадьми Востока (еще ханьский император Китая У-ди отправлял туда экспедиции за «небесными скакунами»), и достигли Кашгара. От Китая путешественников отделяли теперь только пустыни — страшная Такла-Макан и ненамного уступающая ей по опасности Гоби. Торговцы прошли южной кромкой Такла-Макана, где, наконец-то, после всех тягот предыдущего пути имелись и свежая вода, и еда, и вьючные животные. Так называемый Ганьсуйский коридор, соединяющий два песчаных царства, благополучно пропустил караван, и братья достигли крепости Цзяюйгуань — первого пункта на западной оконечности Великой китайской стены.

Как известно, Марко Поло не упоминает об этом величайшем сооружении, что часто ставится ему в вину скептически настроенными историками, но так ли удивительно подобное молчание? На долгом пути венецианцы видели сотни крепостей и крепостных валов и могли просто не осознать важности и величия сооружения, между прочим, почти не задержавшего монголов при завоевании Китая. Да и окончательно стена была завершена лишь после воцарения династии Мин (1368 г.).

Следующая большая остановка на пути купцов — город Дуньхуан, с его пещерами Тысячи будд, искусством обустройства гротов и прочими чудесами, откуда уже рукой подать до Ханбалыка-Пекина.

«Три с половиною года, знайте, странствовали они по причине дурных дорог, дождей да больших рек, да потому еще, что зимою не могли они ехать так же, как летом» [Benedetto, 1965, p. 199].

Скорее всего, Поло не был в Армении и Грузии, но его отчеты об этих странах довольно точны.

Торговые пути из Европы в Китай и обратно (через оазисы Центральной Азии) существовали по крайней мере со II века до н. э. — в исторических хрониках Поднебесной упоминаются путешествия торговцев в Си-Юй — «Западный край». Очевидно, основные маршруты и тогда примерно соответствовали современным, но лишь в конце XIX в. немецкий географ Фердинанд фон Рихтгофен (Ferdinand von Richthofen; 1833–1905) назвал эту дорогу «Шелковым путем»: ведь еще римляне получали по ней именно шелк из таинственной «страны серов» (*sericum* — на латыни «шелк»), где его якобы счесывали с деревьев [Gu Weimin, 2000, с. 120]. Доходили до Китая и западные товары — стекло, монеты, украшения. Первыми европейцами на Дальнем Востоке стали несториане, которые уже с VI века добирались до города Чанъань (современная Сиань; «Кенжин-фу» у Поло). Впрочем, несториане не собирали для европейцев сведения о «новой стране», а заботились лишь об укреплении собственных позиций при дворе династии Тан (618–907) и о распространении своего учения [Дубровская, 2008, Дубровская, 2020d, Дубровская, 2021b].

Между несторианами, к середине X века «выдавленными» из Китая властями, склонявшимися к буддизму, и семейством Поло лежат три «темных» столетия — письменные свидетельства о контактах с европейцами практически отсутствуют. Однако торговля продолжалась, так как и на Западе, и на Востоке обнаруживаются в этот период товары с противоположных концов света. При этом путешественники, безусловно, не всегда «следовали до конечной станции», к тому же Шелковый путь имел множество ответвлений. Первым из описавших свои приключения послов был Джованни Плано да Карпини (ок. 1180–1252), посетивший ставку хана Гуюка в Каракоруме. В 1245 г. он проехал через Киев, донские и прикаспийские степи, Хорезм, Семиречье и Тарбагатай (город в Западном крае), чтобы уже через два года вернуться к папе Иннокентию IV с «Историей монголов». В небольшую оставшуюся «лакуну» между Карпини и Поло вклинился еще один францисканец — фламандец Виллем де Рубрук (1225–1291), в 1253–1255 годах выполнявший особое поручение Людовика IX Святого Французского [Дубровская, 2021c]. Рубрук отправился ко двору уже нового хана, Мункэ, и тоже сочинил об этом отчет — «Путешествие в восточные страны». Ни Карпини, ни Рубрук, однако, не были в «застенном» Китае; здесь Марко Поло оказался первопроходцем.

О том, как Марко служил у Великого хана

Хубилай (1215–1294) — внук Чингисхана и формально верховный правитель всех монголов, а также основатель династии Юань, вытеснившей из Китая династию Сун, — был прославлен на Западе именно Марко Поло, причем с минимальным искажением имени: Кубла-хан (именно так его потом станут называть европейские поэты). В XIII веке империя Чингисхана распалась на четыре части: Кыпчакское ханство (Белая и Золотая Орда), Ильханат, расположившийся в Персии и на Ближнем Востоке, Чагатайский улус в Центральной Азии и Великое ханство, контролировавшее «коренной юрт» (территорию собственно Монголии) плюс весь Китай. При Хубилае общая территория монгольской державы достигла максимума: именно он к 1279 г. покорил последние независимые земли к югу от Янцзы.

С того момента как перед грозным завоевателем предстали гости с другого края света, начинаются легенды и «проблемы». Марко заявляет в «Книге»: он-де понравился правителю, тот отметил знание им четырех наречий (точно неизвестно, что за языки это были, скорее всего, турецкий, арабизированный персидский, уйгурский — официальный письменный язык монголов в Китае, и, возможно, азы монгольского-«татарского»). Безусловно, странно, что Марко ни словом не упоминает о причудливой местной письменности, но ведь купеческая практика «в походе» во многом отличалась от торговли на родине, в первую очередь, способами общения и заключения сделок. Чужой разговорный язык усваивался быстро, как того требовал процесс купли-продажи, но практиковаться в чужом письме, да еще в иероглифическом, у купцов времени не было. Иероглифика была им и не нужна: ни чеков, ни накладных не существовало. Поло несомненно видел образцы уйгурского и китайского письма — последнее присутствует в любом китайском храме, — но отчего-то не упоминает о том.

Отдельный вопрос — служба молодого венецианца у Хубилая. Как получилось, что Великий хан давал административные и дипломатические задания чужаку, юнцу двадцати лет от роду? В эти поручения входили, по свидетельству Поло, сбор секретной информации в нынешней Юньнани (Юго-Западный Китай), поездка в Ханчжоу («Кинсаи» — «Небесный город» у Поло), чтобы проконтролировать сбор налогов или проследить за осадой города. Поло так описывает начало своей деятельности: «Увидел Великий хан Марко — а тот тогда был молодцом — и спросил: “Это

кто?» — «Государь, — отвечал Николай, — это мой сын, а твой слуга». — «Добро пожаловать», — сказал Великий хан» [Дубровская, 2007b]. Надо, впрочем, иметь в виду: редакции «Книги» разнятся, в одной из них говорится, что венецианец три года губернаторствовал в Янчжоу (примерно между 1282 и 1287 гг.), а в других — нет. В то же время монголы довольно широко привлекали к управлению представителей разных народов, которых называли «цветноглазыми» — «сэму» [Dubrovskaya, 2011]. Чаще всего сэму были уйгуры, но «латиняне» ничем им не уступали.

Зачем венецианец отправился на Восток?

Ответ на этот вопрос прост: члены семейства Поло в первую очередь были купцами, причем успешными. Следовательно, путешествовали они не только в сопровождении дипломатов и монахов (эти последние присоединились только ко второму походу венецианской семьи, следовавшей на сей раз с папским посланием), но и с товарами. Состояние Поло составили еще в Константинополе, приумножив его в Крыму и на Волге. Какие бы ни ложились дороги перед предприимчивыми итальянцами, они всегда брали с собой экзотические предметы из последнего места пребывания, продавали их по дороге — например, после Самарканда в Бухаре, обзаводились в Бухаре новым товаром (скажем, тканями и специями) и двигались дальше. Следуя этому алгоритму, купцы и преодолевали огромные расстояния.

Официальные приемы заморских купцов при ханском дворе не должны нас удивлять, ведь с древнейших времен дипломатия на Востоке, и в особенности в Китае, служила «другой формой» торговли. Даже то, что китайцы называли в своих летописях «данью», являлось на самом деле ритуально освященным обменом дарами — «варвары» везли императору лошадей, яшму или продукты ремесла, а тот зачастую возвращал им их стоимость в двойном-тройном размере — шелковыми тканями, бронзовыми изделиями, украшениями. Не составили в этом смысле исключение и Поло. Как и тысячи их безымянных предшественников на Шелковом пути, они, вероятно, не стали распродавать в монгольской столице остаток товаров, сохранившийся после месяцев дороги, а приберегли его для ханской столицы. Когда Никколо и Маффео с юным Марко предстали перед ханом (два сопровождавших монаха отстали от каравана), они имели при себе для передачи не только послание римского понтифика, но и богатые дары, из числа которых сам Поло упоминает, правда, лишь масло из иерусалим-

ской лампы. Можно догадаться, что присутствовало там и знаменитой венецианское стекло (в частности, высоко ценимый повсеместно бисер), и драгоценности, на торговле которыми специализировались братья.

Выдающийся средневековый арабский путешественник Ибн Баттута (1304–1377) примерно полвека спустя писал: *«Китай — самое безопасное и лучшее место в мире для путешественника. Путник один может совершить переход в девять месяцев и ничего не бояться, даже если он нагружен сокровищами. На каждой станции есть гостиница, за которой присматривает специальный офицер с отрядом пеших и конных солдат... С путниками он направляет до следующей станции человека, который должен вернуться с письмом от офицера этой второй станции, подтверждающим, что все прибыли»* [Jackson, 1998, p. 99]. Пользуясь этим благоприятным режимом, Марко наверняка во множестве приобрел для обратного путешествия в Европу местные, китайские товары. «Книга» полна упоминаний о них. По мере продвижения и по китайской территории, и по другим занятым монголами областям купец расставался с прежними запасами и приобретал новые, с тем чтобы в следующем караван-сарая реализовать и их. В Тебризе Поло посетил крупнейший в мире рынок жемчуга, привозимого сюда с берегов Персидского залива, из Восточной Африки и Шри-Ланки. Купцы Поло покупали, продавали, пускали в оборот деньги, задерживаясь иногда подолгу на одном месте, и, описав неторопливый круг, возвращались в родную Венецию.

Поло не пишет, что именно он привез из Китая: для современников приблизительный список товаров был очевиден и не представлял интереса, в отличие от рассказов о неведомых странах. Но другие источники косвенно свидетельствуют о «типовом» наборе купца-путешественника. Например, китайские хроники повествуют: в XI–XII вв. в Кантоне, Ханчжоу и других портах до 10 % от стоимости самого товара поднялись налоги на вывозимые жемчуг и камфару, до 30 — на черепаховый панцирь и пихтовое дерево [Marco Polo, 1928, p. 207].

О том, как создавалась «Книга»

Сомнения в том, что наш герой действительно путешествовал в Китай, имеют под собой основания. В «Книге» масса ошибок, домыслов, преувеличений и пропусков. Современный человек, живущий на Земле, лишенной белых пятен, покоривший оба полюса, развивающий космический туризм и лишь изредка верящий в инопланетян или глобальное

потепление, не осознает, как работало сознание средневекового негоцианта. «Книга» Марко Поло — повествование купца XIII века. В этой характеристике важны все три слова. Во-первых, тогдашнее «повествование» подразумевало сознательное включение в текст диковин вроде «темных островов», где никогда не бывает солнца, людей с собачьими головами и неправдоподобно огромных рыб. Фантастические животные и не менее фантастические люди сами возникают в памяти рассказчика, когда речь заходит о непривычном укладе жизни, особенно если этот рассказчик не понаслышке знает, что такое, скажем, «бестиарий» или читал то, что читали все люди его круга: например, «Александрию» — греческую повесть об Александре Македонском конца II или начала III века, полную фантастических рассказов о неведомых странах [Александрия, 1965]. Марко хорошо знал это сочинение — он дискутирует с ним, рассказывая о нынешнем Дагестане (в земли которого включает Грузию), и в данном случае — наоборот, отвлекаясь от чудес, проявляет себя аналитиком. К примеру: в старинной повести Александр строит между горами Кавказа и Каспийским морем крепость для защиты от татар. Но нет, возражает Поло: *«то были не татары, а куманы (кыпчаки) и другие времена: татар в то время не было»* [Rachewiltz, 2021].

Европа XIII века еще не знала книгопечатания (в отличие от того же Китая, о чем Поло не упомянул), зато в рукописных манускриптах теснятся порождения ума сколь проницательного, столь и мало знающего о внешнем мире, сколь богатого воображением, столь и добросовестного. Не только невежество и сон разума рождает чудовищ: законы жанра рождают их в не меньшей степени.

Итак, что же поставили в вину венецианскому путешественнику? Где поймали его за руку и кто это сделал?

Приключения «Книги»

На долгом веку «Книге» Марко Поло пришлось попутешествовать не меньше, чем автору. О судьбе оригинала Рустикелло сведений не сохранилось, а вот достоверно установленным владельцем одной из первых роскошно иллюстрированных копий был Иоанн Бесстрашный, герцог Бургундский (1371–1419): именно как его подарок она значится в описи имущества герцога Жана Беррийского [Vogel, 2012, р. 201]. После смерти герцога книга перешла к семейству Арманьяк, затем на какое-то время пропала, чтобы всплыть в начале XVI в. в библиотеке короля Франциска I.

Теперь этот список хранится в парижской Национальной библиотеке и датируется как раз первыми годами XV столетия, когда правил Иоанн [Yule, 1873, p. 222]. Книгу иллюстрировали лучшие художники своей эпохи: знаменитые мастера из Бусико (37 миниатюр), а также из Эгертона и Бедфорда (44) [Polo, 1920, p. 26]. В севильской Колумбовой библиотеке сохранился экземпляр «Книги» Поло, принадлежавший первооткрывателю Америки, с пометками владельца на полях [Polo, 1938, p. 59]. Том был выпущен на латыни между 1485 и 1490 годами, перед первым путешествием великого генуэзца. Экземпляры последующих изданий *Il Milione* сохранились уже во множестве.

О том, почему венецианский купец оказался фантазером

Довольно долго факт продолжительного пребывания Поло на Дальнем Востоке не вызывал ни у кого сомнения. Ни Гийом Потье (Guillaume Pauthier; 1801–1873), профессор Парижской школы восточных языков и редактор французского издания «Книги» 1865 г. [Polo, 1865/2010], ни выдающийся востоковед Анри Кордье (Henri Cordier; 1849–1925) [Polo, 1920], ни британский полковник, географ и историк сэр Генри Юл (Henry Yule; 1820–1889), к 1903 г. выпустивший три издания «Путешествия Марко Поло» на английском языке (См.: [Polo, 1938]), никогда не сомневались в присутствии венецианского юноши при дворе Хубилая.

В 1906 г. Поль Пельо провел собственную экспедицию по приблизительному маршруту, проделанному семьей Поло из России в Китай. Теми же древними дорогами устремляются в Центральную Азию швед Свен Хедин (Sven Hedin; 1865–1952) и прославленный английский археолог и открыватель пещер Дуньхуана Аурел Стейн (Aurel Stein; 1862–1943), название труда которого («Развалины пустынного Катая»; *Ruins of Desert Cathay*) содержит аллюзию на знаменитый источник Марко Поло. Вместо путеводителя в багаже шведа и британца лежала «Книга» Марко Поло.

Но вот наступил конец скептического XX века, астрономы с математиками задумались о «всемирном хронологическом заговоре», расцвела компаративистика (историческое языкознание), китаеведы стали читать тюркологов, и все вместе — средневековых путешественников. Еще в 1966 г. поднялся первый голос против венецианца: немецкий монголовед Герберт Франке (Herbert Francke) из Мюнхена опубликовал в научном журнале Гонконга сенсационную статью. По мнению Франке, Поло позаимствовал

главы, посвященные Китаю, из ныне утерянной арабской энциклопедии и, скорее всего, до Дальнего Востока вовсе не доехал [Francke, 1966].

Не удивительно, что когда в 1995 г. мисс Фрэнсис Вуд (Frances Wood), директор Китайского отделения Британской национальной библиотеки, пошла дальше, ее маленькая книжка «Ездил ли Марко Поло в Китай?» [Wood, 1995] была встречена благосклонно [Jackson, 1998]. Вуд тоже пыталась доказать, что венецианец не путешествовал в Срединную империю, а был простым компилятором, не двинувшимся дальше венецианских торговых форпостов на Черном море и в Константинополе. Еще через два года в Лондоне выходит и вовсе таинственная книжка (перевод книги Якоба из Анконы) Дэвида Сэлберна с длинным, стилизованным под старину названием «Город Света: тайный дневник человека, приехавшего в Китай за четыре года до Марко Поло» (Jacob d'Ancona. *The City of Light: The Hidden Journal of the Man Who Entered China Four Years before Marco Polo*) [Selbourne, 1997]. Автор пишет о просвещенном еврейском купце Якобе из Анконы (город в Италии), утверждая, что тот достиг Китая в 1271 г. и записал свои впечатления. При этом Сэлберн оригинального текста этих записок не опубликовал, даже в фотокопиях, предоставив объяснение, что владелец манускрипта «тщательно бережет инкогнито». Попытки общественности надавить на Сэлберна успехом не увенчались.

Получается, что Марко все списал у Якоба. Но был ли Якоб?

Ну и, наконец, в 1999 г. еще несколько сотен страниц, обличающих средневекового купца, опубликовал в составленной им «Энциклопедии путешественников и исследователей Земли», вышедшей под его редакцией, Дитмар Хенце (Dietmar Henze) [Henze, 1999]. В духе постмодернизма он объявляет всю историю *Il Milione* грандиозной мистификацией («der kolossalste Schwindel»). На чем же основаны все эти обвинения? На нескольких позициях или тематических «блоках», которые мы рассмотрим.

«In absentia» или «ex silentio»?

Традиционно считается, что ни Марко, ни Никколо, ни Маффео Поло ни словом не упомянуты в китайских источниках. Аргумент серьезный, ведь китайская история — самая документированная в мире. Начиная с первого централизованного государства Цинь (221–206 гг. до н. э.) при императорском дворе в соответствии с четким каноном создавались дотошные династийные летописи, включавшим в себя важный раздел

«Лечжуань» («Биографии»). Упоминания в этом разделе не миновал ни один выдающийся иностранец, тем более достигший императорского двора и милостиво при нем принятый. Тут, однако, есть свои сложности: в китайском языке ограниченное количество слогов, и опознать в Ли Мадоу итальянского миссионера XVI–XVII вв. Маттео Риччи, а в Лан Шинине художника XVIII в. Джузеппе Кастильоне достаточно непросто. Потье, правда, попытался отождествить нашего героя с неким По-ло, упомянутом в биографическом разделе «Юаньши» династийной истории Юань, но это не тот Поло: речь идет о монголе Болад-ага, которого Рашид ад-Дин (1247–1318) в «Истории монголов» называет Пуладом [Polo, 1865/2010, р. 37].

Однако Поло демонстрирует в книге такую осведомленность о происшествиях при дворе хана, которую затруднительно приобрести без близости ко двору. Так, в Главе LXXXV («О предательском замысле возмутить город Камбалу»; речь идет о Ханбалыке — Пекине) он, подчеркнув свое личное присутствие при событиях, подробно описывает различные злоупотребления министра Ахмада и обстоятельства его убийства, называя имя убийцы (Ванчжу), что в точности соответствует китайским источникам [Марко Поло, 2008, с. 375].

Этот эпизод особенно важен, потому что китайская династийная хроника Юань-ши упоминает имя По-Ло как человека, который входил в состав комиссии по расследованию убийства и выделился тем, что искренне рассказал императору о злоупотреблениях Ахмада.

И это только первый козырь, подобных которому достаточно. Поло не пишет ни о китайском чае, ни об обычае женского бинтования ног (эту бесчеловечную практику отметит Одорико Порденоне, путешественник XIV века) [Matrod, 1920, р. 266], ни даже о книгопечатании. Таких упущений набирается на добрые четыре главы. И, наконец, самое существенное: венецианец заявляет, что, будучи официальным представителем хана, вместе с отцом и дядей помог завершить кровавую осаду Сяньяна (襄陽) — города Сяньфань в современной провинции Хубэй. «Говорили тут два брата и сын, господин Марко: “Великий государь, есть у нас мастера, делают они такие снаряды, что большие камни бросают; не выдержит этот город; станут машины бросать камни, тут он и сдастся”. ...По милости Николая, Матвея да Марка вышло так, и немалое то было дело» [Дреж, 2006, с. 85]. Проблема в том, что монголы овладели Сяньяном в 1273 г., когда семейство Поло только въезжало в Китай [Wood, 1995, р. 107–108].

И все-таки уже здесь, на дальних подступах к истине, вступимся за венецианца. «В списках не значится» не означает «не был», наука не стоит на месте и, возможно, китайскому «псевдониму» Поло еще предстоит быть расшифрованным. Существует масса локальных источников, которые почти никто не изучал с целью обнаружить в них именно имена членов семейства Поло. С Сяньяном дело обстоит сложнее, но вполне вероятно, что Марко просто приписал себе чужие заслуги. Что же касается металлических орудий, то монголы не нуждались в консультациях венецианцев, поскольку имели превосходные собственные катапульты.

Где находится Шессиемюр?

Критики совершенно запутались в маршрутах Марко Поло: его многочисленные выезды из Ханбалыка трудно восстановить по «Книге» четко и последовательно. Почти не идентифицируются и упомянутые автором китайские и монгольские топонимы (особенно в Юньнани). Для исторической географии *Il Milione* представляет непаханое поле. Не легче обстоит дело и с другими странами, где побывал (или не побывал) Марко. Что такое «Камади», «Реобарл», «Шессиемюр»? О какой «крепости огнепоклонников» Кала Атаперистан толкует венецианец? Не удивительно, что «враждебный лагерь» отказывает Поло в достоверности: эти и подобные им названия не обнаруживаются в известных источниках.

В опознании топонимов мировой науке сильно помогли отечественные специалисты, в частности переводчик и комментатор «Книги» петербургский профессор-буддолог Иван Минаев (1840–1890). Так, «Камади» оказался Каманди, Каманду или Шамандом — городом торговцев в восточной части Ирана, на пути к Ормузскому проливу (ныне его развалины находятся возле селения Керимабад). «Реобарл» — это Робарл, или Беобарл, местность между Керманом и тем же Ормузом (ныне — Бендер-Аббас). А «Шессиемюр» — это просто Кашмир [Марко Поло, 2008, с. 501]. Крепость же огнепоклонников (парсов-зороастрийцев) мы пока локализовать не можем.

Что в имени тебе..?

Некоторые комментаторы, в частности Поль Пельо, подметили, что большинство китайских названий и личных имен воспроизведены в «Книге» не в китайском, а, скорее, в персидском варианте. Например,

«Янгуи» вместо «Янчжоу», «Фуги» вместо «Фучжоу» и так далее. Пельо обнаружил соответствия этих форм и тех, что приведены у Рашид ад-Дина [Polo, 1938, p. 501]. Такова ситуация и с самим Ханбалыком, «городом хана», упоминающимся у мусульманского историка в той же форме. Из этого наблюдения возник вопрос: не услышал ли Марко Поло эти слова на ближневосточных постоянных дворах или прочел в арабских хрониках? Однако и эта проблема представляется несколько надуманной: если даже в XXI веке не могут договориться между собой поклонники «суси» и «суши», а наличие официальной системы транслитерации Палладия не спасает неспециалистов, пытающихся справиться с произнесением слога «жэнь» (часто читаем транслитерацию «рэнь»!), — то что и говорить о тринадцатом столетии? Помимо этого, основным «купеческим» языком на Востоке служил как раз персидский. Приведем в этой связи наглядный литературный пример:

«В стране Ксанад благословенной
Дворец построил Кубла Хан,
Где Альф бежит, поток священный,
Сквозь мглу пещер гигантских, пенный,
Впадает в сонный океан».

Как понять, о каких топонимах идет речь? Не о том же ведь Китае, который мы четко представляем себе на карте Евразии, упирающимся в Тихий океан. А ведь английский поэт Сэмюэл Колридж написал своего «Кубла-хана» за два года до завершения просвещенного XVIII века, через полтысячелетия после поездки трех Поло. Интересно, что Ксанад не плод больного воображения поэта: автор имел в виду Шанду («Верхнюю столицу») — летнюю резиденцию Хубилая, но с транскрибированием китайских слов явно не дружил. Чего же требовать от купца, сидевшего в тюрьме без дневников и вспоминавшего далекую чужую страну?

Можно утверждать с полной уверенностью: Поло описал массу мест, в которых не был, но о которых слышал, да он этого и не скрывает; напротив, упоминая с трогательной купеческой основательностью: «...наша книга расскажет ясно по порядку, точно так, как Марко Поло, умный и благородный гражданин Венеции, говорил о том, что видел своими глазами, и о том, чего сам не видел, но слышал от людей нелиживых и верных» [Polo, 1920, p. 34]. Ни Вуд, ни Франке не заметили: Поло не видел даже Самарканд (туда ранее заезжали его родственники), не посетил

Каракорум, вряд ли ступала его нога на территорию Бирмы и Бенгалии, Тонкина и Японии, хотя рассказал об этой стране массу небылиц: и жители-то там белые, и золота много — во дворце правителя им выложены не только полы, но и крыша [Polo, 1865/2010, р. 384]. Не потому ли после так стремились к «острову Чипангу» сподвижники Колумба?

Книга изобилует фантастическими описаниями. Так, в некоем закавказском озере ровно на Пасху появляется рыба, дотоле там весь год отсутствовавшая (на самом деле, это происходит в озере Севан из-за подъема уровня воды во время таяния снегов, совпадающего со временем Великого поста). Или сюжет о благочестивом сапожнике, ранее собственноручно высадившим себе шилом глаз, чтобы не смотрел на женские ножки, заставляющем передвинуться гору и спасающем единоверцев от неминуемой гибели от рук «сарацинского калифа». Обнаруживается в «Книге» и рассказ о Старце горы, ассасинах и их зачарованном сне, и упоминание единорога или птицы с гигантскими крыльями, способной унести слона (заставляющей вспомнить птицу Рух из «Тысячи и одной ночи»). Поло работал строго в законах жанра.

По легенде, священник попросил Марко сознаться на смертном одре в лжи, придуманной для книги. «Я не рассказал и сотой части того, что было», — выдохнул венецианский купец. В этом сомневаться не приходится.

В тисках средневековой логистики

Организация караванной торговли на дорогах Великого шелкового пути была отработана веками. В «западных» областях, на пути до Центральной Азии товары грузили на телеги и запряженные быками повозки, использовали вьючных лошадей (так указывает Рубрук, сам, впрочем, шедший в монгольскую ставку пешком и босиком). Сами путешественники тоже передвигались верхом. Перевалив через Памир, где-то по дороге к Кашгару и вдоль южной части Пути, окаймляющей пустыню Такла-Макан, пересаживались и перегружали поклажу на верблюдов, которые «двигали» караван от оазиса к оазису, от постоянного двора к базару, от крепости к крепости. После Дуньхуана, первого китайского форпоста на Западе, снова передвигались на конях и повозках. Никакой специальной личной охраны у путников за редкими исключениями не имелось: Скажем, на обратном пути из первого похода брата Поло, согласно выданной им золотой ханской пайцзе (своего рода «подорожной»), получили нескольких

проводимых [Polo, 1955, p. 390]. В остальных случаях передвигались они как все рядовые купцы той эпохи: то самостоятельно, то прибавшись к большому попутному каравану. В «Книге» Марко указывает расстояния между пунктами в дневных переходах, и мы можем заметить по некоторым географическим данным, что средний такой переход составлял в XIII–XIV вв. 20–25 км [Марко Поло, 2008, с. 473].

О том, как защищается купец, о королях и фарфоре

Имеются и косвенные свидетельства приключений Марко Поло. В качестве примера вспомним о том, как завершились приключения венецианца в Китае. Хубилай долго не хотел отпускать купцов, хотя они давно просились на родину, но помог случай: в конце 1291 г. персидский ильхан Аргун (ок. 1258–1291; правил: 1284–1286) прислал ко двору трех послов, с тем чтобы те привезли ему невесту — монгольскую принцессу Кокочин (闊闊真; Кокочжэнь). Невеста послам понравилась, Великий хан согласился на династический брак, а Поло, сдружившийся с послами, все-таки сумел добиться позволения отправиться с ними домой. И тут наконец-то сходятся целых три источника: «Книга», хроника Рашид ад-Дина и указ Хубилая. Венецианец называет трех персидских послов: Улатая, Апуска и Кожа, Рашид ад-Дин в «Сборнике летописей» — второго из них, те же имена фигурируют в тексте богдыханского рескрипта [Polo, 1955, p. 284].

Есть и другие совпадения: текст не ошибается во многих датах. Поло указывает, что купцы отправились в Китай после избрания папы Григория X (1271 г.) и это верно. Вернулись путешественники в Венецию в 1295 г., спустя 17 лет, проведенных в Китае, и это тоже верно (факт подтвержден архивами Венецианской республики) [Rachewiltz, 1997, p. 66]. Верны даты тюремного заключения путешественника, последовавшего за морским сражением венецианцев с генуэзцами. В завещании (1324 г.) Поло упоминает монгольского раба — и это завещание также хранится в городском архиве [Rachewiltz, 1997, p. 86].

Основная ценность «Книги» состоит не в том, что она представляет собой обыкновенный, пусть подробный травелог или руководство для путешествующего купца. Это еще и замечательный литературный путеводитель с огромным количеством практической информации с указанием расстояний между населенными пунктами в дневных переходах, перечнями сельхозпродуктов, живности, полезных ископаемых, ремесленных товаров, присутствуют в нем наблюдения о религиозной и политической

сторонах жизни описанных стран. Интересуют Поло и архитектурные пейзажи (например, романтическое описание сучжоуских и ханчжоуских мостов), и обряды, и традиции. Не забывает он рассказать о роли женщины на Востоке, делая это даже с особым вкусом, повествуя о гаремах, женах и наложницах ханов и знаменитых «женщинах для гостей» [Polo, 1865/2010, р. 360; 499]. Именно Марко Поло поведал Европе о монгольских традициях, о статусе императора в Катае, о бумажных деньгах («Как Великий хан вместо монет тратит бумажки» [Дреж, 2006, с. 79]) и фарфоровых чашках.

А пока Игорь де Рашевилтц из Канберры и Уго Туччи из Падуи отвечают Фрэнсис Вуд гневными статьями и даже монографиями [Rachewiltz, 1997; Тусси, 1981], отстаивая доброе имя и заслуги венецианского купца, признаем: да, мы знаем далеко не все об этом путешествии. Да, оно исполнено преувеличений и сказок. Да, автор *Il Milione* многое выдумал. Но он все-таки был в Китае.



Как Европа склонилась перед Китаем и не заметила этого

*Старик потерял лошадь, кто знает, беда
это или удача.*

(塞翁失马，焉知非福)

Китайская пословица

На примере посольской миссии Джованни Мариньоли — францисканского священника и посла Папы Римского к последнему монгольскому императору Китая Шунь-ди рассмотрим особенное значение уникального посольского подарка — вороной лошади, воспринятой императором Китая в символическом ключе, неведомом европейским посланникам [Дубровская, 2011b]. В эпоху, когда Запад пытался понять дальнейшие намерения значительно напугавших его своим наступлением монголов («татар») и стремился действовать через обращение монгольской знати в христианство, последние монгольские правители Китая погрязли в династических сварах и уверенно вели страну к смуте и смене правлений. После императора Шунь-ди и восстания Красных повязок власть в Китае снова перешла к исконно-китайской династии Мин. Увлечение утонченными искусствами и неизбежная китаизация монгольской верхушки не смогли помочь ей завоевать популярность ханьского населения и подробно рассматривает как китайские, так и европейские свидетельства о посольстве Мариньоли, удивительным образом не заметившего происходившие драматические события. Проанализировав исторические прецеденты и объяснив символизм «Небесной лошади» для всей системы представлений, связанных с Небесным мандатом на правление, и особенное значение, придаваемое боевым скакунам (за которыми еще в эпоху Хань снаряжались экспедиции в Фергану) как монголами, так и китайцами, можно, вероятно, прийти к выводу, что император принял подарок Папы Римского за символическое признание подчинения папы монголам, чего, безусловно, не поняли европейцы, пораженные радостной реакцией богдыхана. Немаловажным фактором оказалась и явная зависимость последнего императора от христианской аланской личной гвардии — Асуд, которую мы уже упоминали в контексте того, что на ней в основном зиждилась личная безопасность императора Шунь-ди

и его приближенных [Dubrovskaya, 2011]. Таким образом, один скакун, изображенный на не столь давно переобнаруженной картине китайского художника эпохи Юань Чжоу Лана, фокусирует в себе не только целый ряд смыслов и символов, но и обнажает истинное положение в стране в конце правления династии Юань.

В 1338 г. в Авиньон, где тогда находился в «пленении» двор Римских Пап, в частности — папы Бенедикта XII, явилось посольство от китайского богдыхана — последнего монголо-китайского императора Шунь-ди (順帝; Хуй-цзуна [惠宗]; 1333–1370 гг. правления). Посольство привезло личное письмо от хана²¹ и послания нескольких его подданных — представителей христианских благородных фамилий из алан, находившихся на дворцовой службе, в частности, в упомянутой выше гвардии императора — Асуд [Dubrovskaya, 2011, р. 69–79]. В письме говорилось, что христиане уже восемь лет обходятся без духовного наставника после смерти францисканского священника Джованни де Монтекорвино (1246–1328), умершего в Пекине, и жаждут прибытия нового пастыря. Папа ответил на письмо и назначил послами к богдыханскому двору четырех священников. Третьим по списку среди них значился Иоанн Флорентийский — то есть, Джованни де Мариньоли (Giovanni de' Marignolli), отпрыск знатного флорентийского рода (ок. 1290–?) выдающийся путешественник на Дальний Восток в 1338–1353 гг. Все посольство состояло из пятидесяти человек, возглавляемых четырьмя папскими легатами, но до Пекина добрались лишь тридцать два²².

Миссия покинула Авиньон в декабре 1338 г., подобрала в Неаполе «татарских» послов, провела почти два месяца в Константинополе, пересекла Черное море, достигнув генуэзской Каффы (будущей Феодосии), и отправились оттуда ко двору хана Золотой Орды (в 1313–1342 гг.) Мухаммеда Узбека (?–1342), сына Тоглука и правнука хана Менгу-Тимура, располагавшегося в Сарае на Волге. Зимой 1339–1340 гг. хан радушно принял посланцев папы, а потом отправил в дальнейший путь через степи в Алмалык (Кульджу) — северную ставку дома Чагатай в нынешнем Илийском крае Синьцзян-Уйгурского автономного района. Мариньоли писал, что там они «построили церковь, купили кусок земли... пели мессы и крестили

²¹ Это не первое такое письмо от монгольских правителей папе. Так, в 1246 г. Плано Карпини привез послание с требованием подчиниться от хана Гуюка папе Иннокентию IV. См. подробнее в: [Дубровская 2020, с. 94–96].

²² Подробнее о первом периоде работы францисканской миссии в Китае см.: [Дубровская, 2020, с. 205–213].

нескольких человек, невзирая на то, что всего лишь годом раньше епископ и шестеро младших монахов претерпели там славное мученичество во имя спасения Христа» [Kunstmann, 1856, р. 701–719]. Покинув Алмалык, миновав Комул (Хами), миссия проделала освещенный веками путешествий самый сложный путь и достигла Пекина к маю-июню 1342 г., где их благосклонно принял уже правящий император монгольской династии Юань в Китае — тот самый Шунь-ди.

Однако если Мариньоли и его спутников интересовали вопросы проповеди и, в целом, установления надежного контакта с богдыханским двором, то Шунь-ди и его окружение больше всего вдохновил подарок европейцев — вороной скакун, символическую важность которого как при дворе, так и в восприятии современников мы и рассмотрим.

Династийная чехарда в Ханбалыке

Оглянемся на несколько лет назад, чтобы проследить события, приведшие к власти последнего монгольского императора в Китае. В 1328 г. умер император монгольской династии Юань в Китае Тай-дин (泰定; Есун-Тэмур; 1323–1328 гг. правления), что повлекло за собой значительные перемены в правящих верхах империи. Попытки приверженцев Тай-дина возвести на трон его восьмилетнего сына оставались безуспешными: на авансцену вышли отодвинутые на периферию власти другие сыновья отца Тай-дина — почившего еще в 1311 г. императора У-цзуна (武宗; Кайшан Гюлюка). Таким образом на престол поднялся городской неженка принц Туг-Тэмур (император Вэнь-цзун; 文宗; 1328–1329 и 1329–1332 гг. правления) — только лишь для того чтобы нагреть трон старшему брату-воину принцу Борджигину Хошиле (император Мин-цзун; 明宗; правил в 1329 г.), прозябавшему в ссылке на севере.

На момент смерти У-цзуна вопроса о возведении на престол мальчишек не возникало — Хошиле было одиннадцать лет, а Туг-Тэмур семь, и трон отошел их дяде, императору Жэнь-цзуну (仁宗; 1311–1320 гг. правления), сын которого (ему скоро предстоит быть убитым), император Ин-цзун (英宗; 1320–1323 гг. правления), унаследовал трон по смерти отца в 1320 г. Через три года Ин-цзун скончался, и престол снова ушел из рук сыновей У-цзуна — на этот раз кузену их отца, ставшему императором под храмовым именем Цзинь-цзун (晉宗) и знакомому нам по посмертному имени Тай-дин. Претензии сыновей У-цзуна на трон (борьбу начал Хошила, после провала попытки захвата власти вынужденный бежать в степь),

задала тон всем последовавшим придворным интригам и «степной политике», темным облаком накрывшим 1320-е годы (см.: [Dardess, 1973]). Как ни странно, явившиеся к императорскому двору итальянцы никак не отразили в своих записках напряженную политическую ситуацию, отмеченную убийствами и нестабильностью при дворе.

А между тем, на мандале Ваджрабхайрава, выполненной около 1328 г. и хранящейся в музее Метрополитен, можно видеть двойной портрет Туг-Тэмюра (будущего Вэнь-цзуна) и Хошилы (императора Минцзуна), по-дружески сидящих бок о бок и скрывающих затаенное соперничество [Vajrabhairava mandala, 2021]. Хошила доверил младшему брату придержать для него трон на то время, что он будет возвращаться в столицу для коронации из долгой ссылки в северных степях, однако буквально через четыре дня после встречи братьев к северу от Пекина, свежеепеченного Минцзуна убили. Как только новости о гибели брата достигли столицы, Туг-Тэмур снова уселся на трон — теперь уже не как местоблюститель, а как император Вэньцзун. Конечно же, современники подозревали, что Тэмур стоял за этим политическим убийством, но доказать это никому не удалось. Джон Дардесс писал, что «гражданская война и имперская реставрация 1328–1329 гг. отметили водораздел в политической истории монгольской династии Юань в Китае. До 1329 г. император Юань до какой-то степени оставался Великим ханом Монгольской империи... После 1329-го степная зона была даже не враждебной, а просто неважна. Монгольская родина, полностью поглощенная динамической системой, властный центр которой располагался в Китае, оказалась неспособной поддерживать кочевое диссидентство или оказывать отдельное влияние на политическую жизнь Юань» [Dardess, 1973, p. 7–8].

Подобно дяде, императору Жэньцзуну, новый император Вэньцзун оказался тонким эстетом с китайскими вкусами. Передав рутинный контроль над правительством доверенным монгольским советникам, сам он сконцентрировался на коллекционировании живописи, писании стихов и наслаждении музыкой [Cambridge History of China, 1994, p. 553–556]. Самым важным историческим деянием за недолгое время правления Вэньцзуна стало основание салона «Куй чжан гэ сюэши юань» (奎章閣學士院; «Звездный павильон литературы»), где обсуждали культуру, живопись и вообще любые темы, связанные с эстетикой. Создание Павильона преследовало в основном гуманитарно-образовательные цели: там переводили на монгольский язык китайские тексты и составляли «Цзинши дадянь» (經世大典) — «Великий канон по управлению миром». Упор

делался на конфуцианские концепции правильного поведения и развитие литературных и художественных навыков, особенно при обучении принцев и сыновей высокопоставленных монгольских сановников. Поэзия, каллиграфия и рисование являли собой часть мозаики, составлявшей синофицированную облицовку двора Вэньцзуна; все эти предметы занимали огромное количество времени императора и его приближенных [Arnold, 1982, p. 21–22]. Не удивительно, что вне двора влияние павильона было минимальным: несмотря на все свои замечательные культурологические достижения, академия не преуспела в превращении монгольской правления в конфуцианское. В бюрократических кругах заправляли монгольские советники-традиционалисты Эль-Тэмур (燕鉄木兒, Янь Темуэр; ?–1333) и Меркид Баян (伯顔; Баян; ?–1340), не разделявшие синофильские наклонности и симпатии императора [Cambridge History of China, 1994, p. 556]; так что влияние академии ожидаемо не превышало площади, заключенной в периметре дворцовых территорий.

Становление императора Шунь-ди

В феврале 1332 г. в возрасте 28 лет неожиданно умер император Вэньцзун, что означало, что на повестку дня снова вышла борьба за трон. Ситуация усугубилась случившейся за месяц до этого смертью маленького сына и наследника Вэньцзуна, и никто не горел желанием сажать на трон другого малыша — второго сына почившего императора. Нашелся компромиссный кандидат — Иринджинбала, шестилетний младшего сына убиенного Хошилы. Мальчик ненадолго сделался императором императором Нинцзуном (寧宗), но и этому ребенку не довелось усидеть на престоле более двух месяцев: в конце этого срока он умер, «проправив» всего пятьдесят четыре дня. В отчаянной попытке удержать трон под властью Баяна — старого дворцового советника, служившего еще Уцзуну и успешно уцелевшего при дворе в течение всего этого смутного времени, из корейской ссылки поспешно вернули другого сына Хошилы — тринадцатилетнего Тогон-Тэмур, водворенного на драконовый трон под именем императора Шунь-ди, с которого мы начали это повествование.

Ребенок казался проблематичным и даже опасным кандидатом на императорское место. Во-первых, в сановных кругах сильно сомневались в том, что Тогон-Тэмур — действительно сын Хошилы. Эти домыслы император Шунь-ди всегда решительно отметал: достигнув совершеннолетия в 1340 г., молодой император публично и официально заявил, что является

законным потомком и наследником Хубилая и старшим сыном Хошилы (императора Мин-цзуна) [*Cambridge History of China*, 1994, p. 566–567]. Параллельно Шунь-ди обвинил собственного дядю Вэнь-цзуна в смерти Хошилы и велел убрать его дядин прах из императорской усыпальницы [Юань-ши, 1978, цз. 40, л. 856; *Cambridge History of China*, 1994, p. 546]. Но все эти драматические жесты стали возможными гораздо позже, первые же дни, проведенные на престоле, не могли не превратиться для мальчика-пешки в сплошной кошмар. Не вызывает сомнения, что алкавшие власти представители придворных политических партий видели в Шунь-ди лишь местоблюстителя: тринадцатилетний подросток, не подготовленный к правлению и по-прежнему официально не объявленный законным сыном своего отца, представлялся легко заменяемым. Позже последний император Юань признавался, что первые годы его правления провел в постоянном страхе за свою жизнь [*Cambridge History of China*, 1994, p. 567]. И все же бастарду было суждено преодолеть все рогатки судьбы и стать последним императором династии Юань, правившим целых тридцать шесть лет, до самого свержения династии в 1368 г.

Выживание Шунь-ди на троне в первые годы можно отчасти объяснить его умением угодить правильным людям. Несмотря на подозрения, окружавшие его происхождение, подросток получил приставшее принцу блестящее китайское образование. После же восшествия на престол его мягкий характер, готовность следовать советам и умение подчиняться учителям и военным советникам сделали его любимцем окружения, людей, располагавших влиянием. В обучение принцев традиционно входило рисование, считали его и талантливым каллиграфом — мальчик частенько дарил свои надписи сановникам, а те с восторгом их принимали [Weidner, 1982, p. 206]. Как писал один придворный, «расположение его было мягкое и милостивое; он приуготовил для себя величественное и мирное правление... Он уважал конфуцианство и уделял внимание логике. Он почитал своих старых подданных, относясь к ним милостиво. Время, которое оставалось у него от государственных дел, он посвящал каллиграфии» [Weidner, 1982, p. 28–29].

Первый наставник Шунь-ди, Баян, не любил конфуцианство, поэтому склонный к китайской культуре молодой император был вынужден довольствоваться самообразованием, в котором он усердно совершенствовался на протяжении молодых лет. Бюрократия Шунь-ди, подобно управленческому аппарату его дяди и дедушки, по большей части работала без него. По традиции особые усилия прилагались к сохранению император-

ской библиотеки и ее драгоценной коллекции старинных изображений, составленной и приумноженной родственниками Шунь-ди.

Шунь-ди как патрон искусств

История патронажа искусства можно дает представление о постепенной трансформации монгольских ханов, спускавшихся с лошадиной спины и превращавшихся в императоров китайского толка. Хотя монгольское завоевание и положило конец существованию сунской Императорской академии художеств, монгольское кочевое культурное наследие предполагало уважительное отношение к ремесленникам и мастерам. Став правителями, богдыханы разработали подробную систему классификации и контроля человеческих ресурсов, связанных с искусством. Были созданы канцелярии, заведовавшие живописью и резьбой по дереву для правительственных нужд, а служить туда во множестве определили ведущих китайских художников. Учитывая то, что те же люди служили в императорской библиотеке, выступавшей и как хранилище книг, живописных свитков, надписей и прочих сокровищ, многие традиционные функции придворной живописи — ритуальные, декоративные и мемориальные — благополучно уцелели и при монгольском правлении [Hearn, 1996, p. 270].

В начале правления советники рекомендовали Шунь-ди заново переучесть и каталогизировать «имущество» императора. Сановник Ван Фэн (王逢) замечал: «Все древние библиотеки имели каталоги, а картины были распределены по теме, так, чтобы их можно было надежно хранить и с удобством ими наслаждаться. Я выяснил, что вещи, собранные в библиотеке, являются древними книгами и знаменитыми картинами, передававшимися со времен Цинь или Сун или полученными [в качестве дани] отовсюду, и их немало. Все было с почтением приготовлено для императорского осмотра. Однако начиная со времен Хубилая и до настоящего времени хранилищам недостает достойного каталога. Удивительно ли, что вещи не в порядке? Если мы в первую очередь не возьмем классику, литературные собрания и живопись династий, следовавших одна за другой, и не классифицируем их, как сможем мы выполнить наши задачи и должным образом представить их, когда получим императорские указания?» [Ван Фэн, 1971, цз. 347, л. 71a]. Императорское собрание живописи стало настоящей страстью Шунь-ди по достижении совершеннолетия.

В 1341 г. в ближайшем окружении императора произошло значительное изменение, когда достигший двадцати одного года Шунь-ди установил

более непосредственный контроль над страной. Престарелого Баяна заменил его племянник — Тогто, помогший Шунь-ди распространить при дворе более китае-ориентированный политический климат. Хотя Шунь-ди уже давно не был послушным мальчиком, покорно внимавшим учителям, он все еще прислушивался к их пожеланиям, и одним из первых деяний совершеннолетнего императора в новый период правления *Чжичжэнь* (至正; 1341–1368) стало восстановление Звездного павильона литературы, основанного предшественником, императором Вэньцзуном.

Переименовав Павильон в Сюаньвэнь гэ (宣文閣, «Павильон откровения литературы»), Шунь-ди стал председательствовать на его заседаниях, слушать представления классики такими учеными, как Оуян Сюань (歐陽玄; 1273–1355), практиковаться в каллиграфии и играть на цине — излюбленном конфуцианскими шэньши лютеобразном инструменте [Ван Фэн, 1971, цз. 347, л. 72а]. Другой старый ученый, Цзе Сисы (揭傒斯; 1274–1344), был знатоком императорской коллекции художеств и хранил надписи, выполненные еще по указу Вэньцзуна. В их число входили работы таких мастеров, как Хань Гань (韓幹, ок. 706–783), Ху Цянь (虎鈐), Хань Хуан (韓滉; 723–787) и Цао Ба (丹霸); вдобавок он надписал для императора изображение танского императора Хуйцзуна и четыре безымянных свитка из дворцового собрания. Многие из этих изображений были посвящены особенно важным для монголов предметам, — лошадям, западным степным областям, охоте и религиозным образам; в коллекции был представлен ряд великих ранних мастеров, работавших в рамках этого репертуара [Ван Фэн, 1971, цз. 347, л. 65]. Лошади, полученные с данью, были особо любимы китайской живописью. Несколько лучших изображений этих боевых скакунов принадлежали кисти легендарного художника VIII века Хань Ганя (его картины значились в списке сунского императорского собрания, отошедшего Хубилаю при переносе столицы в 1278 г.). Вот эта-то коллекция и стала особой страстью последнего юаньского императора Шунь-ди.

А тем временем старые придворные по-прежнему считали, что могут наставлять молодого императора в вопросах исполнения им высоких функций: «Император председательствовал [на заседании] Павильона Откровения литературы. Он развернул свиток, выполненный Хуй-цзуном, и все сановники восхваляли его дух. Господин [Баши], однако, выступил вперед и сказал императору: “Хуй-цзун был занят малыми делами и не думал о великих деяниях. Поэтому он потерял страну; отец и сын были взяты в плен. И хотя следы его трудов все еще существуют, разве сто́ят

они того, чтобы [высоко] ценить их?» Ничего не сказав, император быстро приказал отложить свиток в сторону»²³. Речь идет о танском императоре Хуй-цзуне, который был выдающимся художником. Вот в этот-то утонченный мир бесед об искусстве и воспитании монарха и вошел старый царедворец монгольского двора Чжао Юн, сын художника Чжао Мэнфу, тоже выдающийся художник. По прибытии Чжао Юна ко двору Шунь-ди, ученый Чан У написал: «В эру Чжи-юань [1335–1340. — Д. Д.] император лично призвал его ко двору. Вышел пешком [приветствовать его] и даровал ему чин лана Сановника Секретариата [Чжуншу лан — 中書郎].

Все картины несли удовольствие императору,
Заполняя золоченые стойки в зале Белой Яшмы,
Со временем все радовались, восхваляя их,
Водружали их в своих домах, подобно стенам [Silbergeld, 1985, p. 173]²⁴.

Подобно отцу, Чжао Юн прославился изображением предмета, дорогого сердцам и китайцев, и монголов, — лошадей. Лошади вообще имели огромное значение в китайской живописи и литературе, являясь не только метафорой политических талантов ученого, но и отношения правителей к ученым, и более того, предзнаменованием, с помощью которого Небо являло Мандат на правление правителям, которым предстояло прийти к власти, или, напротив, объявляло о своем намерении лишить их трона [Chu-tsing Li, 1968, p. 297].

Лошади из Ферганы и Небесная лошадь Тяньма

Итак, по поверьям, важнейшие знамения государственного уровня — как благие, так и зловещие — часто принимали форму лошади. Посылаемые Небом знамения порой принимали форму существа, описываемого как «конь-дух», или «городской дух-защитник» *чэнхуаншэн* (城隍神; дух стены и [замкового] рва) (См. [Silbergeld, 1985, p. 161]). В ранней китайской истории, нашедшей отражение в песнях и исторических хрониках, восхваляли обретение почти мистических лошадей из Ферганы, «потеющих кровью». Как известно, еще в правление великого ханьского императора У-ди (140–187 гг. до н. э.) в Фергану (на территории

²³ Из эпиграфии Баши, написанной Хуан Цзинем. См. [Хуан Цзинь, 1922, цз. 25, л. 31].

²⁴ Чжао Юн был призван для рисования ко двору в 1341 г. См. также: [Weidner, 1982, p. 192, 239, fn. 17].

нынешнего Узбекистана) отправлялись серьезные военные экспедиции — не только с обычными политическими целями, но и за самым военной добычей. Одним из мотивов походов У-ди считается приобретение превосходных боевых лошадей; помимо этого императором двигало желание обрести «Небесного коня» (天馬; Тяньма), способного доставить его на Небо и тем самым подарить бессмертие [Silbergeld, 1985, p. 162]²⁵. После того как император добыл в Фергане бесценных скакунов, лошадей-знамения больше не искали лишь в фантомах вроде *чэнхуанши*. Теперь уже живые и настоящие лошади выполняли функции посланников Неба, объявляя его благоволение или недовольство [Silbergeld, 1985, p. 163]. Лошади, доставляемые в качестве дани из земель, занимаемых подчиненными народами, считались особым знаком божественного благорасположения.

И наконец, в 1342 г. ко двору Шунь-ди, с его старинным монгольским поклонением лошадям, наложившимся на китайскую традицию ожидания лошади-знамения и то важное значение, которое исторически придавалось лошади-дани, явились посланники с Запада, груженные дарами от Римского Папы Бенедикта XII (на папском престоле в 1334–1342 гг.). Они-то и привезли с собой поразительно удачный подарок — великолепного вороного скакуна с белыми бабками и целым созвездием пятен на корпусе. Картину, зафиксировавшую явление коня, в том же году написал юаньский художник Чжоу Лан (周朗), и вне Китая ее очень долго считали утерянной, потому что из императорских инвентарных списков она исчезла еще в XIX в. Однако в конце прошлого века изображение Небесного коня (пусть в минской копии) было заново открыто в Пекине после шестилетнего поиска и содержится ныне в музее императорского дворца Гугун [Zhou Lang, 2021].

Прибытие коня вызвало фурор. Мариньоли докладывал, что император приветствовал представление лошади торжествующе: «...увидев боевого скакуна, подарки папы и запечатанное письмо... и нас также, [император] возрадовался радостью весьма великою, расценив это все как очень хорошее, поистине наилучшее [событие], и чествовал нас очень высоко...» [Moule, 1930, p. 257]. Торжество Шунь-ди, безусловно, объяснялось упомянутыми выше соображениями, политические и исторические нюансы

²⁵ Шефер замечает: «Вера в лошадей-драконов Запада восходит ко второму веку до нашей эры, когда ханьский У-ди, озабоченный поисками собственной божественности и бессмертия... жаждал получить упряжку неземных скакунов, способных вознести его на небо» [Schafer, 1963, p. 59].

которых никак не могли быть ясны западным посланникам. Для Шунь-ди вороной вписывался в длинную череду даннических лошадей, несущих счастье, — в старинную традицию обретения подобных «лошадей десяти тысяч ли», преподносимых императорам представителями подчиненных народов²⁶. Великолепный вороной был отсылкой к ферганскими скакунами, добытыми У-ди, и это подтверждается реакцией Шунь-ди: он немедленно заказал изображение лошади²⁷, которое старый ученый и сановник Цзе Сисы должен был дополнить одой. Упомянувшийся выше Оуян Сюань оставил такую запись на этот счет:

«Ода Небесному коню с предисловием. [19 августа 1342 г.], когда император восседал на троне в зале Цыжэнь, царство Фулан преподнесло сверхъестественную лошадь... Был издан указ... Чжоу Лану исполнить ее похожее изображение... [Мне, Цзе Сисы было приказано] сочинить оду об этом. Я вообразил, что ханьский [император] У-ди послал двести тысяч солдат и с трудом добыл в Фергане нескольких лошадей; но ныне Небесная Лошадь прибыла [так, что] ни один солдат не двинулся с места. Все это было достигнуто благодаря просвещению [исходящему] от культурного правления императора. Будучи лишь слабым одром, осмелюсь ли я не склонить голову, не положить голову на землю и не предложить оду? Слова ее таковы:

Сын Неба милостив и мудр, все царства обращаются к нему.

Небесная лошадь явилась с Запада.

Черные тучи одевают [ее] тело, у нее два яшмовых копыта,

Ростом она больше пяти чи, в длину же — дважды столько,

²⁶ См., например, знаменитую работу Джузеппе Кастильоне (Лан Шинина) «Казахи, приносящие дань лошадьми императору Цяньлуна» в: [Дубровская, 2018, с. 15].

²⁷ В последний раз письменное упоминание об этом изображении европейцем было сделано в конце XVIII в., когда французский иезуит Антуан Гобэл (Antoine Gaubil; 1689–1759) видел его в императорской коллекции в Пекине и узнал картину. Последнее упоминание работы в составе той же коллекции относится к инвентарной записке 1812 г., из-за чего знаменитые исследователи Поль Пельо и Артур Моул заключили, что она погибла в пожаре в императорских палатах в 1862 г. Моул пытался повторно, но безуспешно обнаружить изображение в 1920 г.; тогда он решил, что картина действительно погибла. И лишь в 1972 г. Герберт Франке написал о Небесной Лошади и попытался найти ее, на этот раз на Тайване. И вновь директор музея ответил, что в его коллекции такого экспоната нет. Картину отыскала историк из Университета Мичигана Айрин Леунг, обнаружившая работу Чжоу Лана в Пекине в мае 1998 г. То была минская копия юаньского оригинала, но на ней, без сомнения, был изображен конь, привезенный Мариньоли и описанный и самим францисканцем, и китайскими источниками. См.: [Arnold, 1999, p. 180].

На семи пересечениях моря-океана тело, кажется, летит,
 Море было, как свиток, облака и гром следовали,
 Когда слава Сына Неба сияла на троне в зале Сыжэнь
 Внезапно явился западный ветер, небесная лошадь появилась,
 С головой дракона, с грудью феникса, с глазами, мечущими молнии,
 Не потребовались двадцать мириад солдат династии Хань,
 Когда существует добродетель, все приходит само,
 Четыре моря стремятся к этому,
 Когда небесная лошадь пришла, благополучие распространилось
 И было долговременным,
 Годы Сына Неба благожелательны,
 Все народы очищены
 Мое сочинение завершено, все народы могут слушать [Юань-ши, 1978,
 цз. 81, л. 6, 7]²⁸.

Ответное письмо Шунь-ди папе, без сомнения, сочиненное при посредстве и под влиянием его христианской охраны, состоявшей из алан, вызвало значительный резонанс — значительно превосходящий тот, на который мог рассчитывать император. Аланы в те времена все еще составляли стеновой хребет монгольской гвардии. Первый подписант письма папе по имени Фодим Иовенс, был главой всех алан и возглавлял Военный Приказ, и сам этот факт предлагает ключ к истинной причине императорского посольства на Запад. В отправке ответной миссии было повинно не столько желание Шунь-ди восстановить отношения с Европой или заинтересованность в приобретении несущих благие перемены лошадей, сколько желание угодить военачальникам, на которых зиждилась безопасность государства и самого императора [Rachewiltz, 1971, p. 189]. Принимая при дворе западных послов, Шунь-ди не только задобрил своих военачальников и охранников-христиан, но и приобрел неожиданные выгоды от политических последствий подарка, доставленного Мариньоли и воспринятого как дань.

²⁸ Обнаруженная недавно копия свитка отличается от описания в «Юань-ши» важной деталью: в династийной истории лошадь описана полностью вороной, на копии же ясно видно, что на спине и боках вороного скакуна имеются неправильные белые пятна, таким образом приблизившие изображение к поэтическому описанию («Темные тучи окутывают тело»). Черная надпись внизу слева гласит «Чжоу Лан, приближенный...», имеется несколько квадратных печатей, важная из которых — квадратная императорская печать императора Цяньлуна. См.: [Arnold, 1999, p. 180].

Восприятие подарка Мариньоли: вороной конь блед

В свою очередь Мариньоли и помыслить не мог, что преподнесение великолепного животного китайскому императору было воспринято при дворе последнего как признание папой сюзеренитета Шунь-ди над всем Западом. Рассказ доброго францисканца о чудесном приеме миссии передает совершенно иную интерпретацию события: «...[император]... возрадовался радостью весьма великою, расценив это все как очень хорошее, поистине наилучшее, и чувствовал нас очень высоко...». Оборот «возрадовался радостью весьма великою» говорит о многом, демонстрируя чисто францисканскую трактовку события. Мариньоли цитировал Евангелие от Матфея 2:10²⁹, сделав парафраз эпизода, где три царя «возрадовались радостью весьма великою» [*gavisi sunt gaudio magno valde*], когда впервые увидели звезду, что должна была привести их к младенцу Христу. Фраза, использованная в этом контексте, вероятно, означает, что Мариньоли описывает радость императора в тех же терминах, что были использованы в Библии для следовавших за звездой волхвов, направлявшей их в Вифлеем. Из этой аллюзии с легкостью можно вывести то особое значение, которое придавал папский легат своей миссии. Герберт Франке также считает этот пассаж аллюзией на приход волхвов [Franke, 1968, p. 36]. Францисканец Мариньоли увидел улыбку радости на лице Шунь-ди и трактовал ее как улыбку потенциального прозелита, не поняв, что то был отблеск политического триумфа. Францисканец продолжал ошибочно интерпретировать и последовавшие тем же вечером события: «...когда меня церемониально нарядили, впереди меня в окружении свечей и благовоний несли прекрасный крест, распевая “Во единого Бога верую”, мы вошли в покои [императора], располагающиеся в великолепном дворце. И когда пение закончилось, я произнес полное благословение, которое он принял со смирением» [Moule, 1930, p. 257]. Однако как бы ни желал этого Мариньоли, подарок вовсе не был увертюрой к обращению в христианство.

Мариньоли прибыл ко двору Шунь-ди вскоре после художника Чжао Юна и хрониста Люй Жэньбэня, в идиллических тонах описавшего прибытие художника в: «первый год эры Чжичжэн [1341], когда мир был спокоен и императорское правление было расслабленным, когда все части земли были почтительны и чисты. Именно тогда последовал император-

²⁹ Латинский текст можно найти в: [Wyngaert, 1929, p. 528].

ский указ, чтобы Чжунму [Чжао Юн] прибыл в столицу, дабы расписать недавно выстроенные залы отдыха, террасы и павильоны». Далее Люй рассказывает о поездке Чжао с юга: «...проезжая через Вэйян [Янчжоу. — Д. Д.]... он заехал к принцу [Чжэньнани]. Увидев красоту тамошних дворцов и садов, он был рад запечатлеть их на картинах, которые были представлены публике и [кем-то] приобретены» [Liu Renben, 1975, p. 26b–27a].

Как известно, по действием давления, скопившегося внизу, поверхность чудесного тихого озера, нарисованного Чжао Юном и превознесенного Джузеппе Мариньоли, вскоре начала пузыриться и выплескиваться из берегов. Когда в 1348 г. папский эмиссар покинул Пекин, он уезжал из Китая, пронизанного таким социальным напряжением, что в течение двадцати лет ему было суждено ниспровергнуть дом Чингиса и Хубилая и вернуть Китай под ханское правление. Естественные катаклизмы, начавшиеся с середины века, общественный дисбаланс, восстания и хаос стали предвестниками насильственных перемен для Китая.

В середине 1340-х гг. драматически, а затем и катастрофически сократились поставки зерна по Великому Каналу, а ведь они кормили городскую бедноту и большое количество населения севера [Cambridge History of China, 1994, p. 566]. Вдобавок к недостатку продуктов, в 1343 г. на Китай обрушились серьезные природные катаклизмы: Хуанхэ вышла из обычного русла в нижнем течении реки Хуайхэ, и вызвала массовые крупномасштабные разрушения, хозяйничая на затопленной территории в течение нескольких последующих лет. В ретроспективе это можно было расценить как начало конца монгольского правления в южном Китае [Silbergeld, 1985, p. 177]. Монгольские трудовые мобилизации, принуждавшие десятки тысяч работников перестраивать речные дамбы, были настолько непопулярны, что началось крестьянское восстание Красных повязок; именно этому движению предстояло полностью опрокинуть баланс сил на юге страны.

Жизнь бедноты становилась все более невыносимой. Мессианские доктрины, отдаленно напоминавшие вариации на манихейские темы, предсказывали неизбежное явление Будды Майтрейи, которому было суждено появиться в момент, когда мир достигнет самой своей темной, нижней точки, когда люди окажутся в самом отчаянном положении. Миллионы китайцев, обитавших в сельскохозяйственных местностях, по большей части — к северу от Янцзы, были убеждены, что мир китайской династии Юань в середине XIV века опустился до этого надира и, таким образом, ему суждено было вскоре преобразоваться в блаженное золотое

сияние; на земле должен был наступить рай. Сама попытка допустить успех подобной доктрины свидетельствует, что условия жизни в деревне действительно были весьма жесткими [*Cambridge History of China*, 1994, р. 663].

Продолжалась и напряженность с «иностранными элементами», начинавшая вызывать отрицательную реакцию среди относительно зажиточных людей. Обиды, чинимые приезжими священниками, в нашем случае — тибетскими ламами — начинали выплескиваться наружу. Современник писал: «Можно видеть, как эти ламы разъезжают по западным провинциям, возя в кушаках паспорта, написанные золотыми буквами. Они вторгаются в города и, вместо того чтобы останавливаться на постоянных дворах, водворяются в частные дома, откуда выгоняют хозяев — с тем чтобы, пользуясь случаем, насиловать их жен. Не удовлетворенные этим дебоширством, они забирают у людей те небольшие деньги, что у них есть. Надо что-то предпринять, чтобы остановить этих кровопийц, превосходящих по жестокости сборщиков налогов» [Grousset, 1970, р. 299]. Публичные работы «с иностранным акцентом» планировались, но не были завершены: «Построенные в 1354 г. ворота Цзюйюн были изначально воротами-ступой [реликвариум. — Д. Д.] в тибетском стиле... и могли быть одними из четырех запланированных ворот, возведенных для охраны четырех направлений, расходящихся от юаньской столицы — Пекина. Арочный проход покрыт барельефами духов-покровителей четырех направлений... Это чисто тибетские изображения, часть традиции тибетской [буддийской иконографии]...»³⁰.

Противившие большинству китайцев имитация и ассимиляция монгольских традиций, соблюдавшихся во времена, когда династия была сильна, ныне стала подвергаться открытым нападкам со стороны последователей соперничающего претендента на престол — знаменитого будущего первого императора династии Мин Чжу Юаньчжана, а пока — главы повстанцев. Произошел откат в отношении всего, ассоциировавшегося с монголами: «...Ныне [в Китае] есть героические люди, забывшие фамилии своих предков, вместо этого они обратились к презренным животным именам варваров и считают их почетными прозваниями; они заимствуют

³⁰ См. [Weidner, 1982, р. 105] и далее: «Несмотря на то что официальные историографы последующей, китайской Минской династии не вполне заслуженно объясняли падение Юань возмутительным поведением ее последних императоров, погрязших в сексуальной йоге и подверженных тлетворному влиянию лам, некоторые из первых императоров самой Мин, особенно император Юнлэ (1403–1424 гг. правления) были искренними приверженцами тибетского буддизма» Weidner, 1982, р. 107].

титуты Юань, чтобы приумножить свои личные [преимущества]...»³¹ Следуя за восстанием Красных повязок, города, а затем и целые области попадали под власть различных лидеров военных клик или гражданских повстанцев. В 1357 г. повстанцы взяли Ханчжоу. Не будучи в состоянии ничем ответить на кризис, потрясавший город за городом, Шунь-ди все глубже уходил в личный мирок неги и блаженного ничегонеделания и — по некоторым данным — разгула. Его военачальники не могли прийти к единому мнению по поводу поиска путей наружу из углубляющегося кризиса, некоторые героически защищали императора до последнего вздоха, но даже эти преданнейшие люди не смогли спасти династию Юань.

В 1348 г., готовясь покинуть Пекин, Мариньоли мог видеть, как тучи катастрофы собирались над Китаем. Возможно, именно поэтому он и уехал: «...Император позволил мне вернуться к папе... и пожелал, чтобы я или другой кардинал, облеченный полнотой власти, побыстрее вернулся... и он должен принадлежать к ордену миноритов (францисканцев. — Д. Д.), потому что они не знают других священников и думают, что папа тоже принадлежит к ним, каковым был тот папа Джироламо, которые послал им легата, которого татары... почитают как святого — фра Джованни да Монтекорвино из ордена миноритов...» [Moule, 1930, p. 235].

Мариньоли был прав, когда подчеркивал роль францисканцев в формировании хорошего отношения императора к Западу, но просьбе Шунь-ди о присылке новых францисканцев не суждено было исполниться³². Мариньоли покидал страну на грани династического переворота, но он ехал в Европу, стоявшую на пороге социального катаклизма. Ни возвращающемуся монаху, ни кому-либо иному не было известно, что и сама Европа стояла перед лицом испытания, чем-то напоминающего наши коронавирусные времена. С 1346 по 1353 г. Восток и Запад объединила Черная Смерть — чума. Никакой отдельно взятый «небесный» скакун уже не мог никому помочь: через столетие с небольшим самым популярным изображением в Европе станет гравюра Дюрера с четырьмя всадникам Апокалипсиса.

³¹ Голоса против ассимиляции были подняты в 1367 г. новым, исконно-китайским претендентом на трон, когда он отвоёвывал страну у монголов. См.: [Serruys, 1987, p. 148–151].

³² После 1348 г. на просьбу прислать в Китай дополнительные силы францисканцев был дан положительный ответ. Сомнительно, впрочем, что это подкрепление добралось до внутреннего Китая. См.: [Дубровская, 2020, с. 97].

Бенту де Гоиш — человек, нашедший Катай

Фанокл, друг мой, я хочу, чтобы ты поехал в Китай.

Уильям Голдинг. «Чрезвычайный посол»³³

Рассмотрим причины, приведшие к идентификации Китая в Европе как страны, описанной Марко Поло под названием «Катай» (ранее — страны-производительницы шелка, с которой опосредованно торговала еще Римская империя). Базируясь на наблюдениях и записках путешественников и дипломатов, в конце XVI в. иезуиты выдвинули гипотезу о соответствии полумифического Царства пресвитера Иоанна, Катая и Sinae, как называли южный минский Китай европейские путешественники. Задачу разрешил португальский путешественник-иезуит Бенту де Гоиш, под видом армянского купца проделавший опасный многоэтапный путь от Агры до Сучжоу (в памирской части маршрута он стал единственным европейским путешественником за более чем полтысячи лет между экспедицией Марко Поло и исследователями XIX в.). На территории современного Синьцзяна де Гоиш, разговаривая с кашгарцев, возвращавшихся с караваном из Китая на родину, сумел однозначно соотнести Джамбалу (Ханбалык Марко Поло) с Пекином, увидев бумагу с записями иезуитов. Удостоверившись, что гипотеза китайских иезуитов о соответствии Катая Китаю верна, де Гоиш вновь отправился в путь — но не смог продвигаться дальше Сучжоу, где умер от отравления. Окончательный вывод о местоположении и идентификации Китая был сделан уже в Пекине лидером миссии иезуитов Маттео Риччи, соотнесшим сведения де Гоиша и свидетельства китайского иудея Ай Тяня [Дубровская, 2009].

Античная Европа знала о существовании на восточном краю ойкумены Страны серов — страны-производительницы шелка со времен Римской империи. Древние римляне и древние ханьцы не взаимодействовали напрямую, но эстафетные, опосредованные контакты тем не менее существовали. Страна Дацинь (大秦) фигурировала на древних китайских картах³⁴, а Страна серов, сбрасывавших шелк с деревьев, также появляв-

³³ “Phanocles, my dear friend. I want you to go to China.” William Golding. “Envoy Extraordinary”.

³⁴ Самая известная китайская карта мира, включающая страну Дацинь, — «Сыхай Хуа-И цзунту» (四海華夷總圖, 1532) («Полная карта Четырех морей, Китая и [владений] вар-

шаяся еще на древнегреческих картах³⁵, была достигаема человеком античности через эллинизированные Парфянскую (250 г. до н. э. – 227 г. н. э.) и Кушанскую (30–375) империи.

Осмысление Китая как географического и историко-политического пространства выходит на передний план мирового востоковедения (см., например работу [Дмитриев, Кузьмин, 2012], однако в данном случае речь пойдет о традиционном понимании «застенного» собственно Китая в его основных исторически сформировавшихся границах.

Фантазия Нобелевского лауреата по литературе Уильяма Голдинга (William Golding; 1911–1993), отправившего героя повести «Чрезвычайный посол» (*Envoy Extraordinary*; 1971) с опережающими свое время технологическими открытиями (порох, компас, печатный станок, скороварка) из Древнего Рима в Древний Китай, при всей оригинальности замысла представляет, на наш взгляд, отъявленный ориенталистический подход к вопросу, способный порадовать Джозефа Нидэма (Joseph Needham; 1900–1995) с его знаменитой проблемой утраты китайской наукой и техникой первенства ввиду имманентной тоталитарности китайского государства [так называемый «Вопрос Нидэма»; *The Needham Question*]³⁶.

варов») относится уже ко временам правления императора династии Мин Цзяцина (嘉靖; 1521–1567 гг. правления). Ныне в библиотеке Гарвардского университета. См. подробнее: [Ван Юн, 1974, с. 184].

³⁵ Сохранилась ренессансная (1450–1475) реконструкция знаменитой конической проекции Птолемея (ок. 100 – ок. 170) из утерянного трактата «О планисфере», на которой в северо-восточной Азии в районе окончания наземного Шелкового пути обозначены Земля Шелка (Серика; *Serica*) и земля Цинь (*Sinae*), расположенная на юго-востоке морских путей. Карта, приписываемая художнику-иллюминатору рукописей Франческо ди Антонио дель Кьерико (Francesco di Antonio del Chierico; 1433–1484), была переведена с греческого на латынь знатоками греческой культуры Мануэлем (Эммануэлем) Хрисолорасом (Emmanuel Chrysoloras) и Джакомо д’Анджело (Якоб Ангелус; *Jacobus Angelus*; ок. 1360–1411) (См.: [Ptolemy, transl. by Emanuel Chrysoloras and Jacobus Angelus. *Geography with twenty-seven maps. Catalogue of Illuminated Manuscripts. British Library*. URL: <https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=6385> (дата обращения 05.04.2023)]).

³⁶ Вопрос, разделенный Нидэмом на две логические составляющие, звучит так: 1) “Why did modern science, the mathematization of hypotheses about Nature, with all its implications for advanced technology, take its meteoric rise only in the West at the time of Galileo?”, и 2) “[why it] had not developed in Chinese civilization, [which in the previous many centuries] was much more efficient than occidental in applying [natural knowledge to practical needs]?”. (1) Почему современная наука, математизация гипотез о Природе со всеми вытекающими последствиями для передовой техники, обрели свой стремительный взлет только на Западе во времена Галилея? и 2) [почему она] «не получила развития в китайской цивилизации», [которая на протяжении многих предыдущих веков] «была гораздо более эффективна, чем западные, в применении [естественных знаний к практическим нуждам]»? [Needham, 1969, p. 16, 190].

Однако эта умозрительная фантазия находит подтверждение в реальной истории (в части путешествий и обмена товарами как по земле, так и по морю³⁷). По сообщению «Хоу Хань шу» («Книга [об эпохе] Поздней Хань»), первый римский посол прибыл в ханьский Китай в 166 г. от императора «Андуня» (安敦) (либо от Антонина Пия, либо от Марка Аврелия Антонина), царя Дацинь (Рима) [De Crespigny, 2007, p. 600; Yü Ying-shih, 1986, p. 460–461]³⁸.

Сфокусируемся на прецеденте конца XVI – начала XVII в., связанном с деятельностью миссии иезуитов на Востоке и приведшем к первичной идентификации Катая Марко Поло с государством Sinae (минским южным Китаем), как его знали в Европе по сообщениям более поздних путешественников, рассмотрев, какие предпосылки, умозаключения и практические действия — путешествия и экспедиции позволили европейцам идентифицировать страну «Катай», как назвал Китай Марко Поло, и страну Сина (Sinae), как именовали южный (минский) Китай XV–XVI вв. европейские путешественники и, в частности, миссионеры-иезуиты.

Рассмотрим экспедицию португальского иезуита Бенту де Гоиша (Bento de Góis; 1562–1607) — миссионера и путешественника, благодаря самоотверженности и предприимчивости которого удалось поставить финальную точку в дискуссии о расположении Царства пресвитера Иоанна [Дубровская, 2021d], Катая Марко Поло и Китая иезуитов [Дубровская, 2020a, с. 185–186]. Гоиш отправился в Поднебесную в 1602 г., после сообщения первой миссии иезуитов в Срединной империи под руководством Маттео Риччи, что Катай и Китай — будто бы одно и то же.

Тюрко-монгольская экспансия времен Тамерлана (1336–1405) закрыла наземный путь в Китай привычными маршрутами Великого шелкового пути, да и сам Китай закрылся, прекратив практически все сношения с внешним миром. Именно поэтому Христофор Колумб (1451–1506), ведо-

³⁷ Эстафетный торговый обмен включал такие товары, как китайский шелк, римские стеклянные изделия и высококачественные ткани. В Китае (Управление Цзяочжи; Яоти (Кочин; Кохинхина); 郡交趾; ныне на территории Вьетнама) были обнаружены римские монеты и медальоны первого и более поздних веков новой эры (с изображением императоров Антонина Пия (138–161 гг. правления) и Максимиана (286–305 гг. правления)) [Qian, 2015].

³⁸ «...Царь этого государства всегда желал вступить в [дипломатические] отношения с Хань, но Аньси (парфяне. — Д. Д.) хотели торговать с ними ханьским шелком и так чинили им препятствия на пути, чтобы они никогда не могли иметь прямых отношений [с Хань]». См.: Сиюй Чжуань (西域傳; Глава о Западном крае). Хоу Хань шу (後漢書). Hou Han Shu. 列傳. 西域傳. 27. Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=77775&reap=gb> (дата обращения 04.04.2023).

мый указаниями Паоло Тосканелли (*Paolo dal Pozzo Toscanelli*; 1397–1482), выдающегося космографа, прекрасно знакомого с «Книгой» Марко Поло (1254–1324), планировал достигнуть стран Востока, воспользовавшись Западным путем через Атлантику. Прибыв на Багамский архипелаг в населенный пункт, позже названный Сан-Сальвадором, Колумб заключил, что оттуда не так далеко до Индии и Китая, куда намеревался доставить миссионеров, *которых так долго дожидались императоры Катая* [Zhang, 1993, p. 179].

Честь, которой по известным причинам не удостоился Колумб, перешла к Васко да Гаме (ок. 1460–1524), в 1498 г. открывшему морской путь в Индию вокруг Африки. После этой логистической революции по открытому пути из Индии в Японию миссионеры не упустили возможности постучаться в закрытые ворота Китая. Первым проповедником, проделавшим этот многотрудный путь, стал иезуит и соратник основателя ордена иезуитов Игнатия Лойолы (1491–1556), будущий святой Франциск Хавьер (Ксаверий; Francis Xavier; Franciscus Xaverius; 1506–1552), признанный великим «апостолом Дальнего Востока».

С относительным успехом возвестив Писание в Индии и Японии, Ксаверий осознал, что важнейшая задача ордена — обращение Китая; именно в борьбе за доступ в Китай он и умер в 1552 г., так и не сумев вступить на землю, об обращении которой так мечтал. Однако Ксаверий предсказал грядущий успех соратникам по ордену, написав Лойоле: «Надеюсь, что китайцы, подобно японцам, стараниями Общества Иисуса оставят идолопоклонство и поклонятся Богу и Иисусу Христу, спасителю всех народов»³⁹.

Прибывший на Гоа в составе португальской армии де Гоиш влился в ряды ордена в 1584 г., но в экспедицию в Катай был направлен почти двадцатью годами позже, после того как миссия Риччи в Китае сообщила в Гоа, что Катай и Китай — будто бы одно и то же государство, но христиан в нем нет [Trigault, 1953, p. 501].

Повлиял на гипотезу иезуитов и посетивший двор Тамерлана испанский гранд, путешественник и дипломат Руй Гонсалес де Клавихо (*Ruy González de Clavijo*; ум. в 1412 г.), в 1403–1404 гг. — посол Генриха III Кастильского к Тимуру [González de Clavijo, 1999] (Клавихо сопровождали в путешествии посол самого Тимура Махаммед аль-Кази и доминиканец Альфонсо Паес де Санта-Мария (*Alfonso Páez de Santa María*) [González de Clavijo, 2009]).

³⁹ Цит. по: [Yule, 1866, p. 534–535].

Встречное движение шло и из минского Китая, в ту эпоху проявлявшего живой интерес как к соседям, так и к дальним странам: современник адмирала Чжэн Хэ (鄭和; 1371–1433/35) [Дубровская, 2022с] дипломат Чэнь Чэн (陳誠; он же Цзы Лу (子魯), или Чжушань (竹山); 1365–1457) в 1396 г. отправился в район Кайдамской котловины (柴達木盆地; Чайдаму пэнди) в северной части нынешней китайской провинции Цинхай для разрешения вопросов обороноспособности границ [Millward, 2007, p. 86]. Этот выдающийся ученый, в 1406–1411 гг. служитель императорской библиотеки Вэньюаньгэ (文淵閣; павильон Вэньюань) в Запретном городе в Пекине и редактор «Энциклопедии («Великого канона») [императора] Юнлэ» 1403–1408 гг. (永樂大典; Юнлэ дадянь) [Го Байгун, 1937] посетил Самарканд несколькими годами позже де Клавихо: в 1414, 1416 и 1420 гг. он возглавлял минские посольства ко двору Тимуридов [Tsai, 2002, p. 162], внеся своими трудами и деятельностью важную лепту в идентификацию минского Китая и Катая Марко Поло, составив, в частности, «Записки о варварских странах Западного края» (西域番国志; Сиюй фаньго чжи) [Чэнь Чэн, 2000]⁴⁰.

Тем временем иезуиты, служившие при могольском дворе в Индии, узнали от купцов, что до Катая можно добраться через Кашгар, и что христиан там наоборот много, что в свое время и навело Ксаверия на мысль о том, что Катай — это царство Пресвитера Иоанна, а не минский Китай иезуитов [Wood, 2002, p. 137]. Пожелав прояснить загадку, руководство ордена снарядило де Гоиша в экспедицию, выбрав его на эту роль за мужество, рассудительность и знакомство с языком (он бегло говорил на фарси) и традициями региона [*China in the 16th Century*, p. 449–500]. План одобрил сам Акбар (1556–1605), снабдивший Гоиша письмами и финансами для безопасного путешествия по Могольской империи [Bishop, 1998, p. 251].

Путешественник отправился из Агры в Лахор, а в феврале 1603 г. отбыл оттуда с ежегодным караваном в столицу Кашгарии — Яркенд. Гоиш выдавал себя за армянского купца с неочевидным именем Абдулла Исай (Abdullah Isái) [Goodrich, 1976, p. 472–473; Bernard, 1934, p. 134]. Сопровождали иезуита два грека: священник Лео Гримано (Leo Grimano) и купец Деметриос (Demetrios). Отказавшись от четырех слуг, выделенных ему в Агре, Гоиш нанял в Лахоре настоящего местного армянина с очередным неочевидным именем — Исаак; этот Исаак сопровождал его до самой

⁴⁰ О достижениях Чэнь Чэна см. подробнее: [Hecker, 1993; Rossabi, 1983; Rossabi, 1976].

смерти и довел путешествие до завершения, добравшись до китайской столицы [*China in the 16th Century*, 1953, p. 501; Yule, 1866, p. 553]. Пройдя через Пешавар, караван достиг Кабула, где путешественники провели несколько месяцев, а Гоиш познакомился с сестрой правителя Кашгарии и матерью правителя Хотана Агаханум (Agahanem), возвращавшейся на родину из Мекки и значительно поиздержавшейся [Wessel, 1992, p. 1–42]. Иезуиты одолжили ей денег, а Агаханум позже вернула долг хорошим нефритом, традиционно весьма востребованным при пекинском дворе [*The Report of a Mahometan Merchant...* 1625, p. 222].

Из Кабула путники отправились на север и пересекли Гиндукуш. В горах группа вынужденно провела неделю, в течение которой, по сообщению одного из спутников Гоиша, «многие замерзли насмерть, а некоторые погибли в результате схода лавины» (цит. по: [Hattaway, 2022, p. 32]). Покинув владения моголов, путешественники вступили на территории, входившие в юрисдикцию хана Самарканда, Ферганы и Бухары, и задержались в северном Афганистане, где представители некоего светловолосого народа Кальча [Galchas, 1911] (Гоиш сравнивает их по фенотипу с бельгийцами) подняли восстание против бухарских правителей. Преодолев земли повстанцев с минимальными потерями, караван продолжил путь на восток, по полным опасностей дорогам через Памир [Wessels, 1992, p. 19].

Путешественники достигли столицы Кашгарии Яркенда («Хиарчана») в ноябре 1603 г., где Гоиш со спутниками провел год, ожидая каравана в Китай. Раз в несколько лет местные купцы имели право пересечь границу и ввезти в столицу Китая нефрит под эгидой принесения минскому императору «дани» от центральноазиатских правителей [Wood, 2002, p. 307]. Император забирал лучшие камни себе, щедро вознаграждал кашгарцев, а оставшийся товар разрешалось продавать пекинским купцам [Tsai, 2002, p. 225].

В надежде ускорить решение задачи, иезуит подарил правителю Кашгарии механические часы, производшие на того огромное впечатление, и в благодарность за дар получил документ, дающий право на проход в восточную часть «Королевства Цилис (Киалис)» [*China in the 16th Century*, 1953, p. 511; Yule, 1866, p. 574], где «Цилис» (Cialis) скорее всего представляет собой транслитерированный Маттео Риччи топоним с тюркским названием «Чалыш» (Çalış) [Goodrich, Fang, 1976, p. 471].

В ноябре 1604 г. груженный нефритом «даннический» караван покинул Яркенд и пересек «пустыню каракатаев», или «Черную землю катайцев»

(Такламакан), названную так, как писал Гоиш, в честь «катайцев, живших здесь долгое время» [China in the 16th Century, 1953, p. 510]. Следующая крупная остановка случилась в упомянутом небольшом, но хорошо укрепленном городе Циалисе, где путешественники провели три месяца [Yule, 1866, p. 547].

Именно в Циалисе Гоиш встретился с караваном, возвращавшимся из Пекина в Кашгарию. Возвращавшиеся кашгарцы рассказали Гоишу о новых иноземцах в Китае — европейцах и даже показали обрывок бумаги, на котором было что-то написано по-португальски, видимо, выроненный кем-то из иезуитов и подобранный ими как сувенир. Гоиш был вне себя от радости — теперь он был совершенно уверен в том, что иезуиты правильно идентифицировали Китай Марко Поло с Китаем, а Ханбалык с Пекином [China in the 16th Century, 1953, p. 515; Yule, 1866, p. 583].

Миновав Турфан и Хами, караван Гоиша достиг китайской границы в Цзяюйгуане (嘉峪关市) и вскоре получил разрешение пересечь Великую китайскую стену и направиться в Сучжоу (ныне центр города Цзюйцюань). Прошло три года, и за спиной путешественников остались шесть с половиной тысяч километров сложнейшего пути: у них было 13 лошадей, пятеро слуг, два выкупленных из рабства мальчика и груз нефрита [China in the 16th Century, 1953, p. 516; Yule, 1866, p. 584].

Однако удача изменила экспедиции. В минском Китае существовали строгие ограничения на допуск иностранцев: для получения разрешения на въезд требовалось многомесячное рассмотрение прошения о въезде в страну, даже когда речь шла о купцах-«послах» из Центральной Азии. Тем временем находившиеся в заключении в приграничном городе до определения их судьбы Гоиш и Исаак вынуждены были постепенно распродавать имущество по искусственно завышенным ценам [Wessels, 1992, p. 312]. Гоиш написал и передал пекинским иезуитам письмо, прося вызволить его из Сучжоу, но точного адреса коллег в Пекине у него не было и письмо пропало. Со своей стороны пекинские иезуиты, зная об экспедиции Гоиша от европейского начальства, пытались навести о нем справки, но не смогли ничего выяснить, потому что не знали его «армянского» имени и спрашивали не тех людей [China in the 16th Century, 1953, p. 516; Yule, 1866, p. 584].

Второе письмо Гоиша, посланной в районе Пасхи 1606 г., все-таки добралось до Пекина в ноябре. Несмотря на холодную погоду, Риччи немедленно отрядил иезуита Джованни Фернандеса (Giovanni Fernandes, китайское имя Чжун Минли; 鍾鳴禮 [Po-Chia Hsia, 2012, p. 280]) спасти

коллегу [Yule, 1866, p. 586]. Преодолев массу неурядиц, Фернандес добрался до Сучжоу в конце марта 1607 г. и нашел там Гоиша — больного и практически на смертном одре. Риччи пишет, что причиной болезни могло стать отравление [Cronin, 2003, p. 178]. О отважный путешественник умер 11 апреля, через 11 дней после прибытия Фернандеса, и оставшиеся члены каравана, в соответствии с существующей «дьявольской традицией» разделили его имущество между собой [Yule, 1866, p. 589–590].

Фернандесу и Исааку потребовалось несколько месяцев, чтобы отсудить хоть какую-то часть имущества Гоиша и его бумаги у входивших в караван торговцев. К сожалению, путевой дневник, который тщательно вел Гоиш, был уничтожен входившими в караван «сарацинами», по причине того, что в нем были записаны их долги [Yule, 1866, p. 591]. История португальского иезуита известна нам, в основном, по сообщениям Маттео Риччи [Trigault, 1953].

Фернандес и Исаак похоронили Гоиша по христианскому обычаю и вернулись в Пекин. Исаак отчитался перед Риччи и вернулся в Индию через Макао и Сингапурский пролив, встретив по дороге массу новых приключений [*China in the Sixteenth Century*, 1953, p. 239].

Маттео Риччи, однако же, получил дополнительное подтверждение гипотезы о тождественности Катая и Китая, когда встретился с кай-фынским иудеем Ай Тянем, предоставившем итальянскому миссионеру свидетельства о присутствии восточных христиан еще в танском Китае, что позволило Риччи написать слова, разрешившие одну из величайших загадок, связанных с Востоком: «Из этого мы можем понять, что ныне нет совершенно никакого сомнения в том, что Китай — это Катай венецианца Марко Поло, и то, что он (Ай Тянь. — Д. Д.) говорит, совершенно верно: в Катае есть христиане, ибо в их дни их должно было быть много» [*China in the 16th Century*, 1953, p. 240].

Таким образом встречное движение миссионеров из Индии и Китая позволило соотнести Китай с Катаем и идентифицировать Срединную империю, развенчав миф о стране Пресвитера Иоанна и включив Поднебесную в реальную карту мира.



Глава 3

Попытки расшифровки и понимания

Афанасий Кирхер разъясняет Китай в «Китае разъясненном»

Ну, конечно, все это для вас китайская грамота, и я не буду больше вам надоедать.

Джек Лондон

Обратимся к надолго забытому компилятивному труду немецкого иезуита-энциклопедиста XVII в. Афанасия Кирхера «Китай разъясненный...», приобретшему особую актуальность с начала XXI в. не только в контексте истории европейской синологии, но и в историческом, имагологическом и философско-миссиологическом контексте. Публикация ставит цель встроить этот до сих пор малоизвестный и недооцененный труд немецкого эрудита и «последнего человека Возрождения, который знал все» в несколько линий последовательной передачи информации — от проповедников-практиков, собиравших фактологический материал и проводивших его первоначальную систематизацию непосредственно в Срединной империи к создателю «Энциклопедии Китая», как зачастую называют труд Кирхера, и далее от автора «Китае разъясненного» к последующим философам эпохи Просвещения и первым истинным европейским синологам. В статье приведено краткое описание и история

создания «Энциклопедии Китая», определены иезуиты-информанты и коллеги ученого (в том числе китайские), данными которых пользовался Кирхер при составлении труда. Автор приходит к выводу, что долгое время предъявлявшиеся Кирхеру историей науки претензии в фактических ошибках, в распространении мифологизированных сведений и в конструировании ложных гипотез (как, например, о генезисе и структуре китайской иероглифической письменности, происхождение которой Кирхер выводил из египетской иероглифики) не вполне справедливы, т. к. немецкий ученый добросовестно отработал очерченное им для книги информационное поле, а его ошибки во многом послужили гарантией того, что их не совершали шедшие по его следам ученые.

В течение двухсот лет со времени издания в 1667 году книга ученого иезуита Афанасия Кирхера “*China Illustrata...*” представляла собой единственный и важнейший источник для понимания Китая и его ближайших соседей в Европе, после чего была практически забыта. С учетом закономерно возросшего интереса к истории Китаеведения имеет смысл попытаться вписать труд Кирхера в развитие европейской синологии и определить его роль в развитии имагологии Китая в Европе.

Говоря о первопроходческой работе Кирхера, надо принять во внимание тот факт, что мы имеем дело со своего рода эпохой первоначального накопления научного капитала, когда ученый мог выбрать для занятий относительно неисследованную область знания и заполнять этот чистый лист в соответствии с доступными сведениями, смело выдвигая гипотезы, составляя классификации, выдвигая предположения и т. д. От «энциклопедии Китая» Афанасия Кирхера прослеживается достаточно прямая дорога к энциклопедии Дидро и Д’Аламбера.

С конца XVI в. в Срединной империи плодотворно работали представители миссии иезуитов — ордена, к которому принадлежал и сам Кирхер, создавшие и переславшие в Европу грандиозный корпус трудов, описывающих и анализирующих различные стороны культуры, истории, духовного наследия и истории Китая. С учетом данных этих работ, базирующихся на реальном экспедиционном материале, романтизирующий Китай и претендовавший на энциклопедичность компендиум Кирхера “*China Illustrata...*”, написанный в отрыве от описываемой страны, на первый взгляд вряд ли может показаться действительно значительным вкладом в становление зарождавшейся синологии, однако вклад, внесенный этой уникальной работой знаменитого универсала и полимата в имагологию Китая, неоспорим.

Кирхер был не одинок в стремлении обобщить и проанализировать китайский материал. Пожалуй, можно даже вывести его положение в околосоинологических кругах в отдельную графу: иезуиты «на местах» представляли собой передовой отряд практических китаеведов (что не мешало им синтезировать свои наблюдения), тогда как Вольтер, Даламбер, Монтескье и другие философы и писатели европейского Просвещения, о которых автор статьи неоднократно писала в схожем контексте [Дубровская, 2018b; Дубровская, 2020a], использовали сведения о Китае как идеализированный и абстрагированный иллюстративный материал, полезный в их философско-политической риторике. Афанасий Кирхер не принадлежал ни к первым, ни ко вторым. Не владея китайским языком (в отличие от таких классиков китайской миссии иезуитов, как Алессандро Валиньяно, Маттео Риччи, Мартино Мартини, Джузеппе Кастильоне и другие), Кирхер интересовался Китаем в той же степени, в которой интересовался Древним Египтом, доколумбовой Америкой и другими важнейшими мировыми цивилизациями [Дубровская, 2019g].

Рассмотрим основные положения, связанные с уникальной работой ученого, чтобы попытаться встроить ее в развитие европейской синологии и определить роль книги в развитие имагологии Китая.

«Человек, который знал все», или Возрождение последнего Человека Возрождения

Афанасий Кирхер (Athanasius Kircher; 1602–1680), последний «человек Возрождения», полимат, иезуит, энциклопедист и универсальный человек, по меткому определению Дэвида Штольценберга, владевший «искусством знания» [Stolzenberg, 2001], настоящая звезда среди европейских ученых XVII в., превзойденный лишь Рене Декартом, первопроходец-музеолог, физик, минералог и египтолог-самоучка искренне интересовался Китаем (см., например [Godwin, 1979, p. 51; Godwin, 2009, p. 7]). Для последнего существовали все необходимые предпосылки: с начала XVII в. при императорском дворе в Пекине успешно работала преодолевшая все препятствия миссия Ордена Иисуса, исправно снабжавшая Римскую курию отчетами о проделанной работе и описаниями Срединного государства [Дубровская, 2001]. Кирхер более сорока лет преподавал в основанном Игнатием Лойолой в 1551 г. Римском коллегииуме и имел непосредственный доступ как к материалам, поступавшим из Китайской миссии, так и

к устным свидетельствам редких путешественников, возвращавшихся из Восточной Азии [Szczeniak, 1952].

Уроженец города Гайза в Буконии (ныне в Тюрингии), Кирхер в 1618 г. окончил Иезуитский колледж в Фульде и вступил в Общество Иисуса. Первоначальной страстью будущего энциклопедиста стала вулканология и минералогия, но не меньший интерес вызывали у него и языки (так, заручившись помощью местного раввина, он выучил иврит) [Godwin, 1979, р. 37–50]. Спасаясь от наступления сил протестантов (шла Тридцатилетняя война), католик Кирхер бежал из Падерборна в Вестфалии, где изучал философию и теологию, в Кобленц и Хайлигенштадт, где он уже преподавал математику, иврит и сирийское письмо (на пути в Кобленц он чуть не угодил на виселицу, будучи преследуем все теми же реформаторами) [Hsia, 2004]. Тем не менее судьба хранила молодого ученого, кажется, интересовавшегося механикой и фейерверками не меньше, чем вулканами. 1628 год застаёт его в Университете Вюрцбурга, где в дополнение к языкам он преподаёт этику и математику; в это же время Кирхер начинает увлекаться древнеегипетской письменностью [Томсинов, 2004, с. 114–115].

Уже через год двадцатипятилетний учёный вводит в сферу своих многогранных интересов Китай. Опубликовав свой первый труд “*Ars Magnesia*”, посвящённый феноменам, связанным с магнетизмом⁴¹, Кирхер переезжает в папский Университет Авиньона, а в 1633 г., будучи призван императором Священной Римской империи в Вену, готовится унаследовать при габсбургском дворе пост Иоганна Кеплера [Стрельцов, 2013]. Однако запутанные дороги Тридцатилетней войны, интриги недоброжелателей и превратности морских путешествий приводят его в Рим, где Кирхер до самой смерти останется трудиться в Колледжо Романо (Римский коллегиум): с 1643 г. он преподаёт там математику, физику и восточные языки, изучает малярию и чуму, собирает старинные артефакты и наряду с механическими изобретениями собственного производства выставляет их в музее, носящем его же имя (Кирхерианум; *Museum Kircherianum*) [Эко, 2018].

⁴¹ Интересно, что Кирхер считал дружбу модификацией некоего магнетизма, объединявшего людей всего мира посредством таинственной взаимной симпатии. Подобный взгляд определённым образом пересекается с идеями Маттео Риччи о дружбе, рассмотренными автором в [Дубровская, 2020, Дубровская, 2023а] и демонстрирующими отношение иезуитов к естественности и важности человеческих контактов, что гармонично перекликается со значением, придаваемым китайской культурой *гуаньси* (关系) — полезным и доверительным связям.

Еще в 1629 г. Кирхер выразил желание поехать миссионером на Дальний Восток, но, как мы уже показали, судьба распорядилась иначе, и он остался в Риме [Athanasius Kircher... 2004, p. 7]. Это не помешало пытливому ученому через значительное время (в 1667 г.) все-таки опубликовать трактат, по моде того времени носивший длинное латинское название⁴², но оставшийся в истории синологии и европейской философии просто как *China illustrata* («Китай разъясненный»).

Интерес к работе Кирхера возрождается в середине XX века [Szczensniak, 1952], в 1986 г. был сделан первый полный перевод книги с латинского на английский язык [*China illustrata by Athanasius Kircher...*], а с начала XXI века фигура и наследие Кирхера в контексте изучения Китая переживают возрождение и подъем [Иогансон, 2016; Реш, 2014; Стрельцов, 2013; Эко, 2018; Chan, 2001; Stolzenberg, 2001], во многом инициированные международной группой ученых под руководством Полы Финдлен (Paula Findlen), выпустивших в 2004 году сборник «Афанасий Кирхер. Последний человек, который знал все» [Findlen, 2004; Hsia, 2004; Molina, 2004].

Разъясненный Китай

С высоты накопленного наукой синологического опыта представляется, что работу Кирхера, способную похвастаться поистине энциклопедическим охватом тем и предметов (труд зачастую так и называют — «Энциклопедия Китая»), отличает крайне неравномерная достоверность приведенных фактов. Так, несмотря на то что картографическая составляющая компендиума находилась на весьма высоком уровне, это не мешало присутствию на картах мест обитания драконов и включению в предметы авторского интереса других мифических сюжетов вроде «летающих кошек Кашгара» [China Illustrata, 2022].

Автор не ставил перед работой задачу превзойти жанр добросовестной компиляции: при составлении энциклопедии Кирхер честно пользовался работами коллег-иезуитов, служивших в Китае, в особенности, трудами польского миссионера Михала Бойма (Michał Piotr Boym; 卜弥格,

⁴² “China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis naturae & artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata, auspiciis Leopoldi primi, Roman. Imper. Semper augusti Munificentissimi Mecaenatis” («Памятники Китая, как священные, так и мирские, и к ним различные зрелища, как природы, так и искусства, и о прочих достопамятных вещах разъясняющее рассуждение, под покровительством Леопольда Первого, римского вечно августейшего императора, щедрейшего Мецената»).

Бу Мигэ; 1612/14–1659) и итальянца Мартино Мартини (Martino Martini; 衛匡國; Вэй Куанго; 1614–1661). Во введении он также высоко оценивает помощь и знания миссионеров Иоганна Грюбера (*Johannes Gruber*; 1623–1680) из Линца, Генриха Рота (*Heinrich Roth*; 1620–1668), китайского иезуита Андреаса Дон Сина (沈安德; Шэнь Аньдэ) и индийца по имени Иосиф, сопровождавшего Рота в обратном путешествии в Европу [*China Illustrata*, 2022]. При написании работы не оказались обойдены вниманием авторитетные издания, вышедшие на тот момент: изданные Никола Триго (*Nicolas Trigault*; 1577–1628; 金尼閣; Цзинь Нигэ) «Записки...» Маттео Риччи (*Matteo Ricci*; 1552–1610; 利瑪竇; Ли Мадоу)⁴³, труд Альваро Семедо (*Álvaro de Semedo*; 曾德昭; Цзэн Дэчжао) «История великой и прославленной китайской монархии...»⁴⁴, и даже записки о Японии и Тонкине Джованни Филиппо де Марини (*Giovanni Filippo de Marini*; 1608–?), изданные в четырех томах по-итальянски в Риме в 1662 г. [Marini, 1663] и по-французски в Париже в 1665 г.⁴⁵. Несколько «полевых исследователей», работавших в Азии, получив сведения о создании Кирхером «энциклопедии Китая», специально отсылали ему свои заметки (как, например, трудившийся в Иране французский проповедник Эме Шезо (*Aimé Chezard*; 1604–1664)) [Chan, 2001, p. 102]. В описанный период более практически ориентированные и профессиональные работы иезуитов-китаистов с малой вероятностью могли преодолеть границы цензуры ордена и выйти из архивных хранилищ чтобы дойти до широкой публики, трактат же Кирхера изначально предполагался как более популярное чтение, лишенное разведывательной информации «для служебного пользования», был доступен и читабелен.

China Illustrata ставила перед собой достаточно актуальную для европейской науки и образованных слоев того времени цель: подчеркнуть и обнаружить христианскую составляющую китайской истории —

⁴³ “*De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu...*” («О христианской миссии Общества Иисуса среди китайцев...») — манускрипт, написанный одним из основателей миссии иезуитов в Китае Маттео Риччи, расширенная, комментированная и переведенная на латынь с итальянского языка оригинала помощником и коллегой Николасом Триго и впервые опубликованная в 1615 г. в Аугсбурге (см. [Mungello, 1989]).

⁴⁴ Книга Семедо с пространным названием «История великой и прославленной китайской монархии. В которой точно описаны все отдельные провинции, а также нравы, ученость, законы, милиция, правительство и религия населения. Вместе с торговлей и товарами этой страны» была опубликована в 1655 г. в Лондоне в переводе на английский язык (см. [Semedo, 1655]).

⁴⁵ Книга Марини носила название «О миссиях отцов Общества иезуитов в провинции Японии и особенно в Тонкине, пять книг» [Marini, 1663].

как реальную, так и домысливаемую. Книга впервые сделала достоянием широкой публики раннее присутствие в Поднебесной Церкви Востока («несториан») [Дубровская, 2020d]: Кирхер включил в текст латинский перевод надписи на Несторианской стеле в Сиани, сделанный совместно Боймом и его китайским коллегой Андреем Чжэном (鄭安德勒; Чжэн Аньдэлэ) [Szczensniak, 1952]. Не остановившись на достигнутом, Кирхер одним из первых заявил, что китайцы происходят от сыновей Хама, а Конфуция идентифицировал с Гермесом Трисмегистом (или на худой конец с Моисеем) — ход мысли, весьма плотно смыкающийся с идеями основателей и последователей иезуитского фигуризма [Дубровская, 2020a, с. 188–214].

По принятой в те дни традиции книга предварялась посвящением предполагаемому покровителю (в данном случае — императору Священной Римской империи Леопольду I, правившему в 1657–1705 гг.) — в надежде на возможную будущую поддержку. Леопольд характеризуется как «щедрейший (*munificentissimo*) покровитель», что еще раз подтверждает широту охвата иезуитами европейских патронов.

О потенциале популярности компендиума Кирхера свидетельствует один из ярких примеров раннего интеллектуального пиратства и нарушения копирайта (конечно же, отсутствовавших как понятие в XVII веке): книга была переиздана амстердамским издателем Якобом ван Мейерсом (Jacob van Meurs), опубликовавшим издание официальных амстердамских партнеров Кирхера 1667 г. — Янсониуса ван Весберге (Janssonius van Waesberge) и Элизера Вейерстратена (Elizer Weyerstraten) — и даже заказавшим к тексту новый набор гравюр [China Illustrata, 2022]. Казус, завершившийся крупным иском к Вай Мейерсу и сложными дальнейшими договоренностями по возмещению ущерба, весьма показателен: он в равной мере свидетельствует об интересе широкой публики как к далекому Китаю, так и к столь популярному автору, как Кирхер, опубликовавшему за свою писательскую карьеру 40 работ [Weststeijn, 2012].

Энциклопедия Кирхера состоит из шести частей, в свою очередь разделенных на главы. Расположение и очередность частей и глав ярко свидетельствуют об основной направленности компендиума. Структура книги такова:

1. Объяснение сино-сирийского памятника
2. Различные путешествия, предпринятые в Китай
3. Язычество, пришедшее с Запада, сначала в Персию и Индию, а затем распространившееся в Татарию, Китай и Японию

4. Иллюстрированный Китай с чудесами природы и искусства
5. Архитектура и некоторые механические искусства китайцев
6. О китайской литературе

Автор выносит в начало труда основной эпиграфический памятник христианства в Китае — знаменитую сиро-китайскую билингву — Несторианскую стелу из Сиани (Чанъани), в надписи на которой описано процветания в Танском Китае VIII в. представителей Церкви Востока, обнаруженную китайскими иезуитами четырьмя десятками лет ранее (в 1625 г.), как будто сразу выкладывая основной козырь в своей апологии раннего христианского присутствия в Срединной империи. Будучи знатоком сирийского языка, Кирхер проделал перевод сирийского текста, приведя доводы в пользу подлинности Несторианской стелы, первоначально соотнесенной подделкой китайских иезуитов. Не владевший китайским языком автор пользовался в работе латинским переводом китайской составляющей надписи Микала Бойма [Hsia, 2004, p. 396].

Казалось бы, приводя в следующей части обзор путешествий в Китай, Кирхер будет вынужден отойти от магистральной линии повествования, но, предварив раздел предисловием о первых попытках принести Евангелие на Дальний Восток и сделав неизбежный реверанс в сторону Марко Поло и менее известного армянского путешественника Антона Султаниеци [Мартиросян, 2008], он фокусируется именно на христианских путешественниках в Поднебесную, ведя их отсчет от апостола Фомы.

Во второй части, впрочем, Кирхер делает весьма важные наблюдения как о наиболее интересных европейскому читателю предметах, подмеченных путешественниками на Восток, так и о важнейшем прорыве в знании о Срединной империи — об идентификации Катая Марко Поло с Китаем времен Маттео Риччи (в Главе 3 «О Катае и его истинном местоположении»).

Третья часть полностью посвящена «язычеству» (идолопоклонству). Кирхер останавливается здесь, в основном, на буддизме, называемым им «браманизмом», рассматривая как индийские корни буддизма, так и его распространение на Восток — в «Татарию», Китай, Японию и удивительным образом находя корни учения Будды в «египетских предрассудках» (Глава 4), «переданных браминами в Персию, Индию, Китай, Японию — самое отдаленное царство Востока» [*China illustrata by Athanasius Kircher...*]. В этом разделе значительное внимание уделено Индийскому субконтиненту, в котором автор увидел некий мост между христианским Ближним Востоком и Китаем места занимали и материалы об Индии как

связующем звене между Святой Землей и Китаем [Molina, 2004, p. 366–367], землями, где по легенде проповедовал и встретил мученическую смерть апостол Фома.

Четвертая часть книги посвящена общим сведениям о Китае — его географическому положению, политической системе, городам, традициям и, конечно же, различным чудесам — экзотическим растениям, животным, летающим существам, морским обитателям и — в отдельной главе — различным змеям. Завершается этот раздел описанием камней и минералов Поднебесной. Описание природных явлений в энциклопедии Китая также достаточно ценно для демонстрации авторского подхода: посредством фиксации наблюдений и поимка аналогий Кирхер убедительно показал, что наблюдаемые в Китае природные феномены не уникальны и встречаются повсеместно [Athanasius Kircher... 2004, p. 390–392].

Пятая часть, посвященная архитектуре и «механическим искусствам» китайцев, состоит из одной главы. Более всего автора интересуют здесь мосты и инженерия Срединной империи. В отличие от Маттео Риччи, как известно, мало впечатленного китайской архитектурой ввиду недолговечности основного строительного материала китайских жилищ и храмов — дерева [Дубровская, 2001, с. 148], Кирхер более интересуется крупномасштабными строительными проектами, отмечая такие грандиозные сооружения, как Великий Канал, по которому добирался в Пекин руководитель первой миссии иезуитов в Китае Маттео Риччи с коллегами, и всю сопутствующую подобным проектам инфраструктуру.

Заключительная шестая часть книги посвящена китайской литературе, а вернее — китайской письменности. Кирхер пытается понять природу и происхождение китайской иероглифики и обнаруживает преемственность между древнеегипетской и китайской письменностью и — шире — цивилизациями (см. подробнее, например, в: [Мартынов, Глушкова, 2019; Томсинов, 2004; Эко, 2007]). Это последнее обращение увлеченного Древним Египтом ученого к цивилизации и письменности Нильской долины, своего рода завершение его египтологических исследований.

Кирхер полагал, что китайские иероглифы-идеограммы (концептуальные пиктограммы, обозначающие абстрактные понятия и не передаваемые через изобразительные аналоги) уступают в ценности египетским иероглифам, ибо отражают конкретные идеи, а не исполненные глубокого смысле комплексы идей, тогда как письменность майя и ацтеков (так же не скрывшаяся от взгляда европейского исследователя) представляла собой еще более низкий уровень пиктограмм, обозначавших лишь конкретные

объекты. Умберто Эко заметил, что в этой идее отразился этноцентризм европейцев в отношении китайской и доколумбовских американских цивилизаций: «Китай был представлен не как неизвестный варвар, которого нужно было победить, но как блудный сын, которому следовало вернуться домой к отцу» [Есо, 1998, р. 69]. При всей красоте библейской метафоры, представляется, что подобный взгляд был достаточно быстро преодолен в XVIII в. французскими просветителями, увидевшими в идеализированных представлениях о Китае и его образце для подражания.

Кирхер объединяет в книге как религиозно-мифическую, так и фактическую информацию о флоре, фауне, особенностях ландшафта Китая и не забывая о любопытных разрозненных предметах — о ремеслах, декоративно-прикладном искусстве, Великой китайской стене, чае⁴⁶, женшене и императорских одеждах. Книга сопровождалась многочисленными придирчиво отобранными иллюстрациями, по большей части столь же контаминированными европейской оптикой, как и текст: строго говоря, книгу Кирхера можно счесть одним из провозвестников и открывателей дорог, которыми уже веком позже пошла европейская шинуазри — от длинноногих кирхеровских пагод с неправильными пропорциями опор относительно крыши совсем недалеко до непропорциональных пагод Франсуа Буше.

Будучи ученым-естествоиспытателем, Кирхер особенно высоко оценивал подход коллег-проповедников к проповеди в Китае. Он высоко оценивал деликатность подхода иезуитов к прозелитизации, их упор на поиски общих ценностей, способность к приспособлению и своего рода мимикрии, знание языка, использование технических достижений европейской науки и естественной теологии: ворота в Запретный императорский город в Пекине им открыла не догматика христианства, а изобретения вроде часов, очков и знаменитая карта мира. Кирхер снабдил свою энциклопедию и библиографию работ представителей Общества Иисуса на китайском языке, в которую вошло 340 позиций [*Athanasius Kircher...* 2004, р. 395]. Не будучи в состоянии осуществить свою юношескую мечту и отправиться проповедовать в Китай, Кирхер тем не менее рассматривал свою энциклопедию как своего рода миссионерское предприятие, задуманная в помощь действующим и будущим проповедникам.

⁴⁶ Описание в книге употребления чая считается показательным примером ответственного естествоиспытательского подхода Кирхера к описываемым предметам: автор указывал, что китайские ученые пили чай для достижения эффекта длительного бодрствования и свидетельствовал, что лично убедился в подобном эффекте напитка, употребленного им совместно с коллегами-иезуитами [*Athanasius Kircher...* 2004, р. 93; Findlen, 2004].

Общая значимость труда Афанасия Кирхера

Подводя итоги, можно прийти к заключению, что стоящая особняком в китаеведческом знании энциклопедия Афанасия Кирхера тем не менее вполне успешно выполняет роль передаточного звена между первоначальными накопителями синологического капитала — миссионерами в Китае и кабинетными учеными, будь то европейские «протосинологи» или философы-просветители. Без сомнения, в имагологии Китая компендиум немецкого полимата должен по праву занимать одну из ключевых позиций наряду с «Книгой» Марко Поло, травелогом Рубрука и «Записками» Маттео Риччи (см. подробнее, например, в: [Lach, 1991, p. 39]). С труда Кирхера, впрочем, достаточно скептически встреченного поздними современниками вроде Георга Вильгельма Лейбница, которого именно ошибки Кирхера в трактовке китайской иероглифики побудили заняться китайской ученостью, начинается стабильный поток синологических трудов, к рубежу XIX–XX веков подготовивших почву для профессиональных и фундаментальных исследований Ауреля Стейна и Поля Пеллио (по неслучайному совпадению посвятившего ряд публикаций Несторианскому памятнику).

Безусловно можно обвинить труд Кирхера в целом ряде неточностей, преувеличений, фантазий, неверных гипотез и поспешных выводов, но без проложенных им по синологической целине ошибочных путей не были бы найдены пути верные: так, без его неверных трактовок происхождения китайской письменности не случилось бы работ Лейбница о Китае, подобно тому как без систематизации и эволюционной концепции Жана-Батиста Ламарка не случилось бы эволюционной теории Дарвина. Мир Афанасия Кирхера был миром, на который обрушился поток информации, полученной в результате Великих географических открытий, и для начала эти знания необходимо было собрать физически и приблизительно систематизировать.

Наследие немецкого ученого столь велико и разнообразно, что, подобно казусу с Шекспиром, напрашивается вопрос: «А был ли Кирхер?», ведь «Разъясненный Китай» действительно в определенной степени напоминает коллективную монографию, а ее создатель представляется фигурой, соотносимой по разносторонности и провидческому потенциалу с Леонардо да Винчи.

Афанасий Кирхер никогда не был в Китае, но Кирхер не видел и Вавилонской башни, что не помешало ему создать ее запоминающийся

образ⁴⁷. Работа Кирхера в очередной раз ставит перед историками науки вопрос о ценности дорог, предпринятых в тупик. Однако не стоит слишком строго судить первопроходцев, создававших первые образы неизвестного: если бы они не начинали с общих впечатлений, фантазий и допущений, за ними не пришли бы те, кто, критикуя предшественников, устанавливал истину.

⁴⁷ Интересно объяснение Кирхером невозможности осуществления проекта вавилонской башни — он полагал, что, будучи построенной, башня опрокинула бы земной шар (здесь видится определенная перекличка со знаменитым Архимедовским постулатом о точке опоры).

Имагология Срединного государства

Франция — это Китай Запада.

Георг Вильгельм Лейбниц

Рассказ о вольтеровском восприятии Китая необходимо предварить хотя бы самым кратким напоминанием об этом человеке, именем которого зачастую называют весь просветительский XVIII в. В это время Франсуа-Мари Аруэ (1694–1778), известный миру под литературным псевдонимом Вольтер, безраздельно властвовал над умами прогрессивно настроенной европейской интеллигенции. «Ничто из того, что писал Вольтер, не ускользнуло от нас», — утверждал Жан-Жан Руссо. Тем не менее Вольтер не смог бы занять внимание современников, если бы не говорил о том, что волновало в его время всех.

Обстановка в тогдашней Франции была губительной для нации, каждые три-четыре года наступал голод, страну потрясали хлебные бунты. Крестьяне, разоряясь, бежали из деревень, превращались в нищих-пауперов, зачастую непрочно пристраивались в городах. У короля было десять дворцов, а на их содержание тратилась четвертая часть государственных доходов. В стране насчитывалось четыре тысячи монастырей, 60 000 священнослужителей, столько же церквей, часовен. Духовенство и дворянство владели половиной национальных земель, причем, естественно, половиной лучшей. Третье сословие страны было сковано политическим беспорядком, и абсолютная монархия на глазах устаревала. Вольтер быстрее и острее других почувствовал, что социальные, экономические и политические условия жизни французского общества XVIII в. требовали некой модификации, если не ломки. Вместе с другими философами и писателями Вольтер содействовал идеологической подготовке того революционного взрыва, которые позже успешно расколол Францию на два противоборствующих лагеря. Нести свет знания и разума в массы — такой видели свою миссию просветители и просветительском движении в целом. Просветительство французских философов было особого порядка: они внедряли и пропагандировали политически окрашенные знания. Философия, история, наука и искусства существовали для них, потому что могли способствовать политической активности людей, наносили удары установившемуся неразумному порядку вещей, убеждали современников в необходимости перестроить жизнь на новых началах — на основе добра,

свободы и справедливости. В августе 1754 г. барон Фридрих Мельхиор фон Гримм (Friedrich Melchior, Baron von Grimm; 1723–1807), один из авторов, воспитанных Вольтером, справедливо оценил роль своего учителя в европейском движении просветителей: «Если интерес к философии в наш век более широк среди народа, чем в любой иной век, то этим мы обязаны не нашим Монтескье, Бюффонам, Дидро, Д'Аламберам, сочинениям г-на де Мопертюи, а только г-ну де Вольтеру, который, наполнив философией свои пьесы и все остальные свои произведения, привил публике вкус к философии и научил огромное множество людей понимать ее достоинства и искать ее в сочинениях других авторов». Вот кем был для современников Вольтер, и не удивительно, что любая его мысль и идея подхватывались на лету, становились достоянием огромного множества людей, отпечатывались в их сознании, становились руководством к действию. Интересно то, как использовал кумир прогрессивной французской общественности китайский материал для критики современного ему общества и поучения соотечественников.

Пафос работ Ф.-М.-А. Вольтера, посвященных Китаю, направлен именно на стремление живописать идеальное общество и убедить современников приложить все усилия для подражания ему. Специального труда, посвященного Китаю, у Вольтера нет, однако он отводит китайскому вопросу значительную часть в своей «Философии истории» [Вольтер, 1868b]. Одним из основных пунктов гражданской позиции Вольтера была антиклерикальная деятельность. Главе XVIII в вольтеровской «Философии истории» предшествует материал, посвященный другим народам, однако и в предыдущих главах автор находит возможность подчеркнуть некую завидную гармонию, существовавшую в отношениях церкви и власти в Китае.

В современной философу Франции церковь отождествлялась с душегубительницей свободной мысли, она насаждала невежество, предрассудки, всякого рода суеверия. «Раздавите гадину! Осмейтесь мыслить самостоятельно!» — призывал соотечественников философ, восставая против церковных догматов. С горечью отмечает Вольтер, что «из всех древних государств один Китай не был подчинен жреческому сословию... За этим исключением теократия господствовала почти всегда» [Вольтер, 1868b, с. 53]. Автор очень высоко ставит религиозное устройство китайской империи, с особенным удовольствием подчеркивая независимость императорского двора от духовенства. Вот отрывок из этой главы, представляющий представления Вольтера о религии Китая:

«Их простая и величественная религия была свободной от всяких пред-
рассудков и всякого варварства.... Императоры китайские сами приносили
в жертву Богу Вселенной Шанг-Ти или Тиену — началу вещей — первые
плоды полей, которые засевали собственными руками. Ни государствен-
ные перевороты, ни другие бедствия не могли повлиять на этот обычай,
сохранившийся неприкосновенным в течение сорока веков.

Религию императоров и правительства никогда не позорило шарлатан-
ство, никогда не возмущала вражда духовенства со светскими властями.
Не бывало в ней нелепых нововведений, которые препирались между со-
бой такими же нелепыми доводами и до ножей раздражали бы фанатиков
противоположных партий: и в этом отношении китайцы превзошли все
другие народы.

Конфуций их не придумывал ни новых философских теорий, ни но-
вых обрядов. Он не считался у них боговдохновенным пророком, а был
просто умный сановник, поучавший людей законам, которые существова-
ли издавна. У нас толкуют иногда о какой-то религии Конфуция и толкуют,
разумеется, вздор, потому что его религия была не какая-нибудь особен-
ная, а та самая, какую исповедовали императоры и трибуналы и какую
исповедовали древние мудрецы. Он не возвещал людям ничего таинствен-
ного и поучал их только добродетели» [Вольтер, 1868b, с. 109–110].

Далее Вольтер приводит описание конфуцианского канона. Автору
нельзя отказать в достаточно высокой степени осведомленности о нормах
жизни в Китае, сведения взяты им не с потолка, и автор достаточно шепе-
тилен, чтобы назвать свои источники — иезуитов Дю Альда и Пареннена
[Вольтер, 1868b, с. 107, 112]. Ясно проглядывает и социальная направлен-
ность этого текста: философ противостоит шарлатанству, вражде церкви
и светской власти, легенде о боговдохновенном пророке, таинственным
мистификациям. И уже здесь очевидно, что мнения Вольтера не были
бесспорными для всех его современников, ясно также, что его суждения
были не только его личным откровением. Философ не называет своих
оппонентов, но надо было быть Вольтером и поднять голос в защиту и
поддержку восхищенных отзывов, привозимых из Китая иезуитами, что-
бы его представление о Китае стало почти общепризнанным. Следующим
пунктом полемики Вольтера с противниками является тезис об атеистич-
ности китайского двора и учения Конфуция. Здесь надо напомнить, что
Вольтер был против церкви не в принципе, а в частности, не против ее
существования, а против ее засилья, всеобъемлющего, вездесущего ее
проникновения, и «если бы Бога не было, его следовало бы выдумать».

Какими же представляются Вольтеру действительно мудрые и поучительные каноны религии в идеале?

«В I Книге своей он [Конфуций. — *Д. Д.*] говорит, что для усвоения себе искусства править народом надо все дни свои посвящать собственному исправлению. Во II Книге он доказывает, что сам Бог напечатлел добродетель в сердце человека, что люди не рождаются злыми, а делаются такими впоследствии по собственной вине. III Книга его представляет сборник чистых житейских правил, и в этом сборнике нет ни нелепых аллегорий, ни вообще чего-нибудь такого, что могло бы унижить человечество. У Конфуция было 5 000 учеников; он мог бы сделаться главой могущественной политической партии; но он предпочитал поучать людей, чем управлять ими» [Вольтер, 1868b, с. 110]. Последняя фраза как нельзя более ярко демонстрирует то, какими категориями оперирует Вольтер, который представляется в этом отрывке весьма близким тому Конфуцию, которого он рисует своему читателю, ибо и сам на протяжении жизни только и занимался, что поучал людей и государей, не помышляя о том, чтобы «стать во главе политической партии». Далее автор опровергает мнение о том, что при дворе китайского императора господствует атеизм:

«По какому праву можно приписывать ему [китайскому двору. — *Д. Д.*] безбожие, когда почти все его законы основаны на признании высшего существа, которое каждому воздает по делам его. Надписи на храмах китайских, с которых у нас сделаны самые точные копии, гласят следующее: “Бесконечному и безначальному началу вещей. Все сотворило оно и всем управляет. Бесконечно благо оно и бесконечно справедливо оно управляет вселенною, поддерживает и просвещает ее”.

В Европе не любили иезуитов, — продолжает Вольтер, — и упрекали их в лести безбожным китайцам. Некий француз Мегро, назначенный папой епископом... Кантона в Китае, был послан расследовать это дело на месте. Мегро этот, ни слова не понимая по-китайски, тем не менее, решился обвинить Конфуция в атеизме за следующие слова этого великого человека: “Небо дало мне добродетель, и человек никогда не может вредить мне”. Самый святой из наших святых никогда не высказывал истин более божественных, и если называть атеистом Конфуция, то надо признать атеистом и Катона, и канцлера Лопиталья», — не без ехидства добавляет автор [Вольтер, 1868b, с. 112]. Можно с уверенностью сказать, что именно религия и то место, которое, по мнению Вольтера, отводится ей в государстве, занимают его в главе о Китае более всего. Он чрезвычайно высоко оценивает тот факт, что «в истории их [китайцев. — *Д. Д.*] не

упоминается ни о каком священническом сословии, которое когда-нибудь имело какое-нибудь влияние на законодательство страны, их история не восходит до тех времен, когда надо было обманывать людей, чтобы управлять ими» [Вольтер, 1868b, с. 107]. Именно по этому вопросу и происходила наиболее очевидная поляризация мнений в теоретической полемике образованных современников Вольтера.

Просветители понимали свободу как добровольное подчинение закону. Гражданский смысл имело для них и понятие «равенство». Во Франции это требование означало ликвидацию всевозможных сословных привилегий и неограниченной власти монарха. В противовес абсолютистскому произволу энциклопедисты выдвигали тезис о просвещенной монархии, приверженцами которой они в основном и были. Все свои чаяния они возлагали на государя как личность, полагая, что мудрый, добрый король, король-философ сможет инициировать и провести все необходимые перемены в общественной жизни. Отсюда характерное для всех авторов, обращавшихся к китайской тематике, восхищение китайским императором, его деятельностью и моральными качествами: «Еще в то время, когда мы шлялись небольшими шайками по Арденнским лесам, — самокритично замечает Вольтер, — огромная и многочисленная монархия их уже управлялась государем, который был отцом своего народа, и сорока законодательными трибуналами, на членов которых народ смотрел как на своих старших братьев... ..китайское правительство никогда не допускало его [учения об аде. — Д. Д.], и только увещевало людей соблюдать справедливость и почитать Небо. Оно полагало, что бдительная, разумная власть может оказать больше влияния на народные массы, чем религиозные догматы, которые всегда подлежат сомнению, кроме того, гражданский закон со своей практической санкцией имеет в народе больше значения, чем закон религиозные с его ссылками на неопределенное будущее» [Вольтер, 1868b, с. 112].

Таким образом, в описании Вольтера огромная китайская империя предстает перед читателем как государство исключительной древности, спокойного процветания под сенью беспрекословного выполнения мудрого гражданского закона, достойной подражания нравственности. Это государство управляется истинным «отцом народа» — императором и «жреческое сословие» не претендует на сколько-нибудь значительное влияние на ход государственных дел.

Однако как ни заманчиво было бы счесть, что современники принимали выводы Вольтера за непреложную истину и присоединялись к его

высокому мнению о Китае, надо отметить, что в опубликованной в 1767 г. «Защите дядюшки» [Вольтер, 1868а] философ снова вынужден отстаивать целый ряд положений, сформулированных в «Философии истории». Поэтому двенадцатая глава этого небольшого, но насквозь пропитанного ироничным полемическим задором произведения вновь озаглавлена «О китайцах». На этот раз спор идет уже о такой стороне вопроса, как древность китайского государства. Ценна эта маленькая глава и тем, что из нее мы узнаем имена миссионеров, давших Вольтеру основания быть уверенным в тех фактах, которые он доводит до сведения читателей: «Откуда это ожесточение в нашем противнике против китайцев и против всех здравомыслящих людей Европы, отдающих им должную справедливость? Этот варвар, не задумываясь, утверждает, что мелкие философы приписывают Китаю такую глубокую древность только для унижения Писания. Как! Неужели епископ Наваретта, Гонсалес де-Мендоса, Теннингиус, Луис де-Гусман, Семмедо и все другие миссионеры без исключения единогласно говорят, что китайское государство должно существовать более 500 лет только для того, чтобы унижить Писание? ...Когда же перестанут люди на краю нашего Запада отрицать все заслуги, искусства, обычаи народов Востока?» [Вольтер, 1868а, с. 348] (как будто предвосхищает великий философ Эдварда Саида ☺) Нельзя не восхититься удивительным для человека XVIII в. отсутствием ксенофобии и открытостью. Вольтер также весьма высоко оценивает китайскую историографическую традицию и систему летосчисления, считая, что нелепо «оспаривать их хронологию, которую они признают единогласно, тогда как у нас до шестидесяти разных хронологических систем и, следовательно, в сущности нет ни одной» [Вольтер, 1868а, с. 348].

Вольтер ни словом не выдает своего личного отношения к китайцам как таковым. Из рассмотренных произведений нельзя составить определенного мнения о «национальном характере» китайского народа, можно только с уверенностью сказать, что философ китайцам симпатизирует.

Достойна внимания также и трагедия Вольтера в пяти действиях «Китайский сирота» [Вольтер, 1888], которую философ посвящает временам вторжения в Китай Чингисхана. Китайского в этой трагедии только место действия и действующие лица, в остальном же это типичная классицистическая трагедия, с борьбой между чувством долга и любовью, с нравственными страданиями демонического тирана, с верными вельможами и преданными им женами. Трагедия дает чрезвычайно обобщенное представление о китайцах как о весьма добродетельных и честных людях,

а о самом Китае как о «столице... и света удивлень» [Вольтер, 1888, с. 2]. Троны в Китае гордые, здания — прекрасные, а семья императора — «Божественная семья, что светом целых чтилась» [Вольтер, 1888, с. 8]. А вот что провозглашает жена «китайского вельможи духовного чина» Замти, Идаме:

«Родителей есть долг детей своих любить,
Детей же, в воле их беспрекословно быть.
Брак, вера, правда, честь — закон наш составляют,
Хранение здесь клятв издревле почитают.
Они у нас союз правления хранят,
Народы святостью сии законы чтят» [Вольтер, 1888, с. 49].

В этом стихотворном реферате конфуцианского учения сказано мало, но утверждается незыблемость таких понятий, как брак, вера, правда, честь, заботливость родителей, благовоспитанность детей, верность данным клятвам, возведенные в закон и почитаемые народом. Основные представления о Китае Франсуа-Мари Вольтера были поддержаны другими просветителями, не столько добавлявшими новые черты в это описание, сколько уточнявшие некоторые детали.

Значительное количество глав в своем монументальном произведении «О духе законов» отводит Китаю Шарль-Луи Монтескье [Монтескье, 1955]. Шарль Луи де Секонда, барон де ла Бред де Монтескье (1689–1755) был одним из наиболее выдающихся французских просветителей, правоведом, романистом и философом. Основное программное произведение Монтескье — «О духе законов» (1748 г., русский перевод 1900 г.) — труд поистине энциклопедического характера, основанный на всемерном использовании сравнительного и сравнительно-исторического методов. Коротко остановимся на взглядах Монтескье на историческое развитие человеческого общества, как они описаны в его произведениях «Персидские письма», «Дух законов» и «Размышления о причинах величия и падения римлян».

По Монтескье, историческое развитие закономерно и логично, но эта закономерность коренится не в божественном промысле, а имеет некоторые естественные причины, как пишет философ, — физические и моральные, причем под последними он понимает психологические свойства людей. Такая позиция опровергает выводы пользовавшейся в то время большим влиянием концепции Жака-Бениня Боссюэ, в «Рассуждении о

всемирной истории» назвавшего волю Бога единственным движущим началом исторических событий. «Дух законов» увидел свет в 1748 г. Произведением ставило перед собой цель воспроизвести «естественную историю» человеческих законов, вскрыть их предпосылки, установить условия возникновения и гарантии политической свободы — и наконец подвергнуть критике общественно-политический строй Франции с далеко идущей целью превратить ее население в разумных и патриотически настроенных граждан. Есть в позиции Монтескье и некоторые значительные отличия от остальных просветителей: он не пытается отыскать идеальных, раз и навсегда установленных законов и учреждений, соответствующих «разуму» и природе «естественного человека», как это делали многие другие просветители. По его мнению, государство являлось строго необходимым, естественно вырастающим и развивающимся социальным организмом. Придерживаясь исторической точки зрения, Монтескье требует всестороннего изучения каждой общественной формы во всей ее конкретности [*История французской литературы*, 1946].

Наибольший интерес в произведении Монтескье представляют главы «О роскоши в Китае» и «Роковые последствия роскоши в Китае» [Монтескье, 1955, с. 246–248]. Поистине удивительно поразительное научное предвидение, гипотеза, высказанная автором в крохотной главке «Роковые последствия роскоши в Китае». Вот одна из наиболее характерных цитат из этой главы:

«В Китае... женщины так плодovitы и народонаселение увеличивается с такой быстротой, что земля, как бы ее ни обрабатывали, едва может его прокормить. Поэтому роскошь там пагубна, и дух трудолюбия и экономии так же желателен, как в любой республике. Люди должны там заниматься производством предметов необходимости, избегая производства предметов роскоши» [Монтескье, 1955, с. 247]. Автор относится с одобрением, если не с уважением к китайскому императору: «Вот образчик прекрасных указов китайских императоров. “Наши предки, — говорит один из императоров Танг, — держались того правила, что если есть мужчина, который не пашет, и женщина, которая не прядет, то кто-нибудь в империи вследствие этого страдает от холода и голода...” И в силу этого правила он повелел разрушить множество монастырей бонз» [Монтескье, 1955, с. 247]. Отметим аналогичное Вольтеру отношение к церковникам и радостное признание автором того факта, что влияние их в Китае было ограничено.

«Третий император двадцать первой династии, которому показали несколько драгоценных камней, найденных в шахте, велел эту шахту

закреть, не желая обременять свой народ работой на дело, которое не могло доставить ему ни пищи, ни одежды. «Наша роскошь дошла до того, — говорит Цивень-ди, — что народ украшает шитьем башмаки тех самых мальчиков и девочек, которых ему приходится продавать вследствие нищеты». Когда столько людей занято изготовлением одежды для одного, то как же быть людям, которые нуждаются в одежде; когда на одного, возделывающего землю, приходится десять, поедающих ее плоды, то как же быть людям, которые нуждаются в пище?» [Монтескье, 1955, с. 247]. Эта цитата из некоторого не вполне опознаваемого императора «Цивень-ди» кажется будто написанной просветителем вольтеровской закалки: последний риторический вопрос, заканчивающий главу, может быть с успехом задан современному Монтескье французу, что, вероятно, и было негласной целью автора. Однако отрывок этот дает нам возможность проследить смену некоторых представлений о Китае в среде просветителей: для Монтескье не все стороны китайской жизни так привлекательны, как для Вольтера: он признает мудрость императора и правильность его политики в отношении «бонз», тем не менее более реалистически он относится к возможностям природных ресурсов страны в соотношении их с численностью народонаселения (здесь, кстати, можно увидеть подходы к протомальтузианству), укоряет китайцев за нелепое несоответствие нищеты и попытки ее приукрасить.

Поистине удивительной, почти провидческой, с точки зрения человека, бывшего в области «китаеведения» того времени, мягко выражаясь, профаном, является следующая небольшая главка под номером семь «Роковые последствия роскоши в Китае». Монтескье пишет в ней: «Из истории Китая видно, что там было двадцать две сменивших друг друга династии, это значит, что Китай испытал двадцать две революции общего характера, не считая частных. Три первые династии были у власти довольно долго, потому что они управляли благоразумно и государство не было так обширно, как впоследствии. Вообще же можно сказать, что все династии начинали довольно хорошо. Добродетель, бдительность, осмотрительность необходимы в Китае; ими знаменовались начало правления каждой династии, но под конец они исчезали. Весьма естественно, в самом деле, что императоры, которые были воспитаны в суровой военной обстановке и только что низвергли с престола род, погрязший в наслаждениях, сохраняли добродетель, которая принесла им столько пользы, и страшились наслаждений, гибельные последствия которых они видели, но после трех-четырёх таких государей преемники их снова начинают пре-

даваться разврату, роскоши, праздности, наслаждениям. Они замыкаются во дворце, ум их слабеет, они рано умирают, семья клонится к упадку, сановники усиливаются, возрастает влияние евнухов, на престол начинают возводить только детей, дворец становится врагом империи, праздные люди, населяющие его, разоряют тех, кто трудится, наконец появляется узурпатор, который свергает или убивает императора — и основывает новую династию; третий или четвертый правитель этой династии уходит в тот же дворец на новое затворничество» [Монтескье, 1955, с. 247–248].

Текст говорит здесь за себя. Абстрагируясь от мелких, но интересных деталей этнографического характера, автор поднимается здесь на высокий уровень обобщения и приходит к осознанию династийного цикла развития китайского общества. Итак, Монтескье тоже признает, что «добродетель, осмотрительность, бдительность, — необходимы в Китае», однако, не без оснований оговаривается, что похвальные качества эти присущи лишь нескольким первым императорам новой династии. Описание же последствий деградации императорской власти, хотя и другими словами, мы могли бы найти и в учебниках по истории Китая: это усиление сановников, возрастание влияния евнухов, противостояние императорской клики государству («дворец — враг империи»).

Анализ представлений, имевшихся о Китае у некоторых французских просветителей, позволяет сделать вывод о том, что при общей позитивной оценке, которую давали устройству китайского общества и государства эти философы, их мнения сильно различались по вопросу о реальном положении народа в империи. Если Монтескье ясно видит нищету, существующую в низах, то Вольтер не обращает на нее внимания, и замечает лишь гармонию, царящую в отношениях между императором и его подданными. Как уже отмечалось, одинаково отношение в рассмотренных произведениях к императору, только у Монтескье оно спокойнее и ограничивается приведением «цитаты» из императорского указа, снабженной сдержанно положительным отзывом о нем. И, наконец, ясно прослеживается более реалистическое отношение к Китаю от Вольтера до Монтескье, видящего эту страну не только в розовом свете, а более приближенно к истинному положению вещей. Это был шаг вперед к Гегелю, который и переменял мнение современной ему общественности о Китае на почти противоположное.



Поднебесная вдохновляет французских философов

*Тогда как другие народы вымышляли
разные аллегорические басни, китайцы
писали свою историю с пером в одной руке
и с астролябиею в другой.*

Вольтер

Вопрос о влиянии ордена иезуитов на восприятие Востока на Западе не перестает оставаться в фокусе внимания исследователей евразийских кросс-культурных взаимодействий. Постараемся 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 продолжению⁴⁸.

Мотивы, приведшие к драматическому развитию истории европейцев на Востоке объемлют факторы, располагающиеся в спектре от новой интеллектуальной открытости, корнящихся 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

⁴⁸ О дискуссии, посвященной глобальной экспансии европейских интересов и власти в это период см.: [Cipolla, 1965; Levenson, 1967].

деятельностью иезуитов — передового отряда контрреформации, проникший в Индию, Китай и Японию в XVI–XVII вв. Именно прочтя отчеты 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 отчеты 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 стали самыми первыми «ориенталистами», дав возможность 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» [MacKerras, 2000, р. 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 христианства⁴⁹.

В этом восприятии была часть правды: Китай выказывал столь высокие уровни политической, социальной и экономической мудрости, что Европа времен 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 «натурального» разума: это делало их более легкими объектами для обращения. Позже эту точку зрения оспаривали такие блестящие полемисты, как Пьер Бейль (Pierre Bayle; 1647–1706), доказывавший, что китайские *шэньши* были, в сущности, атеистами [Lennon, 1999]. Иезуиты разработали уникальный союз христианской догмы с «религиозно»-философскими идеями и практиками Китая, во многом предвосхитив последовавший позже диалог Запада и

⁴⁹ Дэвид Манджелло и вовсе утверждает, что для некоторых иезуитов целью было не столько обращение, сколько сплав конфуцианства и христианства. См.: [Mungello, 1989. Ch. 7].

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 инфраструктурой христианства выглядела бы нелепо. Требовался некий компромисс, по крайней мере, в области ритуалов. И иезуиты сформировали концепцию *accomodativa* [Дубровская, 2001].

Риччи и его последователи стремились «скорее интерпретировать культ, чем подавить» [Gernet, 1987, p. 45], не навязать абсолютно чуждый набор доктрин и практик, но принять китайскую ученость 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 (Roberto de Nobili; 1577–1656) в Индии, даже задавались целью отыскать лингвогерменевтические соответствия между священными книгами Востока и христианства [Nobili, 2000]. Естественно, хранители ортодоксальности в Риме не симпатизировали подобным поискам, видя в них искажение чистоты веры и в 1742 г. эксперимент в области межкультурного диалога по указу папы был остановлен⁵⁰.

К середине XVIII в. накопился значительный корпус произведений, посвященных цивилизациям Востока, возбудивший энтузиазм и споры в образованных кругах Европы, которые оказались «заражены образом Китая» [Edwardes, 1971, p. 103]. Еще в 1553 г., до того как в Европу хлынули доклады иезуитов, Гийом Постель (Guillaume Postel; 1510–1581) опубликовал труд под названием *Des marvelles 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, например, Японию как своего рода утопию [Bouwisma, 1957, p. 208]. Подобные ранние энтузиасты Востока доверялись фрагментарным и ненадежным источникам информации, но ко временам энциклопедистов в их распоряжении уже находился целый ряд систематических работ по Азии, самой известной из которых стал четырехтомный свод Жана-Батиста Дю Альда (*Jean-Baptiste Du Halde*;

⁵⁰ Более подробно о споре о ритуале см., например, в: [Dunne, 1962; Faure, 1993; Gernet, 1987; Minamiki, 1985; Mungello, 1977; Ronan, Oh, 1988; Young, 1983].

杜赫德; Ду Хэдэ; 1674–1743), посвященный Китаю [Du Halde, 1741]. Подобно многим другим писаниям того времени, 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 Лейбница, Вольтера, Шарля де Монтескье, Дени Дидро, Клода-Адриана Гельвеция, Франсуа Кенэ и Адама Смита⁵¹. Все они были очарованы философией Китая, системой управления и образовательной системой Срединного государства; Китай стал орудием, с помощью которого можно было содрать с христианской цивилизации претензию 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 сино-мания уже была на излете, 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» [Dawson, 1967, p. 55]. Восток часто использовали как средство изобразить сатиру на европейские институты устами пытливого иностранца, чтобы отвлечь внимание цензора. Самым известным таким произведением были, конечно, «Персидские письма» (*Lettres persanes*) барона де Монтескье (Charles Louis de Seconda, Baron de La Brède et de Montesquieu; 1689–1755), впервые опубликованные в 1721 г. Книга рассказывала о двух персидских путешественниках в Париж, наблюдавших и комментировавших абсурдные порядки французской жизни и курьезные обычаи. Среди других примеров «Китайские письма» (*Lettres chinoises*) 1739 г. маркиза Жана-Батиста Д'Аржана (Jean-Baptiste de Boyer, Marquis d'Argens; 1704–1771) и труд «Гражданин Мира» (*The Citizen of the World*) Оливера Голдсмита (Oliver Goldsmith; 1728–1774), опубликованный в 1762 г. В обеих книгах взгляд из Китая использован как способ сатирически представить Европу. И если Китай выступал у них в качестве объекта интереса, то Конфуций возводился в почти культовый статус, становясь, как его иногда называли, «святым патроном эпохи Просвещения» [Reichwein, 1925/1967, p. 77]. Уже в 1642 г. знаменитый философ-скептик

⁵¹ По мнению Джейкобсона [Jacobson, 1969], Юм [Hume, 1898] также должен входить в этот список, поскольку некоторые его учения, касающиеся индивидуума, опыта и морали, терпели влияние восточных философий. См.: [Berry, 1971; Conze, 1963; Hoffmann, 1980].

Франсуа де ла Мот ле Вайе (François de La Mothe Le Vayer; 1588–1672) написал памфлет *De la vertu des payens* («О добродетелях язычников») [De La Mothe Le Vayer, 1647], где поставил Конфуция в один ряд с западными святыми, а сто лет спустя д'Аржан объявил, что Конфуций был величайшим человеком за всю историю человечества⁵².

В последнее время велись оживленные споры об истинности интерпретаций конфуцианства в эпоху Просвещения: ведь конфуцианство — гораздо более сложный и исторически разбросанный феномен, чем думали просветители и их учителя-иезуиты [Roetz, 1993; Rosemont, 1986, p. 208–209; Yu Jianfu, 2007]. Иезуиты видели в неоконфуцианстве (они и ввели этот термин в XVII в.) упадок древнего конфуцианства, зараженного предрассудками, очень мало интересовались даосизмом и буддизмом⁵³. Так же, как иезуиты рассматривали конфуцианство через призму собственных интересов, так и просветители интерпретировали его в свете идей Просвещения. Как же это происходило?

Начнем с двух мыслителей, предсказавших волну синомании во Франции и предвосхитивших ее. Великий эссеист Мишель де Монтень (Michel de Montaigne; 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» [Montaigne, 1958, p. 352], «использовал Восток для поддержки своей веры в недостоверность знания, в бесконечное разнообразие мира и универсальность моральных установок» [Lach, 1977, p. 297].

Интерес философа Николя Мальбранша (Nicolas Malebranche; 1638–1715) заходит глубже, он много говорит о роли, занимаемой китайской философией в интеллектуальной жизни. Само название его трактата «Диалог между христианским и китайским философами о Сущем и Природе Бога» [Malebranche, 1980] представляет собой межкультурный философский мостик, где конфуцианство представлено как одна из форм

⁵² Но и «Образ Мухаммеда как мудрого, терпимого... не dogматического правителя, был распространен в эпоху Просвещения, что отражено в произведениях... Гете, Кондорсе и Вольтера»: [Levenson, 1967, p. 90; Roetz, 1993].

⁵³ 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.: [Mungello, 1989, p. 23–24; Nobili, 2000, Ch. I].

спинозизма — достаточно распространенная идея тех лет. Мальбранш принимает за данность знакомство читателей с конфуцианством, а восточная философия используется им как орудие для чисто европейского дискурса. Эту стратегию мы увидим еще во многих контекстах вплоть до настоящего времени.

Упомянувшийся выше Пьер Бейль 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 упоминавшихся выше радикальных мыслителей, именовавшихся либертенами — свободными умами и скептиками. Либертены ухватились за Китай как за 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 [Guy, 1963, p. 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 (Voltaire; François-Marie Arouet; 1694–1778). В таких работах, таких, как «Китайский сирота» (1755) и в знаменитом рассказе «Задиг» (*Zadig*; 1748) он следовал ориенталистической моде эпохи, используя литературизованный 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) Вольтер успешно 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.

В «Опыте...» Вольтер утверждал, будто 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 ученого: вся его жизнь была посвящена задаче осуществить переворот в христианстве, воплощенном в церкви и государстве. Подобно тому как в «Философских письмах» он использовал Англию Ньютона

и Локка для нападков на французские институты, так и конфуцианский Китай стал для него орудием борьбы против тирании, отсталости и непереносимости 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 «нашел в Срединном государстве цветок терпимой религии, лишенной догм и священнослужителей, одним словом — чистый деизм» [Guy, 1963, p. 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 израэлитов. По мере роста учености и расширения границ европейского сознания, этот взгляд стал подвергаться сомнениям и критике. Признание наличия долгой истории в Китае и Индии означали, что исторический приоритет, отданный Библией Израилю, сомнителен.

В книге «Об истинной древности мира», опубликованной в 1660 г., Исаак Восс (Isaac Vossius; 1618–1689) бросил вызов библейской хронологии, заявив, что китайская цивилизация простиралась в прошлое до 2900 г. до рождения Христова, 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 отдаленные

цивилизации» [MacKerras, 2000, p. 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 [Guy, 1963; Song Shun-ching, 1989]. В XVIII в. подобное мнение представляло собой смелый афронт традиции.

Отнюдь не один Вольтер извлек массу пользы из этого пропущенного через иезуитские фильтры образа Китая для нападок 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 часть процесса, лучше всего представлена великим немецким философом Готфридом Вильгельмом Лейбницем (Gottfried Wilhelm Leibniz; 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 нем две обстоятельные книги. Первая — *Novissima Sinica* (1697) представляла сборник докладов миссионеров, снабженный предисловием автора, а вторая, «Трактат о натуральной теологии Китая», вышла в 1713 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 [Leibniz, 1994]. Будучи более близкой к тогдашнему «истэблишменту» 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» [Guy, 1963, p. 87].

Интерес к китайской философии привел Лейбница к анализу присущей ей 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 взаимодополняют друг друга при

отсутствии влияния извне [Cook, 1981; Gare, 1995, p. 320; Liu M.-W., 1982; Mungello, 1989, p. 15; Nobili, 2000, p. 291–292, 496–505].

Лейбниц преследовал экуменистские интересы — он занимался поиском универсального языка Адама и Евы, подобно многим выдающимся мыслителям эпохи, посвятившим себя изысканиям в области *lingua humana*. Ввиду того, что подобный язык должен был соответствовать наречию, данному человечеству Богом, он подразумевал проникновение в божественный промысел. Китай предлагал Лейбницу «подпорки» для поддержания этой идеи, главная из которых заключалась в пиктографической форме китайского языка, — ее 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 еще до Лейбница Френсис Бекон и Джон Уэбб открыто рассуждали о возможности того, что именно китайский был языком Адама в книге «Исторический опыт о возможности того, что язык Китайской империи и был первозданным языком» [Webb, 1669]. Второй опорой теории Лейбница был бинарный символизм «И Цзин», текста, построенного на трактовке сочетаний прерывающихся и непрерывных линий, составлявших триграммы *багуа*, способные предоставить гадавшему искомое руководство. «И Цзин» представил Лейбницу неоднократно упоминавшийся французский иезуит Иоахим Бувэ (Joachim Bouvet; 白晋 / 白進, Бай Цзинь, или 明远, Минюань; 1656–1730), интересовавшийся нумерологией и увидевший в ней ключ к символическим системам, основу универсальной науки. Широко известно, что Лейбниц открыл бинарную числовую систему, ставшую позже основой компьютерного программирования, но это было не математическое упражнение, но часть более обширного проекта построения универсальной системы счисления. Он полагал, что такой язык мог навести мосты не только между враждующими религиозными течениями Европы, но и между народами Азии и Европы [Mungello, 1989, p. 340–345; Roy, 1972].

Оставаясь верным своим протестантским корням, Лейбниц полагал, что, вычленив и сохранив все 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 чем ученый видел средство для «открытия Китая

и культурного цивилизационного обмена между Китаем и Европой» [Reichwein, 1923/1967, 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 «остается главным проводником азиатских идей в Европу XVII века» [Jacobson, 1969, p. 156]. В любом случае, энтузиазм, с которым Лейбниц относился к Китаю, несомненно, оказал влияние на современников.

Самым заметным среди этих современников был философ Христиан фон Вольф (Christian von Wolff; 1679–1754) — ученик Лейбница, ведущий выразитель идей рационального мышления в Германии, оказавший большое влияние на Канта. Вольф пристально изучал конфуцианство, особенно высоко оценивая его этическую сторону. В лекции, прочитанной в Галле-Виттенбергском университете в 1721 г., он провозгласил, что моральное учение конфуцианства, хотя и основано скорее на свете «натурального» разума, чем на откровениях, 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 [Lach, 1953]. И если экуменические планы Лейбница не привели к реальным результатам до самого основания ООН [Mungello, 1989, p. 134], а его увлечение герменевтикой «И Цзин» основывалось на не вполне правильном понимании текста, то случай физиократа Франсуа Кэне (François Quesnay; 1694–1774) приводит к совершенно другому заключению: он был менее авторитетным философом, чем Лейбниц, но влияние его экономической теории на современный мир очевидно.

Термин «физиократия» означает «правление природы», а опубликованная в 1758 г. в *Tableau Economique* теория Кэне 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, что естественные законы рынка должны действовать свободно. Как и все остальное в природе, рынок — предмет естественного закона, и освобождение его развития от неестественных ограничений должно привести к достижению благосостояния и всеобщей гармонии. Кэне дошел даже до призыва к ниспровержению господствующей доктрины времени — меркантилизма, экономического партнера абсолютизма в политике. Весьма глубоко и

влияние Кэне на теорию свободного рынка Адама Смита. Говоря о вкладе Кэне, часто забывают, что он был многим обязан Китаю, а вот в его время подобной ошибки не делали, называя «европейским Конфуцием». Тратат Кэне 1767 г. о Китае назывался «Китайский деспотизм», и на первый взгляд можно подумать, что в нем содержалась критика: действительно, такие реалии, как рабство, не соответствовали вкусам философа. Однако для французских философов слово «деспотизм» не было ругательным, на Китай смотрели как на модель приветствовавшего просветителями типа автократии. В нем видели деспотию, основанную не на прихотях властей, но на соблюдении закона, когда центральной заботой деспота было счастье народа.

Сам Кэне, 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» [Schurmann, Schell, 1967, p. 113]. Кэне находился под большим впечатлением от китайской образовательной системы, когда молодежь 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 Британии⁵⁴.

Использование Кэне примера Китая идет гораздо дальше. Самым прямым источником его вдохновения были заметки Пьера Пуавра (Pierre Poivre; 1719–1786), много путешествовавшего по Китаю в 1740–1756 гг. и создавшего лакированную картину Поднебесной как самой счастливой и организованной страны в мире, базировавшейся на самых близких к естественному порядку вещей принципах деятельности, в особенности, в аграрной сфере. Этот принцип сознательно поддерживался государством, стремившимся вдохнуть силы в сельское хозяйство и освободить его от налогового давления и госрегулирования. Все вместе выражало идею о том, что природа склоняется в сторону гармонии и баланса, следуя собственному *дао*, скорее чем насилию и ограничениям. В задачи императора входили не руководство и манипулирование экономикой, но забота о том, чтобы уважались природные, естественные пути, то есть, император играл в происходящем высоко символическую роль. Так, каждую весну он начи-

⁵⁴ О дискуссии по поводу влияния китайской экзаменационной системы на европейские дебаты см.: [Lennon, 1999; Teng Ssu-Yu, 1943].

нал 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 определенном уровне развития системы лучшая политика — не делать ничего. Эта политика была суммирована в центральной философской концепции недеяния *у-вэй* (無為), которую переводили на французский словами *laissez-faire*: «как законодатель, так и закон должен был признать принципы... естественного порядка, и... соблюсти китайский идеал недеяния, всегда вдохновлявший их правительственные теории» [Guy, 1963, p. 350]. Именно этот принцип вдохновил и Кэне, через своего ученика Адама Смита, вошедшего в современную экономическую мысль с идеей невидимой руки экономистов [Guy, 1963, p. 341–359].

Подводя итоги, можно прийти к выводу, 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, в целом, скорее, как расширенная аргументационная база, а не как предмет отдельного изучения. Возможно, в рассматриваемое время именно такой подход к китайскому материалу был наиболее ценным, и мы бы не получили большого количества текстов, относящихся к золотому фонду полемической литературы эпохи Просвещения, не будь донесений и переводов, сделанных представителями ордена иезуитов.

Однако со временем синомания схлынула. Широко распространенный энтузиазм в отношении китайского исторического опыта никогда и никоим образом не был универсальным, по мере приближения к концу XVIII столетия он начал приходить в упадок; культы шинуазри и синофилии «вошли в натуральное русло и полностью потеряли импульс» [Dawson, 1967, p. 132]. Возрождение эллинизма, за которым в середине века последовали раскопки Помпеи, также отвлекло умы интеллектуалов. Повлияла на ситуацию и высылка из Китая христианских миссионеров в 1770 г. Еще большую роль в начавшемся процессе дистанцирования Китая

от Европы сыграло растущее подозрение в том, что пропагандировавший-ся европейскими синофилами образ этой страны был несколько раздут и картина китайской мудрости, политических и экономических институтов Поднебесной, ее моральной философии и религиозных практик была «несколько более лестна для Китая, чем это подтверждалось реальностью» [Mackerras, 1989/2000, p. 41].

Определенная смена настроений различима среди философов-просветителей во второй половине XVIII в. на примере Дидро и Гельвеция, некогда бывших преданными адептами китайского культа, но подрастерявшими былой энтузиазм. Дидро, в своей «Энциклопедии» ставивший китайцев по меньшей мере на один уровень с европейцами по культуре и уровню развития цивилизации, стал относиться к рассказам об их повышенной моральности и превосходстве религиозной практики с раздражением — как к необъективным и ненаучным, предложив Европе взять на вооружение новую идею — идею «Благородного Дикаря».

Если уже Гельвеций (Claude Adrien Helvétius; 1715–1771) в “*De l’esprit*” («Об уме») приходит к осуждению ранее столь восхваляемого китайского деспотизма как воплощения просвещенной тирании, то в 1776 г. Фридрих Гримм (Friedrich Melchior, Baron von Grimm (1723–1807) и вовсе провозглашает поклонение Китаю избыточным и дурновкусным, настаивая на непросвещенности китайской деспотии, — именно этот взгляд воодушевил Монтескье, полагавшего, что китайское государство представляло собой тиранию, базировавшуюся на страхе, и что политическая свобода *per se* была неизвестна на Востоке в принципе. Однако наиболее влиятельный антикитайский голос, принадлежал Жан-Жаку Руссо (1712–1778). Образцом для подражания вслед за Дидро он видел Благородного Дикаря, тогда как китайцы, по его мнению, вели существование более искусственное и неестественное, чем его соотечественники-европейцы. В своей прославленной «Новой Элоизе» (*Nouvelle Heloise*) Руссо характеризовал Китай как еще один пример упаднической цивилизации, контрастирующей с дикарской естественностью, и утверждал, что «нет такого греха, которому они (китайцы) не были бы подвержены, ни одного преступления, которое было бы им неизвестно»⁵⁵. И, наконец, Николя де Кондорсе (Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis of Condorcet; 1743–1794), в знаменитом «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» (1795), где давался очерк прогресса человеческой расы от вар-

⁵⁵ Цит. по: [Reichwein, 1967, p. 94].

варства до просвещения, видел Китай обернувшимся спиной к свободе, — стеной на пути к политическому и моральному прогрессу.

Культура Китая, некогда казавшаяся гармоничной, провокативной и поставлявшей Европе свежие вызовы, теперь приобрела оцепенелый и апатичный характер в контрасте с предполагаемой жизнеспособностью, бодростью и прогрессивностью Европы, а синофилия уступила дорогу новому ориенталистическому увлечению — Индии⁵⁶.

⁵⁶ О синофилии в эпоху Просвещения см. также: [Appleton, 1951], о популярности Китая в Англии: [Ching, Oxtoby, 1992; Dawson, 1967; Edwardes, 1971; Franke, 1967; Lach, 1977; Mackerras, 2000; Maverick, 1946 (содержит перевод «Китайского деспотизма» Кэне); Pinot, 1932; Pullapilly, Van Kley, 1986; Reichwein, 1925; Rowbotham, 1945].

Поднебесная отвращает немецких философов

До стен недвижного Китая.

А. С. Пушкин

Новый этап в формировании представлений европейцев о Китае связывается с именем Георга-Вильгельма Гегеля. Именно его взгляды привели к тому, что об этом государстве, да и обо всем Востоке у европейцев сложилось мнение как о чем-то застойном, регрессивном, исполненном стагнации и неизменном. Почва для формирования этого мнения была подготовлена действовавшими в Китае английскими миссионерами-протестантами, т. к. конъюнктура политики Англии и прочих европейских хищников того времени требовала морального обоснования натиска на Китай, обоснования хозяйского поведения колонизаторов на Востоке и утверждения всеобъемлющего превосходства несущих «цивилизацию» людей Запада над народами Востока. Представляется достаточно интересным, что взгляд на Китай, сформулированный и привитый современникам Гегелем, доныне находит своих, правда, более модернизированных, поклонников.

Гегелевская концепция общечеловеческого развития исходит из того, что сущность истории заключается в последовательном раскрытии некой априорно данной всемирной идеи. По Гегелю, на первом этапе такую роль выполняли народы Востока (Китай, Индия, Персия, Египет), на втором — Греция, на третьем — Римская империя, на четвертом — романо-германский ареал. Конечный же вывод Гегеля заключается в том, что только в романо-германском духовном владычестве всемирная идея реализуется с максимальной полнотой. Гегелевское истолкование проблемы Запад-Восток приблизительно можно представить как несовместимость европейского начала (индивидуалистического, имманентного активного, волевого, не обремененного традициями и обычаями) с азиатским (родовым, безличным, пассивным, фаталистическим). По Гегелю, восточные народы, как бы «открывшие» всемирную историю, еще в глубокой древности остановились в своем развитии, а ход истории с тех пор связан исключительно с развитием европейской цивилизации. Таким образом, проблема «Запад-Восток» у Гегеля попросту сводится к антитезе «движение — застой».

Основным произведением, дающим нам возможность делать выводы об отношении Гегеля к Китаю, является «Философия истории» [Гегель, 1935]. В этом монументальном труде, в части первой «Восточный мир», Китаю отведен первый отдел. Однако еще раньше, во введении («Географическая основа всемирной истории») Гегель несколько раз останавливается на Китае: «История начинается с Китая и монголов, — считает автор, — государства, в котором господствует теократия. И в Китае и у монголов принципом является патриархальное начало, и притом таким образом, что в Китае оно развилось в организованную систему светской государственной жизни... В Китае монарх является властителем как патриарх... Все то, что мы называем субъективностью, сосредоточено в главе государства, который принимает решения, клонящиеся к благу и пользе целого. Этому светскому государству противостоит Монголия как духовное государство» [Гегель, 1935, с. 108].

Гегель начинает с того же, что выше уже отмечалось как характерная черта для всех авторов, писавших о Китае: он признает положительный характер императорской власти: «решения, клонящиеся к благу и власти целого», «...появляются величайшие и лучшие правители, к которым можно было бы применить выражение “премудрость Соломонова”; в особенности нынешняя маньчжурская династия отличалась духовными и телесными способностями...» [Гегель, 1935, с. 120–121]. Но и здесь не обходится без капли дегтя: начав с двусмысленного определения императорской власти как «патриархального», без оценки этого качества как положительного или отрицательного, Гегель осторожно обвиняет ее в субъективности, как нечто уже совершенно однозначно негативное. Для полноты первоначального представления философ мимоходом замечает, что «Китай совершенно специфически восточен; Индию мы могли бы сравнить с Грецией, а Персию с Римом» [Гегель, 1935, с. 109]. Не совсем ясно, зачем мимоходом сравнивать столь разные страны, как Греция и Индия, ибо как гласит немецкая пословица, которую некогда цитировал даже В. И. Ленин, «любое сравнение хромает», особенно историческое, но это не смущает Гегеля, ибо в «совершенно специфической восточности» Китая уже проглядывает вывод о его провиденциальной застойности.

Собственно отдел I «Китай» опять начинается с признания того факта, что «Изложение истории должно начинаться с китайского государства, потому что оно есть древнейшее...» [Гегель, 1935, с. 111]. Казалось бы, хорошее начало, но вот какие выводы делает из этой неоспоримой предпосылки суровый критик азиатского прошлого человечества:

«...Китай уже рано достиг такого состояния, в котором он находится теперь, потому что всякая возможность изменений исключена...» [Гегель, 1935, с. 111]. Автор не дает ответа на вопрос, почему такая возможность исключена для Китая и продолжает признавать пока еще в традиционном духе, что «нет народа, у которого существовал бы такой непрерывный ряд историографов, как у китайского». У авторов, так или иначе знакомившихся с Китаем, уважение к китайской историографической традиции весьма велико, и в этом Гегель не отличается от предшественников. Далее философ дает краткое изложение истории заинтересованности европейцев в Среднем государстве и несколькими штрихами обрисовывает происхождение китайского изоляционизма:

«Это государство уже рано обратило на себя внимание европейцев, хотя о нем существовали еще только неопределенные сказания. Оно всегда вызывало удивление как страна, совершенно самобытная, по-видимому, не имевшая никакой связи с другими странами. В XIII в. один венецианец (Марко-Поло) в первый раз исследовал Китай, но его рассказы были признаны баснословными. Впоследствии все то, что он сообщил о его обширности и величии, вполне подтвердилось.

Полная организованность населения и разработанное до мельчайших подробностей государственное управление вызывало удивление европейцев, и, в особенности, изумляла та точность, которою отличаются исторические труды.

Сношения Китая с Западом начались приблизительно в 64 г. после Р.Х. Тогда, по преданию, китайский император отправил послов, для того чтобы они посетили западных мудрецов. Через двадцать лет после этого один китайский генерал дошел до Иудеи; в начале VIII в. после Р.Х. в Китай прибыли первые христиане...» [Гегель, 1935, с. 111–113].

Весьма досадно, что, в отличие от своих французских предшественников Гегель не указывает источники информации, поэтому остается неизвестным, на каком основании он сделал вывод о том, что «китайская традиция восходит к периоду за 3 000 лет до Р.Х.», равно как и совершенно не ясно, кем был тот «один китайский генерал», который дошел до Иудеи. Однако все эти факты, не вредили Китаю во мнении слушавших лекции Гегеля студентов.

Далее философ обосновывает свой тезис о семейственности устройства китайского государства. «Главное стремление китайцев заключается в том, чтобы иметь детей, которые могли бы похоронить их с почестями, чтить их память после смерти и украшать гроб... Эта семейная

обстановка также является основой государственного строя, если может быть речь о таковом. Хотя император обладает правами монарха, который стоит во главе государственного целого, однако он осуществляет эти права так, как их осуществляет отец по отношению к своим детям. ...Эта отеческая заботливость императора и дух его подданных как детей, которые не выходят из морального семейного круга и не могут получить для себя самостоятельной и гражданской свободы, делают целое [Китай. — Д. Д.] таким государством, в котором управление и поведение являются моральными и в то же время совершенно прозаическими, т. е. рассудочными без свободного разума и фантазии» [Гегель, 1935, с. 117].

Этот отрывок из произведения Гегеля отличается от просветительских изысканий довольно размытыми обвинениями, такими, как отсутствие «свободного» разума и фантазии, при этом Гегель занимается довольно неблагодарным занятием, пытаясь автоматически перенести понятия, характерные для одного государственного устройства и менталитета, на другое. В самом деле, в позиции Гегеля наблюдается ярко выраженный «этнографический» взгляд снаружи. Позиция эта довольно неблагодарна сама по себе, т. к. у Гегеля она сводится к стремлению обличить и показать, насколько «там» не лучше (просветители), а хуже, чем у «нас», философ не ставит перед собой задачи понять, почему «там» *не так*, как у нас, и какое вообще положение вещей должно быть критерием, печкой отсчета. В этом отношении Гегель постоянен, и даже признавая некоторые положительные с его точки зрения черты государственного устройства в Китае (позитивная оценка императора, наличие квалификационных экзаменов и т. д.), он все же находит возможность уколоть, если и не сам Китай, то хотя бы китайцев.

«Благодаря этому [экзаменам. — Д. Д.] появляются величайшие и лучшие правители, к которым можно было бы применить выражение премудрость Соломонова; в особенности нынешняя маньчжурская династия отличалась духовными и телесными способностями... ..в Китае существует почва для такого [Соломонова. — Д. Д.] правления, и оно необходимо там, поскольку справедливость, благосостояние и безопасность целого основана на едином импульсе, исходящем от верховного главы иерархии. ...Кроме императора у китайцев ...не существует привилегированного сословия, дворянства. ...все считаются равными, и в управлении принимают участие только те, у кого есть способности к этому. Т. е. сановниками назначаются только научно образованнейшие лица. Поэтому на китайское государство часто указывали как на идеал, который должен был бы даже служить образцом для нас» [Гегель, 1935, с. 118].

Это «для нас» достаточно наглядно демонстрирует позицию автора. Однако и Гегель оказался в плену у заманчивого ореола равных возможностей, который несла на себе китайская экзаменационная система, что позволило ему сделать вывод об отсутствии в Китае какого бы то ни было привилегированного сословия. Дальше мы увидим, что и этот вывод Гегель оборачивает для дальнейшей критики китайского общества. Вот то представление, которое дает автор читателю об управлении государством в Китае: «Так как в Китае господствует равенство, но нет свободы, то деспотизм оказывается необходимым образом правления». Не дав читателю опомниться, Гегель продолжает: «...все управление предоставлено иерархии чиновников...» и полностью возлагает на императора ответственность на состояние дел в империи: «... император есть центр, вокруг которого все вращается и к которому все возвращается, и следовательно от императора зависит благосостояние страны и народа... если же личность императора не отличается... безусловной моральностью, трудолюбием, выдержкой, достоинством и энергией, то все ослабевает, управление сверху донизу приходит в расстройство и во всем проявляются небрежность и произвол» [Гегель, 1935, с. 131].

Гегель далее обращается к подробностям социально-бытового плана и рассказывает несколько анекдотов о том, насколько у китайцев не развито чувство чести (телесные наказания, производимые на людях, не смущают гордости наказуемого), купля-продажа членов семьи и в то же время чрезвычайная чувствительность китайцев к оскорблениям, за которые они мстят самоубийством. Прodelав несколько довольно поверхностных экскурсов в историю, быт, нравы и общественную жизнь Китая, Гегель заключает, в отличие от просветителей, уделив значительное внимание характеру китайского народа.

«Таков характер китайского народа со всех сторон, — завершает свое исследование автор, — его отличительной чертой является то, что ему чуждо все духовное: свободная нравственность, моральность, чувство, глубокая религиозность и истинное искусство. Император всегда обращается к народу с величием, отеческой добротой и нежностью, но народ всегда проявляет лишь наихудшее самомнение и считает себя созданным лишь для того, чтобы влечь колесницу мощи императорского величия, отягощающее его бремя представляется ему его неизбежной участью, и ему не кажется ужасным продавать себя в рабство и жить в неволе. И если не существует различий, обусловливаемых происхождением, и всякий может достичь высших должностей, то именно в этом равенстве сказывается

не признание глубокого значения человеческого достоинства, достигаемое путем борьбы, а низкое самомнение, еще не дошедшее до установления различий» [Гегель, 1935, с. 132]. Так заканчивается глава «О Китае» в гегелевской «Философии истории», и история Китая в описании классика не создает впечатление философичности, скорее страдая довольно контрастной в сравнении с энциклопедистами веком раньше поверхностностью и подстрочной апологетикой современных Гегелю нравов. Произведение кажется пропитанным политической конъюнктурой, и не удивительно, что его взгляд разделило столь значительное количество людей в Европе. Религию Китая Гегель называет ее «Религией в-самом-себе-бытия».

Чтобы осознать, насколько велико было влияние Гегеля на современников и последователей, интересно вспомнить нашего соотечественника Виссариона Григорьевича Белинского: «Все его [Китай. — Д. Д.] изобретения стали на полдороге, все учреждения окаменели при возникновении своем, и он сам — трехмесячный ребенок с седыми волосами, с желтой, морщиноватой, как печеное яблоко, кожей, с сгорбленным станом... сами китайцы всеми мерами поддерживают самое безусловное status quo в своем государстве, которое при отступлении от условий старинного своего быта, приемля новые открытия и обычаи, должно разрушиться, как набальзамированный труп в свинцовом гробе разрушается от прикосновений к нему воздуха... ...спокойных государств только два в мире — Китай и Япония; но лучшее, что производит первый, — это чай, а вторая, кажется, — лак: больше о них нечего сказать» [Белинский, 1978, с. 18].

Заключается эта статья апофеозом Европы: «Год для Европы — век для Азии; век для Европы — вечность для Азии. Все великое, благородное, человеческое, духовное взросло, выросло, расцвело пышным цветом и принесло роскошные плоды на европейской почве. Разнообразие жизни, благородные отношения полов, утонченность нравов, искусство, наука, порабощение бессознательных сил природы, победа над материей, торжество духа, уважение к человеческой личности, святость человеческого права, — словом, все, во имя чего гордится человек своим человеческим достоинством, через что считает он себя владыкою всего мира, возлюбленным сыном и причастником благодати Божией, — все это есть результат развития европейской жизни. Все человеческое есть европейское, и все европейское — человеческое» [Белинский, 1978, с. 20].

Ничего нового о Китае Гегель практически не написал, а старые свидетельства сумел вывернуть таким образом, что Китай стал действительно похожим на красочное физиологическое описание Белинским тухлявого

старца «с морщиноватою кожей»: «Какая отвратительная картина унижения, лести, подлости, покорной рутины, безответной бездарности... Настоящий Китай» [Белинский, 1978, с. 477].

Эти этнопсихологические изыски Гегеля представляются, однако, слегка надуманными и не вполне правомерными. Подводя итог тому вкладу, который сделал Гегель в узнавание европейцами Китая, следует признать, что новых данных он почти не привел, однако сумел преподнести старые таким образом, что отношение к Китаю и к народу, его населяющему, изменилось в негативную сторону.

Философские идеи довольно быстро стали находить отражения в западноевропейской и русской литературе конца XIX – начала XX в. Если в трудах философов Китаю посвящались главы, то в романах, повестях и пьесах Китай использовался либо как сравнительное средство, либо как красочный мазок, красиво подцвечивавший серую реальность.

Таким ярким и многоцветным пятном на будничное полотно повествования о преуспевающем клане лондонцев Форсайтов является китайская гостиница Флер Форсайт с ее живым украшением и олицетворением Китая — пекинесом Тинг-а-Лингом. Вот несколько цитат: «Все в порядке, — как будто говорил он, — тут у вас слишком много всяких чувств и тому подобное — в Китае их нет». (Гегелевская идея «бесчувственности» китайцев). «Китайцы знают, чего им надо; они уже пять тысяч лет как не вмешиваются в чужие дела!» (Изоляционизм). «Китайцы умеют делать все, чего не умеем мы!» (признание своей беспомощности, скорее чем комплимент китайцам). «Китайская собачка, деликатно наморщив ноздри, попятилась. Во всей ее повадке сквозило хитрое осуждение. «Щенята, — казалось, говорила она, — у нас в Китае это тоже бывает. Мнение свое оставляю при себе».

Вот, какое замечание о китайском изоляционизме бросает Чацкий:

«Ах! Если рождены мы все перенимать,
Хоть у китайцев бы нам несколько занять
Премудрого у них незнания иноземцев».

Героиня романа братьев Гонкур «Актриса Фостен», неожиданно попадая из обстановки парижской артистической богемы в роскошный некитайский особняк английского лорда, определяет все эти роскошества как «китайщину» — слово, которое можно назвать символом того, как использовали писатели китайскую бутафорию в своих произведениях, хотя за ним, скорее всего, стоит все та же шинуазри.

Многие произведения европейских писателей фрагментарно наводнены китайскими веерами, болванчиками, даже у Маркса в «Капитале» есть небольшое отступление о пляшущих китайских столиках (смешение увлечения в тогдашних интеллигентских кругах спиритизмом с простыми китайскими столами с двойной вертящейся столешницей) («Напомним, что Китай и столы начали танцевать — *pour encourager les autres* [для ободрения других] — как раз в то время, когда весь остальной мир казался находящимся в полном покое [*Kapital*. Книга 1. Глава 4. Товарный фетишизм и его тайна]).

Целые легионы маленьких китайских слуг окружают прекрасных дам в романах и даже в романсах. Китайчонок Ли Александра Вертинского, прошедшего в Китае не один год своей жизни, и привезшего оттуда жену, был самым ярким из этих китайчат. Интересно и то, что Ала ад-дин, счастливый обладатель волшебной лампы и царевны Будур, тот самый Ала ад-дин, который не без оснований ассоциируется у каждого порядочного читателя «Тысячи и одной ночи» с магрибинцами, гаремами, диванами и султанами, был, «говорят, о счастливый царь, в одном городе из городов Китая сыном жившего в бедности портного».

Основной целью авторов, обращавшихся к китайской тематике, было привлечение всевозможного побочного и косвенного материала для доказательства своих политико-философских тезисов. На направленность «китаеведческих исследований» в основном влияла политическая конъюнктура. Необходимо еще раз подчеркнуть достаточно высокий уровень знаний европейских философов о китайской историографии и истории. Здесь уместно сослаться на влияние, оказанное на европейский авторов поставщиками информации о Срединной империи, которые представляли в их распоряжение не только сухие бесстрастные отчеты, но и сами так или иначе оценивали подмеченные факты. Анализируя диалектику становления представлений о Китае, можно отметить, что развитие медленно, но верно шло от одной крайности (идеализация) к другой (отвержение достижений китайской цивилизации).



Глава 4

О культуре: коллаборация или апроприация?

*Единственным, что утешало ее в дни
тоскливого разочарования, была белая
обезьяна. Чем больше Флер смотрела на нее,
тем более китайской она казалась.*

Джон Голсуорси

Стартовая позиция: отторжение китайского искусства

Рассмотрим интересный случай художественной аккомодации, которая по целому ряду причин не случилась во времена лидера и одного из основателей миссии иезуитов в Китае Маттео Риччи (1552–1610), успешного проповедника и автора «правил Маттео Риччи», обосновывавших необходимость адаптировать миссионерскую деятельность и проповедь к верованиям, традициям и культуре страны пребывания. Выберем для анализа две противоположные фигуры — китайского иезуита второго поколения, провинциального художника-пейзажиста У Ли (1632–1718) и итальянского художника, работавшего при дворе императоров маньчжурской династии Цин Джузеппе Кастильоне (Лан Шинина; 1688–1766), чтобы показать, какой путь прошла адаптация художественных приемов

со времен основателя миссии Маттео Риччи, не принимавшего и не понимавшего китайскую живопись, и У Ли, не видевшего ценности живописи европейской, до Лан Шинина и его заказчиков — цинских императоров, создавших утонченный «оксиденталистский» стиль, сочетавший черты западной и китайской живописи. Исследование может привести нас к выводу, что Маттео Риччи, пусть и использовавший в проповеди визуальные материалы в качестве подспорья устной проповеди, упускал огромную возможность «проповеди кистью», тогда как Джузеппе Кастильоне и его коллеги — европейские мастера, трудившиеся при дворе, по сути продолжали использовать «правила Риччи» и аккомодативный метод проповеди через адаптацию приемов европейской живописи к китайской, воспользовавшись соответствующим заказом представителей некитайской династии [Дубровская, 2020f].

Расцвет деятельности европейских художников при пекинском императорском дворе приходится на XVIII в. и эпоху «Трех великих правлений» императоров Канси (康熙, правил в 1661–1723 гг.), Юнчжэна (雍正; правил в 1722–1735 гг.) и Цяньлуна (乾隆; правил в 1736–1795 гг.), среди прочего прославившихся своим интересом к науке, культуре и искусству Европы. Именно при их дворе работал, в частности, признанный лидер приезжих европейских мастеров итальянский художник-иезуит Джузеппе Кастильоне (Лан Шинин; 郎世寧; 1688–1766) и еще шестнадцать европейских мастеров, давших своего рода «подписку о невыезде» — поставивших подписи под «Красным указом» (紅票; Хунпяо) в знак обещания служить цинскому императорскому дому до самой смерти и быть похороненными в китайской земле⁵⁷.

Однако идея о необходимости выработки «синоевропейского стиля», визитной карточки придворных иезуитов, включавшей знаменитый метод сяньфа (線法) [Дубровская, 2018a], деликатное использование прямой перспективы и светотени, расширение репертуара художественных произведений и т. д. появилась, как ни странно, отнюдь не сразу же по приезде в Китай миссии Общества Иисуса. Маттео Риччи (Matteo Ricci; 利瑪竇; Ли Мадоу; 1552–1610) — лидер первой триумфальной миссии, приведший ее в Пекин во времена императора династии Мин Ваньли (萬曆; правил в 1572–1620 гг.), такой задачи перед европейскими мастерами не ставил

⁵⁷ Vossilla F. Artistic Diplomacy during and after the Rites Controversy. *Academia.edu*. URL: https://www.academia.edu/36777636/Artistic_diplomacy_during_and_after_the_Rites_Controversy_in_Ferdinando_Moggi_1684_1761_architetto_e_gesuita_fiorentino_in_Cina (дата обращения 06.11.2020).

[Дубровская, 2018с]. Более того, пекинский десант европейский ученых, математиков, художников, архитекторов, гидравликов, рисовальщиков, часовых дел мастеров и астрономов (зачастую объединявшихся в лице одного и того же миссионера), люди, ставшие известными в Европе как «математики короля» и прославленные в знаменитом гобелене из Бове («Астрономы»), стал возможен благодаря заказу сверху: это самим императорам (поначалу китайским, а после завоевания страны — маньчжурским) понадобилось заводить во дворце причудливые европейские часы, подаренные Риччи, исправлять устаревшие календари, проектировать дворцы, чтобы сравняться с французскими Людовиками, позировать для портретов и узнавать на этих портретах себя. Иезуиты и другие ученые миссионеры оказались нужными людьми в нужном месте.

Повторим: Маттео Риччи не предполагал описанного развития событий. Прекрасно осознавая силу воздействия изображений, подкрепляющих устное слово, Мудрец с Запада — «Ситай» (西泰) Маттео Риччи использовал в проповеди в качестве наглядного пособия, «визуального костыля» знаменитую Библию Наталиса [Дубровская, 2019b], но простая мысль о продолжении адаптации положений христианства к конфуцианству через адаптацию европейских пластических искусств к пластическим искусствам Поднебесной ему в голову не пришла; скорее всего, у Ситая просто не хватало времени еще и на эту сферу знания и приложения усилий.

Каковы же были взгляды Маттео Риччи на китайское искусство? И как выглядело начало сближения европейского и китайского, дошедшее в XVIII в. до творчества Джузеппе Кастильоне, предоставившего требуемый от него «сплав» европейского натуроподобия и китайского придворного стиля?

Как случается достаточно часто, у истоков этого встречного движения стояло непонимание и отторжение. Проповедники-иезуиты попали на службу к китайскому императору еще в начале XVII в., во времена многотрудного прибытия в Пекин миссии, ведомой Маттео Риччи, при последней исконно китайской династии Мин (1368–1644).

За несколько столетий до изобретения «метода погружения» при изучении иностранного языка, с самого начала своего пребывания в Китае итальянский проповедник, первым из коллег взявший себе китайское имя, требовал, чтобы его соратники учили язык страны пребывания прямо в чужеродной среде, максимально адаптировались и как можно более активно приспосабливались к китайскому образу жизни, и по оде-

жде, и по манере поведения вызывая минимум отторжения ввиду своего заморского происхождения [Дубровская, 2001, с. 73–75]. Важность и революционность подобного подхода, кажущегося ныне очевидным, нельзя недооценить. В стране, где до сих пор оглядываются при виде непривычного лица и называют иностранцев «рыжеволосыми дьяволами» и «высокими носами», завоевать доверие и уважение местной интеллектуальной элиты (а именно элита всегда интересовала иезуитов при первоначальной проповеди) можно было только приняв столь революционные решения, соответствовавшие выработанной иезуитами концепции аккомодативной теологии и «правилам Маттео Риччи» (利瑪竇規矩; Ли Мадоу гуйцзюй) [Rule, 2010].

Сменив платье священника на костюм китайского сановника, Риччи обнаружил, что изменение внешности почти мгновенно изменило и его собственное восприятие местными людьми. К этому удачному ходу добавились потрясающие способности миссионера из итальянского города Мачерата к китайскому языку и конфуцианской учености, феноменальная, практически эйдетическая память и умение складно и доходчиво писать по-китайски [Дубровская, 2020]. Все это вызывало восхищение удивительным чужестранцем. Однако нельзя забывать, что в первую очередь отец Риччи был миссионером и поэтому пользовался любой возможностью достичь своей главной цели — представить в Китае христианство. В ход пошли привезенные из Европы иллюстрированные книги и картины маслом, призванные послужить иллюстративным материалом и помочь в деле образования и обращения.

Так, Риччи писал корреспонденту в Европу: «Эти изображения необходимы, ибо позволяют нам утешать наших новообращенных и помогают им» [The Diary of Matthew Ricci, 1942, p. 652]⁵⁸. Человек множества дарований, Ситай даже неоднократно лично использовал технику гравирования, стараясь с ее помощью «перевести» традиционные для христианства образы в некую китайскую форму (оттиски произведенных им изображений и знаменитых карт хранятся в Ватиканской библиотеке)⁵⁹. Однако одного лишь знакомства китайских друзей итальянского миссионера с христианскими изобразительными сюжетами или иконографией

⁵⁸ См. также: [Arnold, 1999, p. 35; Rome Reborn: The Vatican Library & Renaissance Culture. *How Rome went to China*. URL: <https://www.loc.gov/exhibits/vatican/romechin.html> (дата обращения 08.11.2020)].

⁵⁹ Rome Reborn: The Vatican Library & Renaissance Culture. *How Rome went to China*. URL: <https://www.loc.gov/exhibits/vatican/romechin.html> (дата обращения 08.11.2020).

не хватало: скоро стало ясно, что перед миссионерами стоят едва преодолимые культурные и даже, как мы бы сказали сейчас, онтологические и цивилизационные препятствия, мешающие понимать изобразительное искусство друг друга — с обеих сторон.

Несмотря на всю несравненную, особенно по тем временам, открытость чужеродной культуре и искреннее восхищение ею, невзирая на поразительные способности к быстрому восприятию языка и приспособляемости к образу жизни китайцев, Маттео Риччи не был в состоянии до конца понять и принять китайскую живописную манеру (заметим, что подобная скорее всего и не значилась среди первых пунктов списка его неотложных проблем в Срединном государстве). Свидетельства о том, как трудно основателю миссии было принять визуальную культуру минского Китая, можно найти в его письмах-донесениях в Европу: «Китайцы широко используют картины... но при изготовлении их они отнюдь не приобрели умения, присущего европейцам. Они ничего не знают об искусстве писания картин маслом или об использовании перспективы, а в результате картинам не хватает жизненности» [Beurdeley, Beurdeley, 1971, p. 48].

Что же понимал Маттео Риччи под жизненностью? Скорее всего, умение выписывать объем, создавать иллюзию трехмерности и общее движение к натуроподобию и реалистичности, до середины XIX в. представлявших собой священный Грааль европейского искусства. Понятно, что у Маттео Риччи, не являвшегося художником, не было ни сил, ни знаний, ни времени, чтобы понять причины невозникновения в Китае техники масляной живописи и принципиального отсутствия интереса к «жизненности» в китайской художественной теории и практике. Если бы у итальянского иезуита оставалось больше времени на «культурный досуг» вне литературно-философских штудий, он бы наверняка понял, что иероглифическое мышление китайцев и не могло породить живопись, не привязанную к спонтанному и в то же время слитому с мыслью и замыслом движению кисти.

Для понимания того, как изменилась ситуация в плане восприятия искусства и иезуитами, и их китайскими знакомыми, приведем в пример один случай, иллюстрирующий взаимоотношения традиционных китайских и европейских взглядов на искусство, предшествовавший появлению на маньчжуро-китайской художественной сцене Джузеппе Кастильоне.

Речь идет о китайском художнике-иезуите У Ли (吳歷; 1632–1718). В пейзаже «Весна приходит на озеро» (ныне в Шанхайском художественном музее) У Ли продемонстрировал столь не хватавшую Маттео Риччи

«жизненность» в другом — китайском — стиле, без помощи темперы или масляных красок и прямой перспективы [Дубровская, 2018а; 2019а]. Для понимания случая У Ли важно, что он был одновременно и иезуитом, и, как видно из имени художника, китайцем — одним из признанных «Шести мастеров [ранней династии] Цин» (清六家; Цин люэцзя) [Цыхай, 1979, р. 958; Bailey, 1999, р. 87]. У Ли перешел в христианство, уже став известным каллиграфом и художником-пейзажистом, а еще через некоторое время принял священнический сан, подобно многим новым обращенным, принадлежавшим к довольно многочисленному второму поколению иезуитов, родившихся в Китае и возвращенных последователями Маттео Риччи. Весьма тонкий и чувствительный человек, У Ли в лучших традициях китайского искусства глубоко чувствовал красоту природы, будучи не только художником, но и поэтом, рано открывшим в себе тягу к высокой духовности [Chaves, 2002]. Так, он писал: «Дела человеческие, большие ли, малые ли, похожи на сон. Разве рисование не сон? Мне снятся горы, потоки, трава и деревья, я мечтаю при помощи кисти и туши, в этом все»⁶⁰.

Родители окрестили У Ли еще в младенческом возрасте, отнеся для этого к одному из учеников Маттео Риччи, однако к осознанному христианству он пришел гораздо позже, уже взрослым, после того как в течение одного года потерял одновременно жену и мать, умерших в 1661 г. После этой трагедии У Ли долго искал утешения в чань-буддийских практиках и конфуцианской мудрости, однако душевное спокойствие нашел только католицизме. В 1682 г., в возрасте 45 лет художник вступил в орден Иисуса и провел долгих шесть лет, обучаясь в семинарии при храме в Макао, где был покорен красотой литургии, органной музыки и другими яркими проявлениями новой для него веры [Дубровская, 2018в]. В Макао У Ли создал свои самые прочувствованные стихотворения, а получив причастие, написал: «Жертва Христа принесена на благо всех людей, это священная жертва Духа. Христос прощает все ошибки и человеческие слабости. Даже такого грешного человека, как я. Я так растроган, что не могу сдержать слезы» (см. [Bailey, 1999, р. 89]).

Однако если общие взгляды на мир и на роль христианской жертвы У Ли и Маттео Риччи в целом совпадали, то их мнения кардинально и естественно разнились, когда речь заходила об изобразительном

⁶⁰ Vossilla F. Artistic Diplomacy during and after the Rites Controversy. *Academia.edu*. URL: https://www.academia.edu/36777636/Artistic_diplomacy_during_and_after_the_Rites_Controversy_in_Ferdinando_Moggi_1684_1761_architetto_e_gesuita_fiorentino_in_Cina (дата обращения 06.11.2020).

искусстве: У Ли точно так же не смог принять европейскую живопись, как Риччи китайскую; взгляды китайского иезуита на искусство Запада практически зеркально отражают впечатления Риччи о китайском искусстве. Критикуя приемы и принципы европейской живописи, У Ли отмечал: «Наша живопись не гонится за физической похожестью и не зависит от установленных приемов... мы называем ее божественной и свободной от ограничений. Их же целиком озабочена проблемами света и тени, передней части и задней, установленными образцами физического сходства. Даже подписывая картину, мы пишем наверху изображения, а они — внизу его. То, как они используют кисть, тоже полностью отличается [от нас]» [Chaves, 1993, p. 72]. Фраза об использовании кисти имеет ключевую роль в этой цитате.

В китайской живописи отточенная, виртуозная и свободная работа кистью — именно то, что выделяет истинного художника и каллиграфа, отличает его от ремесленника; каллиграфия вообще стоит в китайской табели о рангах искусства выше, чем живопись *per se*; китайская кисть даже иначе захватывается рукой, чем европейская⁶¹, не говоря уже об огромном психофизиологическом комплексе, связанном у китайцев с использованием кисти. Так, каллиграф, художник, поэт и гастрономический авторитет Су Ши (蘇軾; 1036–1101) в трактате «Рассуждения о каллиграфии» (論書; «Лунь шу») говорит: «В каллиграфии непременно должны быть дух-шэнь, энергия-ци, костяк-гу, мышцы-жюу, кровь-сюэ — все собраны воедино, — только это делает каллиграфию полноценной»⁶².

Без учета этого базового культурного различия и важности виртуозного владения кистью, европейские иезуиты, работавшие при пекинском дворе, были обречены восприниматься всего лишь как ремесленники, а не как истинные художники в исконном китайском смысле этого слова. При этом уже У Ли понимал, что у христианства и традиционной конфуцианской системы мысли есть точки соприкосновения и в свойственной ему изящной и философичной манере выразил это в стихах: так, его стихотворение «Песнь о полусгоревшем цине из дерева Тун» («Бань Тун Инь»; 半桐吟) представляет собой размышления о китайском музыкальном инструменте цине и христианстве

⁶¹ О практике использования китайской кисти см.: [Белозерова, 2007].

⁶² Цит. по: Белозерова В. Г. Эстетические принципы каллиграфической традиции Китая. Философские науки. 2013. URL: <http://academyrh.info/html/ref/20050407.htm> (дата обращения 21.05.2017).

(существуют даже предположения, что У Ли мог пытаться исполнять на цине европейскую музыку⁶³.

Песнь о полусгоревшем цине из дерева Тун⁶⁴

北窗有桐樹
蠹朽將半空
未肯溝底腐
胡爲爨下供
遇斲名焦尾
直與太古通
初含西紗響
再奏道徂東
音聲一何正
雅化殊不窮
奈何瓊臺下
箏琶樂未終

За северным окном растёт дерево Тун,
Поеденное червями, полусгнившее.
Что лучше — умереть на дне обрыва
Иль в печи огненной сгореть,
Брошенным туда «Хвостом горелым» — цзяовэем⁶⁵?
Оно прямо общается с Всевышним
Вслед за звуками Западных чудес,
Прозвучавшими вновь;
Путь ведет на восток.
О сколь классическую музыку оно творит,
Бесконечно предаваясь изящным переменам!
Но ныне, увы, под изукрашенными террасами
Чжэн и пипа⁶⁶ звучат без конца!

⁶³ Wu Li. Silk Qin. com. URL: <http://www.silkqin.com/09hist/other/wuli.htm> (дата обращения 06.10.2020).

⁶⁴ Vernicia fordii, Тунг Форда, тунг китайский, верница Форда.

⁶⁵ 焦尾, «Горелым хвостом» называли полено из дерева Тун, которое клали в огонь и давали ему прогореть, пока не обугливались срезы, после чего вынимали и делали из обожженного полена цинь.

⁶⁶ 琵琶; пипа — китайский струнный щипковый музыкальный инструмент, напоминающий лютню.

Китайская история искусств считает У Ли настоящим мастером, хотя он никогда даже и не мечтал о poste придворного художника и умер скромным сельским священником в 1718 г., через несколько лет после того как в Срединную империю прибыл его собрат по ордену — двадцатисемилетний Джузеппе Кастильоне. С прибытием молодого «перспективиста», готового работать при дворе так, как от него требовали венценосные заказчики, началась совершенно новая эра. Разногласия Маттео Риччи и У Ли были забыты: наступило время для применения идей культурной ассимиляции на практике, эра деликатного смешения и совмещения техник и художественных принципов. Но и Кастильоне порой выходил из тенет «оксиденталистской» тематики [Dubrovskaya, 2019b] и с упоением писал чисто китайские пейзажи.

Именно Маттео Риччи был тем человеком, который преподнес императору Ваньли две картины с изображением Девы Марии, таким образом, положив начало физическому присутствию произведений европейской живописи при императорском дворе. Как известно, основатель миссии так и не получил личной аудиенции императора, и все дары передавались последнему через посредников — евнухов и сановников. Однако хорошо известна и реакция императора на образ Мадонны: Ваньли сказал, что не желает лицезреть на картине лицо с пятнами, словно вызванными кожной болезнью, и Мадонну убрали [Дубровская, 2001, с. 98; 2018б]. Под пятнами подразумевались тени — радикальное отличие западной светотеневой моделировки от китайской портретной традиции изображения людей, подразумевавшей использование ровного повсеместного света.

Непримиримые (хотя и мирные) противоречия между У Ли и Маттео Риччи благополучно примирились уже в годы служения Джузеппе Кастильоне и его коллег трем великим императорам времен Золотого века Цинской династии. Для этого понадобились просвещенные деспоты, принадлежавшие к набравшейся культуры и мудрости захватнической династии, и художники конца XVII–XVIII вв., пересказавшие гениальные теоретические наброски Маттео Риччи и ордена иезуитов языком сино-европейской живописи.



Оксидентализм, хоть имя дико...

*Есть люди, не способные видеть тень.
Китайцы, конечно, никогда не писали их на
картинах, в искусстве Востока нет теней.*

Дэвид Хокни

Вопросы, связанные с взаимопроникновением, взаимовлиянием и любым *взаимо-*действием того, что веками понималось под Западом и Востоком и их взаимным изучением, представляют собой огромный комплекс проблем, принадлежащих целому ряду областей гуманитарного знания и переплетающихся в самом мультидисциплинарном виде из всех возможных. В последнее время в специальной литературе в комплекс терминов, связанных с изучением Востока на Западе и Запада на Востоке, активно вводится еще один — термин «оксидентализм», отчасти зеркальный уже привычному термину «ориентализм», популяризированному Эдвардом Саидом [см., напр.: Алаев, 2018], но предлагающийся к применению в более узкой области — в культурологии и искусствоведении. Интерес научного сообщества к этой стремительно актуализирующейся междисциплинарной теме подтверждается выступлениями на конференциях и участвующими публикациями [см., напр.: Волынский, 2019]. Для достижения указанной цели автор ставит здесь перед собой задачу осуществить краткий обзор релевантных проблеме терминов, существующих в исторической и искусствоведческой литературе.

Осмысление Востоком и Западом друг друга происходило достаточно мучительно и началось в европейской исторической науке, пожалуй, со времен Греко-персидских войн (499–449 гг. до н. э.) и их описания Геродотом (484–425 до н. э.) и его младшим современником Фукидидом (460–400 до н. э.), а на Востоке — например, в Китае, — со времен первых централизованных династий. Причина мучительности подобного осмысления понятна. Два великих цивилизационных центра — Европа, породившая первые западные империи — империю Александра Македонского и Древний Рим, и Восток с его джентльменским набором великих имперских образований — от Новоассирийского царства и современной Александрии персидской империи Ахеменидов до дальневосточного цивилизационного светила — Китая, начиная с эпохи империи Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.), так или иначе осознавали существование друг друга на

другом полюсе ойкумены. И если это осознание с легкостью выходило в область легенд и мифологизации, то предметы материальной культуры — шелк и изделия декоративно-прикладного искусства, равно как и менее материальные объекты — верования, боги, фантастические животные и изобразительные мотивы — становились свидетельствами, от которых нельзя было отмахнуться, как нельзя было отмахнуться от Великого переселения народов, шедшего с востока на запад и приведшего к радикальной смене европейской цивилизационной парадигмы.

Понимание различий между цивилизациями разных концов земли пришло к мыслителям и политикам Запада достаточно рано. При всех попытках разработать хотя бы утешительную терминологию⁶⁷ осознание того, что с Востока приходит не только свет, но и тьма (если вспомнить слово, которым обозначались монгольские орды в тюркских и русском языках), не могло не привести к тому, что в европейской мысли дискурс, связанный с восточными странами и народами, радикально отличался от дискурса, связанного с народами и странами западными, воспринимавшимися при всех разногласиях и войнах все-таки как «свои».

В этом изначальном противопоставлении и можно обнаружить корень того явления, которое Эдвард Саид обессмертит, апроприировав слово из тезауруса историков искусства и культуры, — ориентализм.

Итак, повторим для верности: не стоит путать «ориентализм» как изучение Востока на Западе в терминологии Эдварда Саид⁶⁸ (1978) и ориентализм как направление в искусстве (на практике с конца XV — начала XVI в., когда Европа столкнулась с Османской империей и художники вроде Джентиле Беллини писали не только портреты султана-завоевателя Константинополя Мехмеда II Фатиха (1432–1481), но и предоставляли взору европейцев изобразительные свидетельства происходящего на Востоке [см. Нефедова, 2009], а терминологически — с XIX в.). Если разложить ориентализм в искусстве на заметные направления,

⁶⁷ Слово «варвары» было придумано в Древней Греции совершенно независимо от Древнего Китая, располагавшего целым набором обозначений для неханьских народов еще со времен Конфуция (551–479 гг. до н. э.), не знавшего, что народ, противопоставлявшийся им «варварам», в будущем станут называть «ханьцами».

⁶⁸ Саид утверждал, что в трудах западных ученых «*восточный человек изображен как тот, кого судят (как в суде), кого изучают и описывают (как в учебном плане), кого дисциплинируют (как в школе или тюрьме), кого необходимо проиллюстрировать (как в зоологическом справочнике)*»: “...the Oriental is depicted as something one judges (as in a court of law), something one studies and depicts (as in a curriculum), something one disciplines (as in a school or prison), something one illustrates (as in a zoological manual)” [Said, 1978, p. 73].

последовательно сменявшие друг друга, то наиболее ярко заявили себя в Европе «тюрки» (*turquerie*; с XVI в.), затем «шинуазри» (*chinoiserie*; направление присутствовало в европейской культуре с середины XVII в.) и в последнюю очередь «японизм» (*japonisme*; термин введен французским арт-критиком Филиппом Берти в 1872 г.), дань которому отдал даже Ван Гог (1853–1890). Отметим, что в рамках искусствоведческого понимания термина ориентализм тоже остается масса проблем: так, до сих пор не утихают споры о том, был ли знаменитый турецкий археолог и живописец, ученик одного из лидеров ориентализма в живописи Жана-Леона Жерома (1824–1904) Осман Хамди-бей (1842–1910) художником-ориенталистом или просто турецким художником [Вяземская, 2019].

В XVIII в. в завоеванном маньчжурами Цинском Китае возникает заметный интерес к Западу. Как это обычно происходило в Поднебесной, новая мода берет начало при дворе — в данном случае при дворе иноземной, неханьской династии, ко времени Трех великих правлений императоров Канси (1661–1722), Юнчжэна (1722–1735) и Цяньлуна (1735–1796) освоившей ханьскую культуру в рамках того, что отечественный исследователь М. А. Неглинская сформулировала как «шинуазри наоборот» (*Chinoiserie in reverse* / 中國風; *чжунго-фэн*) [Неглинская, 2015] и потянувшейся дальше — на запад. Императоры заинтересовались не только математикой, астрономией, реформой календаря, картографией и механическими диковинками, представленными двору западными миссионерами (в первую очередь — иезуитами), но и западным искусством. Вот этот-то интерес к наработкам западной теории и практики архитектуры и живописи, воплотившийся в строительстве дворцово-паркового комплекса в западном стиле Сиянь-лоу (西洋樓) в рамках гигантской императорской резиденции Юаньмин-юань (圓明園) и в многочисленных произведениях живописи, гравюры и декоративно-прикладного искусства с введением европейской прямой перспективы (техника *сянь-фа*; 線法; см. Дубровская, 2018 (1)), свето-теневой моделировки, картин-обманок [Дубровская, 2018 (3)], масляных красок и работы с натуры [Дубровская, 2018 (2)] и составил суть того явления, которое мы бы предложили назвать восточным аналогом западного направления в искусстве «ориентализм», а именно — оксидентализмом.

Оксидентализм не ограничился интересом к Западу, введением западной техники живописи и использованием новых медиа: он разработал собственный тематический репертуар, широко эксплуатировал костюмированные события и переодевание, создал особые сюжетные наработки

и, безусловно, романтизировал связанные с Западом образы [Дубровская, 2018 (5)]. Оксидентализм не может похвастаться столь же значительным корпусом работ и списком художников, как ориентализм, и при всем желании увидеть в нем зеркальное ориентализму понятие, он все-таки ему несимметричен по простейшей причине: к концу эпохи Трех великих правлений ни на Западе, ни на Востоке не оставалось сомнений не только в существовании друг друга, но и в том, что Запад предпочитал распространяться на территорию Востока, а Восток оставался инкапсулированным на своей территории и довольно скоро на смену элитарному придворному «оксидентализму» пришла всенародная «оксидентофобия», вылившаяся, например, в Восстание ихэтуаней (1899–1901), которым цинский Китай встретил XX век.

И все же не забудем об исключениях. К примеру, что говорит нам знаменитый казус китайского генерала Бань Чао (班超; 32–102), в 97 г. от Рождества Христова пытавшегося отправить в Рим (китайский Дацинь; 大秦) посла Гань Ина (甘英; ?–?), не добравшегося до города, в который ведут все дороги, потому что его развернули более западные относительно Китая парфяне и страх пускаться в путешествие через Персидский залив [Hill, 2009, p. 5–25]? Пожалуй ряд вещей, помимо общеизвестных и привычно концентрирующихся вокруг транзитной торговли шелком по Великому шелковому пути между «страной серов (*seres*)», счесывающих, по римским поверьям, шелк с деревьев, и Западным миром. Посмотрев на эту ситуацию свежим взглядом, мы можем сделать несколько выводов, а именно: 1) Древний Рим знал о Древнем Китае (как бы последний в Риме ни назывался); 2) Древний Китай знал о Древнем Риме; 3) Древний Китай хотел узнать о Риме больше, чем знал, — причем, дипломатическими методами — и выступил инициатором подобного контакта. То есть, в данном случае оксидентализм предшествовал ориентализму, представляя, тем не менее, исключение, подтверждающее правило: вектор живого исследовательского интереса по большей части всегда был направлен с запада на восток⁶⁹.

Резюмируя, отметим, что при условии способности исследователей отместить определенную виктимность во взглядах на взаимоотношения

⁶⁹ Не будем комментировать здесь получившее недавно распространение мнение о том, что солдаты Теракотовой гвардии Цинь Шихуана (221–210 гг. пр.) были выполнены под влиянием эллинистического искусства, распространившегося на Востоке после походов Александра Македонского [Montgomery, Cammack, 2016], но сама постановка вопроса говорит о том, что в настоящее время присутствует тенденция удревять и углублять как время, так и географию контактов по линии Восток–Запад.

изучающих и изучаемых в отношениях между великими «восточной» и «западной» цивилизациями [см., напр., Дубровская, 2018 (4), Дубровская, 2019], направление исследований, связанное с усвоением восточными культурами и обществами достижений (и недостатков) западного мира еще ждет своих многочисленных исследователей. Кто знает — возможно, в обозримом будущем научному сообществу придется обсуждать и опровергать выкладки революционной монографии под названием «Оксидентализм».



Джузеппе Кастильоне как замковый камень

*Не пытайтесь делать мексиканское,
китайское или русское искусство. Мыслите
в универсальных категориях.*

Руфино Тамайо

Увлечение Западом в образованных кругах Цинской империи, который мы — в противовес ориентализму и шинуазри — называли выше «оксидентализмом»⁷⁰, начинается с императора Канси — основоположника придворного «западного» вкуса. Канси весьма интересовался жизнью и нововведениями своих европейских коллег-современников и довольно много знал о Короле-Солнце Людовике XIV (1643–1715 г. пр.) и Петре I (1682–1725 г. пр.). Интересовали его и науки — в первую очередь, математика, наука вообще и, безусловно, астрономия, в которой преуспели иезуиты, еще со времен Маттео Риччи поправлявшие сбившиеся китайские календари. Иезуиты работали передатчиками информации в обе стороны — именно они создавали наиболее успешно прижившийся на Западе образ маньчжурского императора Китая как просвещенного правителя.

Уже упоминавшийся в связи с Лейбницем французский иезуит Иоахим Буве, будучи допущен напрямую к императору Канси, во время одной из аудиенций преподнес ему гравюры с изображениями Лувра и недавно завершенного Версаля — со всеми положенными садами, фонтанами и статуями. Вернувшись во Францию, Буве заронил в воображении Людовика XIV мысль о том, что французский король и маньчжурский император весьма похожи друг на друга — как по образу действий, так и... по внешнему виду.

Ссылаясь на португальского автора Эдуарду Бражау (Eduardo Brazao), Джордж Лор пишет, что по прибытии в Пекин в 1670 г. Мануэль де Салданья, посол короля Афонсу VI Португальского, преподнес шестнадцатилетнему императору Канси портрет своего сюзерена. Среди подарков

⁷⁰ Проблемам понятий оксидентализм и ориентализм была посвящена конференция «Ориентализм / оксидентализм: Языки культур и языки их описания» 2012 г. в Российском Институте культурологии в Москве (см. *Сборник материалов под редакцией Е. Штейнера*). См. также [Неглинская, 2015].

были и другие портреты португальского монарха — миниатюры на золоте и слоновой кости [Loehr, 1963, p. 796].

В 1689 г., во время первой поездки молодого императора Канси в южные провинции, ему преподнесли работу XIII в., в сорока шести сценах иллюстрирующую процессы выращивания риса и производства шелка — то есть, основных культур, на которых держится система питания и производства одежды в Среднем государстве. По возвращении в Пекин императору доложили, что Цзяо Пинчжэнь (1680–1720) — глава Палаты астрономии и по совместительству ответственный за изящные искусства при дворе — всерьез взялся за изучение правил перспективы, применяемых в Европе, руководствуясь наставлениями коллег-иезуитов по Палате астрономии.

Изучив основы, Цзяо стал применять в своих работах систему перспективы с одной точкой схода. Получившийся результат не очень понравился императору, но он не стал запрещать Цзяо двигаться в новом направлении и даже заказал ему еще одну серию сельскохозяйственных сцен. Один придворный в посвящении императору написал, что художник «взял идиллические сцены сельской жизни, описанные в одах... и написал их с западной перспективой...» [Loehr, 1963, p. 796]. Однако лишь немногие художники успешно освоили приемы европейской живописи в приложении к традиционному китайскому искусству. К ним относятся художник Цзэн Цзин (1568–1650), писавший портреты в западном стиле еще во времена династии Мин, а во времена императора Канси — как раз упомянутый выше Цзяо Пинчжэнь, Лэн Мэй (1662–1722), Чэнь Мэй и несколько других придворных художников. Пути к искомому сочетанию приемов между традиционным китайским и привозным, европейским искусством у «местных» художников и у Кастильоне были совершенно разными. Художникам-китайцам не надо было учиться «китайскости», им лишь надо было наложить некоторые новые умения на свои базовые приемы, тогда как Кастильоне пришлось сделать очень тонкий срез всего того, чему он обучился в Европе, и попытаться деликатно привить эти характеристики к мощнейшему древнему стволу китайского искусства.

Для понимания взаимоотношений, связывавших императора Канси — первого императора, при дворе которого работал Кастильоне, и художника-иезуита, необходимо принять во внимание, что заказы императора, изображенного на портрете неизвестного придворного художника в официальном дворцовом одеянии выполнял уже переучившийся художник-«китаец», Лан Шинин: иного исполнителя стремившийся к западной науке император не потерпел бы.

В знаменитом указе 1722 г. (иногда лирично называемом «Прощальным»), Канси, суммируя итоги своего длительного правления и оставляя наследникам указания, в частности, касавшиеся придворных иезуитов, замечал с определенным нажимом: «Будьте добры к людям, приехавшим издалека, и приближайте к себе способных» [Sullivan, 1989, p. 43]. Хорошо известно, что Канси испытывал определенную приязнь к европейским миссионерам и довольно высоко ценил то, что они сделали для императорского двора, — заведовали дворцовой обсерваторией, служили переводчиками и медиаторами во время переговоров с российскими представителями во время заключения Нерчинского договора, занимались развитием маньчжурской артиллерии. Но и Канси периодически испытывал раздражение, оттого что эти «приехавшие издалека» не только предоставляли ему на службу свои умения математиков, инженеров, переводчиков и художников, но и время от времени заикались о конфессиональных проблемах. Императору неспроста казалось, что отцы-иезуиты постоянно беспокоятся о том, что неспособны донести до его ушей «слово истины», и никак не могут оценить созданных им при дворе благоприятных условий⁷¹.

В 1715 г., когда в молодой Кастильоне прибыл в Запретный город, Канси было за шестьдесят, но он тепло принял нового художника, был терпелив с молодым человеком, говорил с ним медленно и сделал комплимент его владению китайским языком. В источниках существуют разноречивые свидетельства о том, что именно император попросил молодого Кастильоне нарисовать прямо во время аудиенции — собаку или птицу. Скорее всего, изображение собаки художник принес с собой, как домашнее задание, а птицу нарисовал с натуры прямо на месте — со своей стороны Кастильоне делал все возможное, чтобы соответствовать высочайшим ожиданиям и тщательно следовал наставления Маттео Риччи о необходимости воспринять китайский способ жизни в Китае. Он «нырнул» в язык сразу по прибытии в Китай и даже принял китайское имя, под которым и прославился, назвав себя Лан Шинином. Начал он учиться писать и рисовать по-китайски.

Задача была весьма непростая, но от того, насколько успешно Кастильоне мог с ней справиться, зависели успех его продвижения при дворе. Современник Кастильоне, отец де Вентавон (de Ventavon), замечал:

⁷¹ Одной из основных идей иезуитов в Китае, начиная с Маттео Риччи, была идея о необходимости обращения в христианство самого императора, после чего, по их мысли, за ним последовала бы остальная страна.

«Европейский художник встречается с самого начала с большим количеством трудностей. Он должен во многом подавить свой вкус и идеи, чтобы адаптироваться к вкусу и идеям этой страны... Избежать этого невозможно. Как бы он ни был умен, в определенных отношениях ему снова придется стать подмастерьем. Здесь не хотят, чтобы на картинах были тени, и почти все картины делаются акварелью, лишь очень малое количество пишется маслом» [Paludan, 1998, p. 191].

Когда Кастильоне собирался в Китай, он был хотя и молодым, но довольно известным мастером, вследствие чего и был рекомендован китайским иезуитам как подходящий кандидат в ответ на запрос императора, потребовавшего прислать ему художника, «умеющего перспективу». Будущий Лан Шинин свободно владел техникой масляной живописи, линейной перспективой и приемами кьяроскуро, накопленными к тому времени в Европе, где — вразрез со вкусами китайцев, вроде У Ли, — живописцы стремились при помощи света и тени подчеркнуть объем предметов. Ранний стиль Кастильоне, его работы в Милане и Коимбре, были исполнены цвета и роскоши, полны чувства. Почти ничто из того, что он умел делать, не пригодилось ему в последующие пятьдесят с лишним лет работы в Китае: задачей художественного выживания стала для него и коллег задача отставить в сторону все прежние умения и вступить на китайский путь. Таким образом, прибыв ко двору в Пекине, Кастильоне занялся полной перенастройкой своего художнического аппарата — став Лан Шинином, он поначалу вернулся в статус подмастерья.

Одной из первых попыток угодить императору явился свиток «Собирая благожелательные знаки» (聚瑞圖), исполняя который Кастильоне попытался сплавить китайский стиль и традицию со своими собственными, европейскими. Вертикальный свиток представляет собой уже довольно новаторское изображение, выполненное для императора Юнчжэна (1678–1735), занявшего место отца — Канси на троне в 1723 г. [Beurdeley, Sullivan, 1971, p. 101]. На взгляд европейца картина выглядит вполне китайской, но для китайского взгляда изображение натюрморта как такового, округлого сосуда, вазы и особенно тень, которая выписана, с тем чтобы придать изображению трехмерность, — определенно чужды, равно как и буйное роскошество пионов, написанных почти во фламандском стиле [Beurdeley, Sullivan, 1971, p. 42, 44]. На работе Кастильоне чудесным каллиграфическим письмом выполнил надпись: «Первый год императора. Двухлетняя кукуруза растет на полях. Двойные

лотосы цветут в пруду. И я, Лан Шинин написал эти благоприятные символы» [Vissière, Vissière, 1979, p. 244]. Символы были благосклонно приняты адресатом.

Однако главный прорыв Лан Шинина при дворе маньчжурского императора произошел в 1728 г., когда он написал свой знаменитый свиток «Сто лошадей в пейзаже», выполненный для императора Юнчжэна и взявший за основу китайские работы, предоставленные европейскому мастеру в качестве образца. Итальянская школа Кастильоне снова проявила себя: линия горизонта в задней части картины достаточно низка, чтобы удовлетворить правилам «западной» перспективы, но при этом нескольких коней написаны в позе «летающего галопа», чего европейские художники никогда раньше не делали. Это поистине виртуозное произведение искусства, особенно, если учесть, что оно выполнено на шелке водорастворимыми красками. В отличие от масляных красок, которые можно подчистить и переписать фрагмент, если художник допустил ошибку или желает внести некие изменения, китайские краски требуют очень уверенной руки, четко спланированной композиции и финального видения картины еще до начала работы над ней, ибо удары кистью по шелку исправить невозможно.

Этот изящный свиток тем не менее был написан в тяжелый для Кастильоне период жизни при дворе. Радостная и светлая работа, производящая умиротворяющее впечатление, никак не отражает трудности, претерпевавшиеся Лан Шинином в Запретном городе. Иезуиты по-прежнему оставались служить императорской фамилии, но ко времени смерти Канси христиан начали довольно активно преследовать, новых китайских прозелитов подвергали жестоким репрессиям, особенно в годы правления сына Канси — Юнчжэна. Антихристианские настроения сделали пребывание иезуитов в Запретном городе напряженным, позиция их становилась двусмысленной и зачастую просто опасной.

С одной стороны, будучи слугами императора, миссионеры были вынуждены удовлетворять каждый его каприз (а цинские императоры были требовательными заказчиками). С другой, эта сложная и неизбежная работа выполнялась в то время, когда других членов ордена заключали в тюрьмы, подвергали угрозам и запугиванию и даже казнили. За этим «подготовительным» периодом последовал и указ о высылке, под который подпали все миссионеры, за исключением работавших на императора (подобно Кастильоне), — их просто заключили под домашний арест; в застенки попал даже престарелый отец Педрини, знаменитый музыкант

и в прошлом учитель будущего императора⁷². Такое положение сохранялось вплоть до смерти Юнчжэна в 1735 г., которому наследовал его сын Цяньлун — любимый внук покойного императора Канси.

Интереснее всего рассмотреть историю служения и отношения Джузеппе Кастильоне с его третьим по счету императором — Цяньлуном (1711–1799), прославившимся, в частности, и как покровитель искусств. Будучи представителем пришлой маньчжурской династии на китайском троне, Цяньлун относился к новой формации цинских императоров: классически образованный в традиционной китайской учености, он открыл двор умеренным иноземным влияниям, живо интересовался окружающим Китай миром, провел ряд успешных военных завоевательных походов и, в целом, понимал, что его нововведениям должны соответствовать новые способы их прославлять. Джузеппе Кастильоне с его пониманием необходимой для масштабных проектов перспективы в живописи отлично подходил для этой цели.

У Кастильоне были вполне продуктивные рабочие отношения с Цяньлуном, основанные на обоюдном уважении и даже исполненные привязанности — император, вступивший на трон двадцатичетырехлетним, испытывал искренние чувства к придворному художнику, разменявшему к тому времени пятый десяток. И тем не менее временами оба ощущали напряжение, вызванное культурными различиями: когда вопросы, связанные с проповедью и социальными осложнениями, вызываемыми миссионерскими практиками, вставали на «повестку дня», Цяньлун многожды давал волю гневу в общении со своим придворным художником. Как бы то ни было, император очень ценил дар портретиста, которым обладал Лан Шинин, особенно портреты самого императора, изображаемого как могущественного владетеля мира. Сопоставимое значение придавалось изображению жен и наложниц, а затем — животных, в особенности лошадей и собак⁷³. Отдельным достижением Кастильоне и его мастерской стала серия гравюр, посвященных завоеваниям Цяньлуна в Си-Юе — Западном

⁷² «Возможно, изначальная императорская благосклонность [к иезуитам] объясняется влиянием знаменитого придворного художника брата Джузеппе Кастильоне, ходатайствовавшего за миссионеров, работавших в провинциях. В 1736, 1737, и еще раз, в 1746 г., во время визитов императора Цяньлуна в его студию, Кастильоне в слезах падал на колени, тем самым нарушая церемониал, и просил о терпимости к христианам в империи. В 1736 г. давление на миссию было ослаблено. Однако в 1746 г. вмешательство Кастильоне не помешало расправе над миссионерами в Фуцзяни. См.: [Krahl, 1964, p. 10–11].

⁷³ Наиболее полный альбом работ Кастильоне (из собраний музеев Гугун в Пекине и Тайбэе, Шэньянского и Шанхайского музеев [*Гунтин хуаця Лан Шинин*, 2008, с. 75–86].

крае, позже превращенном в «Новую границу» — Синьцзян (нынешний Синьцзян-Уйгурский автономный район) (см. соответствующую главу) [Gouraud, 2004, p. 124–127].

В момент восхождения на трон принцу Хунли (弘曆; личное имя будущего Цяньлуна) было 24 года; Лан Шинин к тому времени был почтенным придворным 47 лет от роду. Новый император поначалу продолжал политику отца против христиан и миссионеров, но все же его отношения с придворными иезуитами в целом и с Кастильоне в частности были далеки от свойственной Юнчжэну подозрительности в отношении европейцев. С самого начала правления Цяньлун тепло относился к европейским подданным, защищал их и даже восхищался их «рабочими качествами». Цяньлун был образованным человеком возвышенных устремлений, отличным каллиграфом и одаренным поэтом⁷⁴.

Будучи маньчжуром, Цяньлун, как все императоры династии Цин, был воспитан и классически образован как настоящий китайский принц, хорошо знал традиционную литературу и искусство. Опустим здесь уже рассказанную выше историю, охватывающую планы Цяньлуна по созданию Европейского квартала в Юаньмин-юане и роль Кастильоне-архитектора в этом грандиозном проекте: для нашей общей темы важно, что император был заказчиком и коллекционером и искренне восторгался процессом создания произведений станковой живописи. Особой любовью Цяньлуна пользовались изображения лошадей, приносившихся ему в качестве дани.

Традиционно императоры получали лучших лошадей в качестве символического дара от народов-данников, ради них китайские императоры организовывали военные походы на Запад (в Фергану) еще во времена древней династии Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.). На протяжении всего периода правления Цяньлуна изображения скакунов кисти Кастильоне выделялись своими качествами: он как будто умел схватить саму суть и дух императорских «небесных» лошадей. Цяньлун ценил изображения коней не даром — он славился как умелый наездник и души не чаял в этих великолепных животных; соответственно, и приносимые в качестве полусимволической дани кони были любимым изображаемым объектом императора. Цяньлун заказывал портреты любимых лошадей и собирал старые картины с подобной анималистикой. В портретировании лошадей Кастильоне не было равных: написанный им послушный и прекрасный

⁷⁴ Считалось, что император создал 43 000 стихотворений, но это число, скорее всего, значительно преувеличено.

пегий жеребец (он вошел в серию изображений даннических лошадей «Десять жеребцов») так обрадовал венценосного заказчика, что он не только поставил на свитке императорскую печать, выразив таким образом свое удовольствие, но и написал короткое стихотворение (1748 г.), восхваляя качества лошади, прозванной им «Как пожелаете» Пегий (Жу'и-Цун). Цяньлун вообще любил созерцать картины и процесс их создания и часто заходил в мастерскую Лан Шинина в сопровождении свиты посмотреть, как иезуит работает. Остается только догадываться о том, каково было писать цветы, собак и лошадей под пристальным взглядом требовательного монарха.

Однако Цяньлун все-таки приходил и смотрел, а Кастильоне умел работать и в таких условиях, поэтому между иезуитом и молодым императором развилось что-то вроде дружбы. Именно в это время, в часы, проводимые совместно с императором, Кастильоне, наконец-то, отчасти выполнял и свои миссионерские обязанности. Надо заметить, что другие китайские иезуиты, подвергавшиеся преследованиям со стороны властей, тем не менее полностью понимали положение Кастильоне при дворе: Лан Шинин не имел никакой возможности, да и не должен был, будучи светским братом, открыто проповедовать — ему надо было работать в мастерской — именно для этого и призвала его в Китай миссия; поэтому роль помощника делу иезуитов он выполнял именно так — поддерживая доверительные отношения с императором.

Известны два или три случая, один из которых относится к 1736 г., (другой случился десятью годами позже), когда Кастильоне нарушил все правила дворцового этикета и позволил себе остановить работу, когда Цяньлун появился в его мастерской. Озабоченный император спросил, что случилось, и, к ужасу свиты, Лан Шинин бросился перед императором на пол, умоляя его вмешаться и остановить возобновившиеся преследования ордена. В первый раз Цяньлун выполнил его желание, и преследования ордена прекратились. Но во второй, в 1746 г., в просьбе Кастильоне сохранить жизнь одному иезуиту было строго отказано. Цяньлун сказал: «Вы, европейцы, — чужаки. Вы ничего не знаете о наших манерах и обычаях. Я назначил сановников, которые разберутся с тобой в этой ситуации». Через небольшой промежуток времени, последовавшим за этим приговором, во время легкого обмена мнениями между Кастильоне и придворными Цяньлуна о достоинствах христианского вероучения, император нетерпеливо вмешался и сердито сказал иезуиту: «Хуа ба!», то есть просто — «Рисуй!» [*Циндай цибай минжэнь-чжуань*, 1937, с. 364].

И Кастильоне продолжал рисовать. Он неустанно работал, изображая блистательную череду событий придворной жизни, таких, как грандиозные охотничьи экспедиции — изображая их, ему приходилось в мельчайших подробностях запечатлевать на горизонтальных свитках огромные императорские процессии и обозы. Сохраняя полное самообладание, стареющий Лан Шинин писал портрет за портретом, удовлетворяя все капризы императора, — он изображал императорских наложниц в различных видах фривольных европейских костюмов, экзотических животных, подаренных его господину, даже написал портреты любимой императорской собачки (о ней ниже; его кисти принадлежит целая «собачья» серия). Мы не располагаем документами, подтверждающими, что Кастильоне был недоволен судьбой придворного живописца, но представить, что он наслаждался своим сервильным положением довольно трудно.

Другой художник-иезуит, отец Жан-Дени Аттире⁷⁵ написал знаменитую жалобу о жизни императорского художника при Цинском дворе: «Неужели этот фарс никогда не закончится?.. Мне трудно убедить себя, что все это делается для вящей славы Господней... сидеть на цепи от солнца до солнца, едва ли иметь воскресенья или праздничные дни, чтобы молиться Богу, не рисовать почти ничего, что соответствовало бы собственному вкусу или духу, мириться с тысячами других мук... все это заставило бы меня вернуться в Европу, если бы я не верил, что моя кисть полезна для религии, что она — средство заставить императора благосклонно относиться к миссионерам, которые проповедуют ее. Это единственное, что держит меня здесь, так же, как и других европейцев, на службе императора» [Bailey, 1999, p. 105]. Слегка отличающийся перевод этой цитаты можно найти в: [Cahill, 1982, p. 35]. См также: [Lang Shining xiaozhuan, 1988].

Самая известная портретная работа Кастильоне прославляла Цяньлуна как просвещенного, могущественного правителя. Огромный вертикальный свиток, изображающий царственного императора верхом на лошади, обычно висел в зале, где принимали послов от «варваров». В 1757 г., за девять лет до смерти, Кастильоне выполнил еще один не менее великолепный свиток, изображающий императора. Когда в 1766 г. в возрасте 78 лет итальянский миссионер умер, Цяньлун написал некролог, исполнив его в личной каллиграфии, и повелев воздвигнуть в память о иезуите мемориальную стелу. Кастильоне успел умереть до того, как

⁷⁵ См. о нем: [Неглинская, 2010а, с. 512–513].

закончился довольно мирный период взаимодействия Запада и Востока на китайской почве.

Знаменитый гобелен, вытканный на мануфактуре в Бове в конце XVIII в., с изображением иезуитов на службе Астрономической палаты в Пекине, демонстрирует то, как европейцы представляли себе жизнь иезуитов при Цинском дворе. Изображение создает впечатление того, что отцы как бы несут просвещение и передовую западную науку в далекой экзотической стране⁷⁶. В реальности все получилось наоборот.

Иезуиты столкнулись со сложной и изысканной древнейшей культурой, которая взяла от Запада то, что ей было нужно, и отторгла то, что считала для себя неподходящим, включая все многолетние миссионерские усилия. По словам Говэна Бейли, «Кастильоне был идеальным ремесленником, одним из самых успешных, кто сочетал в творчестве Восток и Запад из всех, когда-либо это делавших. В целом, это был блестящий синтез, умно рассчитанный так, чтобы предьявить императору достаточное количество западного реализма, чтобы привести его в восторг, но не до такой степени, чтобы дезориентировать» [Bailey, 1999, p. 108; Corsi, 2003, p. 10].

Интересно рассмотреть и формальную сторону работы европейцев при маньчжурском дворе. Не секрет, что китайские и европейские художники на службе Цяньлуна испытывали друг к другу объяснимую ревность и соревновательные чувства. В 1736 г. Цяньлун реформировал *Цзаобаньчу* — бюро придворных работ, курировавшее работу императорских живописцев. Желая максимально увеличить личный контроль над деятельностью дворцовых мастерских, он основал *Хуаюань-чу*, или Академию живописи, в которой была с самого начала предусмотрена иерархия художников. Если пройти сверху вниз по этой иерархической лестнице, то высшую ступень в ней занимали *хуахуажэнь* — «художники картин», затем следовали *хуахуа бэйтан* — художники-ремесленники, затем *бэйтан'а* — ремесленники. За ними следовали *сюэшоу бэйтан'а* и *сюэту* — соответственно, студенты и ученики из числа *сула* — придворных мастеровых. По мере работы и обучения в мастерских под руководством мастеров-учителей высшей квалификации, человек мог подняться по иерархической лестнице от статуса *сула* до статуса *хуахуажэнь* — в самых лучших традициях китайского чиновничества, получавшего звание и посты после вполне равнодоступной для всех сдачи экзаменов.

⁷⁶ Пример «Текста и картин воплощения Господа» с европейской иконографией поклонения волхвов и Сретения работы Джулио Алени, выполненный в 1637 г., приведен в: [Grafton, 1993, p. 274].

Ко времени прибытия ко двору прибыл Жана Дени Аттире (1737 г.), новая система действовала уже три года. Аттире представил Цяньлуну свою работу «Поклонение волхвов», императору весьма понравившуюся. Не удивительно, что Аттире, как и его коллеге Кастильоне, не пришлось утомительно карабкаться по иерархической лестнице придворной художнической иерархии — он получил своего *хуахуажэня*, как и Кастильоне, сразу (напомним, что Кастильоне прибыл ко двору в 1715 г. и работал еще при деде императора Цяньлуна, так что его «хуахуажэнь» был заработан гораздо раньше, чем тот же титул Аттире). Не в подобных ли прецедентах заключалась причина ревности местных художников к приезжим? По какому праву «рыжеволосые дьяволы» немедленно получали из рук императора высшие чины? Конечно, никто не посмел бы озвучить подобное недовольство открыто, но переживать по поводу подобных карьерных скачков чужеземцев было только естественно.

Тем не менее каковы бы ни были поверхностные или подковерные дрязги и расхождения между местными и приезжими художниками, все они — как в некой современной корпорации — работали на одного и того же Молоха, подчиняясь заданному темпу и выполняя капризы одного и того же человека — императора.

В знаменитом письме, адресованном своему корреспонденту по фамилии Д'Ассо (d'Assaut), Аттире пишет: «Все мы связаны одной цепью под солнцем: император приходит к нам работать почти каждый день, так что нет никакой возможности отлучиться... все, что мы рисуем и красим, определено императором. Мы делаем первые наброски, он смотрит их, вносит исправления и изменения на свое усмотрение» [Attiret, 1979, p. 426–427].

Все шедевры, которыми ныне обладают оба Гугуна — Пекинский и Тайбэйский, были изготовлены художниками, работавшими в мастерских, где было холодно зимой и жарко летом. Знаменитый отец Амио, биограф Аттире, так рассказывает об условиях, в которых приезжие художники наравне с местными занимались выполнением заказов:

«Зал на цокольном этаже, как и все китайские жилища, расположенный между двором и садом, был отведен под мастерскую художников и в особенности подвержен воздействию всех сезонных стихий. Не располагая зимой ничем, кроме небольшой горелки для подогрева ведер, чтобы не затвердевала краска, они [художники. — Д. Д.] страдали от самого злого холода. Летом было не легче, потому что бес- пощадные лучи солнца пробирались со всех сторон и обжигали, как печь. Ничто не могло исправить это положение вещей, даже жалобы не приносили никакого облегчения.

Он [Аттире] был не единственным страдальцем: другие художники находились в таком же положении; жаловаться и просить улучшения условий ни к чему бы не привело — можно было лишь впасть в немилость» [Bernard-Maitre, 1943, p. 63].

В мастерской Аттире и Кастильоне открыли для себя «вэньфан сыбао» — (文房四宝) «четыре сокровища кабинета» — китайскую кисть маоби (毛笔), тушь (краску) в форме палочек мо (墨), тушечницу для растирания туши и минеральных красок в форме камня — *яньтай* (硯台) и рисовую бумагу *сюаньчжи* (宣紙). Этого с виду скромного набора инструментов хватало для производства всех шедевров традиционной китайской живописи; обучились пользоваться четырьмя сокровищами и продолжатели дела Андреа Поццо.

Чтобы закончить с темой придворных художественных мастерских, в том числе, руководимых иезуитами, доведем их историю до конца XVIII в. В 1792–1793 гг. руководители первого в истории британского посольства в Китай под руководством лорда Дж. Макартни преподнесли пожилому Цяньлуну ряд подарков, призванных убедить императора в передаче эстафетной палочки лидеров научно-инженерной мысли от на глазах устаревающих и не обладающих поддержкой с «большой земли» иезуитов (и ассоциируемой с ними католической Европы) к Великобритании. Главным козырем среди даров была модель Солнечной системы, приводимая в движение «самым гениальным механизмом, когда-либо сконструированным в Европе» [Macartney, 1962, p. 299] — более сложная и изысканная, чем ранее введенные в китайский обиход иезуитами армиллярные сферы, телескопы, камеры обскуры и механические заводные часы, некогда впервые открывшие двери западному присутствию при дворе еще минского императора Ваньли во времена Матео Риччи.

Модель-«планетарий» вызвала должный интерес, однако расчет на то, что одной демонстрации британского превосходства в научно-технологическом плане будет достаточно, чтобы добиться особых предпочтений для британских интересов в Китае, оказался достаточно наивным; через некоторое время державам пришлось применить силу.

Когда члены миссии Макартни посетили императорскую мастерскую по производству стеклянных изделий, один из них заметил, что она оставляет впечатление заброшенной. После смерти в 1758 г. иезуита Габриэля-Леонара де Броссара (Gabriel-Leonard de Brossard), курировавшего при дворе изготовление изделий из резного и инкрустированного стекла и

эмали⁷⁷, работа мастерской сошла на нет. Уже к 1827 г. все имущество миссионеров было конфисковано, а в 1860 г. войска лорда Элгина, захватившего Пекин во время Второй Опиумной войны (1856–1860), уничтожили и Сиян-лоу — анклав дворцов в западном стиле, построенный по проектам Кастильоне, Аттире и др. в парке Юаньмин-юань (см. соответствующую главу), вынудив императора и двор бежать в «Горное убежище от летнего зноя» — в Чэндэ.

Возможно, посольство Макартни и было в определенной степени предвестником грядущих событий, но ни сам Макартни, ни Цяньлун не могли предвидеть, то, чем обернулись индустриальная революция в Англии и пришествие протестантской проповеди в Китай в XIX в. Печально знаменитый указ Цяньлуна 1793 г., адресованный королю Георгу III, был закономерной реакцией отторжения, вызванной разрастанием британских империалистических поползновений. Во времена Макартни цинскому Китаю не требовалось большего количества технических диковин или продуктов английских мануфактур, чем уже имевшиеся, уже привезенные или произведенные при дворе все теми же иезуитами — с их замысловатыми часами, вращающимися фонтанами, псевдобарочными дворцами и продуктами мастерских по производству изделий из стекла.

Уже упоминалось, что до наших дней дошло крайне мало работ, относящихся к первым двум десятилетиям пребывания Джузеппе Кастильоне в Китае, но уже в эти первые годы художник работал над проблемой соединения европейской техники и пространственных характеристик живописи с чертами живописи китайской: с одной стороны, объединяя китайские предметы изображения с европейскими эффектами светотени, с глубиной пейзажа и линейной перспективой с целью добиться более свежего подхода к репрезентации придворных сцен. С другой стороны, он приложил формы западного искусства к китайским форматам — например, расписывал складные веера и предоставлял эскизы для росписи фарфоровых изделий дворцовых мастерских.

Однако и европейскую живописную технику Кастильоне использовал не бездумно: он максимально облегчал тени (вспомним императора Ваньли и картины с изображением Мадонны, подаренные ему Маттео Риччи), сглаживал контраст между светом и тенью и вводил эффект трехмерности и все ту же желанную линейную перспективу весьма деликатно.

⁷⁷ Об этих мастерских см.: [Curtis, 2001].

Оценивая стиль Кастильоне в знаменитом свитке из Музея Востока, Е. С. Штейнер пишет, что «этот свиток, как и другие китайско-итальянские работы Лан Шинина, производит... впечатление нереальности и сценической нежизненности происходящего. То, что обычный китайский художник изображал не задумываясь, — позы, движение, соотношение групп ближних и дальних деревьев, для Лан Шинина было предметом сознательного тщательного воспроизведения» [Штейнер, 1987, с. 215–217]. Автор видит причину такого различия в неподключенности приезжего итальянца к «коллективному бессознательному» китайского народа и нежелании «вытравить из себя католического монаха», и если первое неоспоримо и действительно весьма важно, то второе, представляется, неправильно по самой сути подхода к вопросу. Во-первых, свиток, как пояснялось выше, не принадлежит кисти Кастильоне, а во-вторых, если экстраполировать, тем не менее выводы автора на героя данного исследования, заметим, что задача «вытравления» для Кастильоне не стояла вовсе — ему нужно было предоставить заказчику-императору ровно то, что требовалось, — линейную перспективу, большую реалистичность и трехмерность при портретировании, объемность при изображении предметов — цветочных ваз и т. д., но тонко влетенными в традицию.

Вопрос о перспективе требует отдельного рассмотрения. Первые эксперименты по приложению к китайской традиционной живописи правил линейной перспективы начались еще в эпоху Мин (1368–1644), и людьми, которые привезли эти нововведения в Китай тоже были миссионеры. В источниках появляется упоминание об этом стиле под названием *сянь-фа* («линейный метод») — такое обозначение подразумевает прочерчивание линий, исходящих из одной фиксированной точки. *Сянь-фа* использовался для изображения строений, водоемов, дорог, пейзажных сюжетов и т. д. в сочетании с китайским художественным стилем *гунби* (тщательным реалистическим изображением объекта) и *цзехуа* (детализированное изображение, выполненное при помощи тщательной работы кистью и водорастворимыми красками). Это сочетание породило особый придворный вид живописи, названный *гунби цзехуа* (живопись по разливке [в технике] тщательной кисти) [Yang Boda, 1988, p. 49].

К началу XVIII в. цинская художественная академия была, как показано выше, открыта иностранным влияниям, там работало несколько художников-иезуитов, среди которых Кастильоне и Аттире занимали лидирующие позиции; им было поручено и обучать китайских учеников европейским приемам живописи. В результате этого взаимодействия китайский санов-

ник Нянь Сияо, имевший дружеские отношения с Кастильоне, составил трактат под названием «Шисюэ» («Учение о зрении», 1729–1731) — рассмотрение о европейской перспективе, включавшее в себя частичный перевод работы Андреа Поццо, упоминавшейся выше (*Perspectiva pictorum et architectorum* (1693) [Dematté, 2016, p. 64; Corsi, 2004, p. 29–42]. Именно это сотрудничество обычно имеется в виду, когда говорят о том, что Кастильоне перевел трактат Поццо на китайский язык.

Этот — уже китайский — трактат и может представлять собой главный источник для понимания внедрения европейской линейной перспективы в придворную художественную практику, основным проповедником и пользователем которой и был сам Джузеппе Кастильоне с коллегами и учениками (он подготовил девятнадцать «специалистов» по *сянь-фа*). Естественно, что начав внедрять линейную перспективу, невозможно ограничиться использованием ее лишь для построения призм и кубов, поэтому метод применялся для изображения фигур, животных, растительности и предметов (чего стоят одни лишь плывущие к зрителю по шелковому свитку рыбы, удостоившиеся отдельного исследования [Tseng Yu, 1988, p. 52–61]. Однако больше всего императоров гипнотизировала возможность создания при помощи линейной перспективы изображений с эффектом «обманки» при воссоздании пространства и создания эффекта расстояния для увеличения пространства комнаты, где помещались такие изображения. Если мы сравним подобную систему построения пространства с китайской традиционной и подзабытой «склежкой двух аксонометрий», станет ясно, что европейский вариант предлагал большие возможности для создания *trompe-l'oeil*. Большинство произведений по методу *сянь-фа* делались сравнительно большого размера с целью крепления на стену помещения, которое им предстояло «расширить» (при необходимости их можно было снять) [Zhu Jiajin, 1988, p. 80–84]. Большинство таких панно писались на бумаге или шелке в стиле гунби с использованием ярких красок. Архивы цинских художественных мастерских называют подобные работы *тунцзинхуа* («перспективные картины») [Дубровская, 1996; Yang Boda, 1998].

Соавтор Кастильоне Нянь Сияо относился к числу китайцев, которые, несмотря на официальный статус «бао'и» (包衣) — практически, рабов повелителей-маньчжуров⁷⁸, занимал, тем не менее, достаточно высокую

⁷⁸ Бао'и представляли основной состав Императорского управления по домашним делам нэй'у-фу (內務府) — цинского эквивалента нашего «Управления делами президента». Первоначальной задачей управления был контроль над внутренними делами цинско-

позицию при дворе — со всеми вытекающими отсюда опасностями и привилегиями (так, брат Нянь Сяю — блестящий юрист и генерал — также занимал высокие посты, но впал в немилость и был вынужден покончить жизнь самоубийством). Нянь Сяю уцелел и даже сделал успешную карьеру, заняв пост смотрителя императорских фарфоровых мануфактур в Цзиндэчжэне — городе в нынешней провинции Цзянси, известном фарфоровым производством со времен династии Сун. Нянь Сяю являет собой показательный пример того, как представители китайской образованной элиты были вынуждены лавировать между маньчжурской и китайской культурами, благодаря первой избегая бюрократических ловушек второй. Нянь оказался идеальной фигурой для изучения европейской перспективы под руководством Кастильоне.

Однако именно Лан Шинин был основным учителем и распространителем метода *сянь-фа*. Его ученики Дин Гуаньпэн (раб. ок. 1750–1760 гг.), Чжан Вэйбан (1736–1795), Дай Чжэн, Ван Юйсюэ и Бай Тан’а изучили *сянь-фа* и успешно применяли этот метод в работе, хотя большие заказы делались, как будет уточнено далее, «совместными трудами» — *хэби* — по системе, напоминающей бригадный подряд. Таким образом, *сянь-фа* превратился в особый жанр, характерный для придворной художественной академии, с учетом, однако, того, что лишь небольшое количество ее мастеров освоили *сянь-фа* и получали прямое указание работать в этой системе.

Интерес к перспективе, так активно возрождавшийся при маньчжурском дворе с подачи императоров, отнюдь не был чужд китайскому искусству. Нам придется рассмотреть основные принципы, связанные с перспективными построениями в китайском искусстве, чтобы понять, чего именно хотел от Кастильоне император Канси и его потомки, и какие виды перспективы к XVIII в. были во многом забыты китайским искусством. Итак, перспектива как метод графического изображения

Здания подаются косо, с не измененными фасадами и ортогональными сторонами, показанными косо относительно двух основных углов сокращения. Углы этих сокращающихся косых обычно одинаковы на протяжении всего свитка для избегания местных точек схода». Описанную

го императорского дома и «внутреннего дворца», традиционно управлявшегося евнухами, но управление имело отношение и к некоторым внешним проблемам — к отношениям с Тибетом, Монголией, заведовало торговлей нефритом и яшмой, женшением, солью, мехами и т. д., осуществляло управление ткаческими фабриками и даже издательской деятельностью. См., например: [Rawski, 1988, p. 179].

Осборном перспективу можно проиллюстрировать стенной росписью эпохи Восточная Хань (25–220 гг. н. э.) «Императорский банкет», где мы видим идеальные косые параллели для изображения стола и мест для сидения.

Перспектива как способ отображения трехмерных объектов и пространственных взаимоотношений на двухмерном носителе или на доске, уступающей в глубине оригиналу (например, в сплюсненном рельефе) была метко охарактеризована Эрвином Панофски в 1927 г. не просто как дословная транскрипция визуальной реальности, но как символическая форма репрезентации, происходящая из культурных различий [Панофски, 2004, с. 14]. Широко распространенное мнение, скорее всего, берущее свое начало как раз из сообщений иезуитов (еще раз вспомним казус с Маттео Риччи, императором Ваньли и изображением Мадонны), состоит в том, что в китайском искусстве нет перспективы и светотени, что — по крайней мере в части, касающейся перспективы, — глубокое заблуждение. Так, буддийская стела из монастыря Ваньфо с изображением Западного рая в сычуаньском Чэнду (нач. – сер. VI в.) демонстрирует использование прямой перспективы с четкой точкой схода. Это, конечно, не ренессансный вариант прямой перспективы, а скорее «склейка» двух традиционных аксонометрий⁷⁹ (известных начиная с ханьских рельефов). Уже в VI в. китайцы знали несколько видов перспективы — и прямую, и обратную, и параллельную.

Обратимся в поисках пропавший перспективы к относительно недавнему Оксфордскому изданию *The Oxford Companion to Art*, где автор утверждает: «У китайцев никогда не было научного интереса к перспективе и ее законам. В сущности, китайская перспектива организована в форме ортографической перспективы (она же ‘изометрическая’ или ‘аксонометрическая’). «Как же получилось, что китайский художник, настаивавший на верности естественному, был настолько невежествен в отношении элементарных законов перспективы в западном ее понимании? Ответ кроется в намеренном ее избегании по той же причине, по которой он избегал теней... Почему, — спрашивает он, — должны мы ограничивать себя? Зачем, если у нас есть возможность изобразить то, что, как мы знаем, находится

⁷⁹ Аксонометрия (греч. «ахон» — ось; «metreo» — измеряю) — «осемерное» изображение, проекция, полученная при проектировании фигуры / предмета параллельными лучами вместе с осями координат на произвольно расположенную плоскость, называемую «аксонометрической» (или картинной). Предмет располагают так, чтобы на проекции были видны три стороны: верхняя (нижняя), передняя и левая (правая) [Osborne, 1970, p. 467].

там, изображать это с одной лишь точки зрения?» — задается вопросом автор хрестоматийного труда по китайскому искусству Майкл Салливан [Sullivan, 1984, p. 176]. И эту идею об отрицании самоограничения одними лишь способностями человеческого глаза можно продемонстрировать на примере бесчисленных китайских работ, в первую очередь, пейзажей, из которых можно выделить, например, горизонтальный свиток «Нимфа реки Ло» кисти прославленного Гу Кайчжи (344–406).

В самом деле, когда художнику требовалось «вместить две горы в один цунь» (меньше трех с половиной сантиметров), ему помогал, например, трактат Цзун Бина (375–443) — китайского художника и теоретика искусства V в., в «Предупреждении к изображению гор и вод» писавшего, «Любой увидит с легкостью, что обе горы — Куньлань и Ланюй можно без труда вписать в квадратный дюйм... Когда кисть прочерчивает через свиток несколько футов, она на самом деле путешествует на расстояние, превышающее тридцать миль».

Когда речь шла о перспективе в ландшафте и, в особенности, о горизонтальных свитках, то, в отличие от западной традиции, уделявшей особое внимание пропорции, перспективности и реалистичности, китайские художники никогда не ограничивали себя точкой зрения одного человека — их подход был и умозрительнее, и абстрактнее, и свободнее. Китайский художник смотрит на мир как бы с меняющейся точки зрения, используя т. н. «перемещающуюся (мультифокусную) перспективу» (*саньдянь тоуши*; 散點透視), отличную от строгой линейной западной. Таким образом живописец освобождается от ограничений человеческого зрения и может импровизировать с помощью воображения, изображая пейзажи, охватывающие многие и многие *ли*. Пропорции и достоверная «перспективность» могут нарушиться, но зритель получит впечатление от холмов, растительности и всего ландшафта. Надо представлять себе, как зритель постепенно разворачивает на столе горизонтальный свиток, получая возможность рассматривать каждый отдельный отрезок пейзажа с соответствующими перспективными сокращениями.

Подобный подход характерен для китайской живописи до сих пор, как это, например, демонстрируют работы современных художников Люй Инфана «Весной хорошо читается» (весьма традиционный сюжет, к которому мы вернемся в ниже, говоря о портретах императора Юнчжэна) и даже «Промышленный ландшафт» Ян Юнляна (где мало «промышленного», но много традиционных китайских гор и потоков). Самым же известным произведением такого рода, причисленным в Китае к национальным

сокровищам, заслуженно считается более чем пятиметровый в ширину панорамный свиток придворного художника Чжан Цзэдуаня (даты жизни неизвестны; дин. Северная Сун (960–1127), единственное его сохранившееся произведение «Сцена на берегу реки во время праздника Цинмин» (清明上河图), возможно, послужившей источником вдохновения при заказе и выполнении «Ста лошадей» Кастильоне.

Для традиционного китайского искусства важна разнонаправленная перспектива — эллиптическая, сферическая и другие. Она всегда полицентрична, поликадрирована и не имеет четких композиционных границ, как, например, в дунхуанской росписи на тему одной из джатак — обучающих историй из жизни Будды «Будда восстанавливает зрение пяти разбойников, узревших правду Дхармы» (Дунхуан, пещера No. 285, дин. Зап. Вэй, 535 г.).

Необходимо отметить и существование так называемой китайской «параллельной» перспективы, актуальной для изображения интерьеров и (открытых) павильонов в пейзаже (См., например: [Tyler, Chen Chien-Chung, 2012]. При сравнении китайской живописной аксонометрии с обычной линейной перспективой можно отметить высокую точку обзора и параллельные линии проекции в трех принципиальных направлениях китайского варианта, отсюда и название «параллельная перспектива», в которой Эвклидовы параллельные прямые не сходятся.

Среди причин возникновения столь многочисленных вариантов перспективы в Китае можно назвать и традиционное отторжение китайской культурной элитой (*вэньжэнь-хуа*; 文人画 живопись интеллектуалов / литераторов) слепого подражания природе, которая не воспринималась как нечто высшее по отношению к человеку, и подчиненное положение «реалистичности» изображения его универсальной ценности. Для китайской живописи было гораздо важнее так называемое *се-и* (写意), «писание идеи», а в IV в. н. э. уже упоминавшийся великий китайский художник и теоретик Гу Кайчжи создал концепцию «формы, выражающей дух», где форма воспринималась лишь как способ передать внутреннюю природу и дух предмета и, будучи неспособной передать нечто большее, чем очевидные характеристики — размер, пропорции и цвет, — не могла считаться искусством (см.: [Needham, 1971, p. 233].

При династии Северная Сун (960–1126) идеал Гу Кайчжи был поднят на новую высоту: художественная элита — Су Ши (он же Су Дуньпо), Ми Фу и др. — заявила: копирование реальности и упор на технике, отражающей пропорции, глубину и размеры — «трюки, которые следует оставить детям».

То есть, высшей целью китайского искусства всегда была трансформация чувства и настроения, отражение движения космической энергии в визуальной форме, а не слепая имитация видимого мира. Ко времени прибытия в Китай первых европейских художников задачи по передаче художественными средствами столь высоких понятий слегка отошли на задний план. Маньчжурским императорам, при всей образованности Канси, Юнчжэна и Цяньлуна, были интересны именно «трюки», которыми могла похвастаться европейская живопись, причем, интересны не сами по себе, а как инструмент для соотнесения себя и придворного искусства вообще с европейскими коллегами-монархами.

Возвращаясь к повышенному интересу, который испытывал Нянь Сияо к изучению западной перспективы, отметим, что он опирался на традиции натуроподобия, характерные для династии Сун, во время правления которой в Китае развились тенденции к повышению натурализма в живописи, заинтересовавшейся более или менее верными пропорциональными отношениями между элементами изображения и горизонтом (подробнее в главе о портрете). Таким образом, тот факт, что Нянь Сияо и некоторые его современники вновь проявили интерес к перспективному построению пространства в живописи посредством контактов и обмена мнениями и умениями с иезуитами, может послужить некоторым объяснением нового направления в живописи Китая конца XVII – начала XVIII вв., никоим образом не бывшим радикальной революцией в области традиций китайской живописи.

Рассматриваемый вопрос, безусловно, имеет и большую гносеологическую ценность, являясь одной из наиболее ярких иллюстраций цивилизационных различий между Западом и Дальним Востоком: если для Европы мир представлял собой место, управляемое законами природы, которые мог познать и перенести в свою деятельность ученый и художник, то для Китая — помимо прочего, благодаря сильному влиянию даосских и чань-буддийских практик, имитация природы никоим образом не могла быть самоцелью.



Искусство на военной службе: гравюры о завоевании Западного края

Inter arma [non] silent Musae

По мотивам Цицерона

Среди источников, отражающих историю взаимоотношений между Цинским Китаем и Западным Краем — Си-Юем, будущим Синьцзяном, выделяется один крайне нетрадиционный. Это репрезентативная серия батальных гравюр на меди, исполненная во Франции по рисункам Джузеппе Кастильоне — итальянского миссионера-иезуита, находившегося в Срединной империи в XVIII в., известнейшего из иностранных художников, работавших при Цинском императорском дворе в Пекине [Дубровская, 2018a]. Кастильоне завоевал доверие и высокое профессиональное признание императора Цяньлуна не только за серию портретов. Он умел деликатно сочетать европейские достижения в реалистическом изображении природы с традиционным придворным маньчжуро-китайским стилем, выделявшимся репрезентативностью и декоративностью, и заслуженно прославился работами, посвященными охотничьим экспедициям императорского двора и боевым действиям (в частности — завоеванию Западных территорий) [Дубровская, 2022a: 112; Liu Lu, 2013; Beurdeley, 1997].

Как мы писали выше, Кастильоне прибыл в Пекин, ко двору правившей в Китае маньчжурской династии Цин 22 ноября 1715 г., остался в Запретном городе на 51 год и служил трем императорам — Канси, Юнчжэну и Цяньлуну — до самой своей смерти в возрасте 78 лет. Помимо мужества, необходимого, чтобы отказаться от монашеского поприща и художественной карьеры в Европе и добровольно уехать в далекий Китай навсегда (а так это обычно и происходило с европейскими миссионерами), Кастильоне потребовалось — в соответствии с методами культурной адаптации, выработанными орденом иезуитов, — освоить язык, традиции и даже, как говорят сейчас, менталитет страны пребывания. Частным случаем этой адаптации стала и выработанная итальянским художником техника *сянь-фа* («линейный [перспективный] метод») — соединение европейской техники письма масляными красками и китайской тушью, доведенная до совершенства на седьмой год пребывания Кастильоне в Пекине [Дубровская, 2018a]. Работы Лан Шинина настолько прижились

ко двору императора, а эхо его творческих находок оказалось столь велико, что вся дальнейшая придворная живопись эпохи Цин демонстрирует явное западное влияние, особенно проявляющееся в изображении света, тени, светотеневой моделировки в целом, во введении западной системы перспективы. В живописный репертуар цинского придворного искусства вводятся животрепещущие «современные» темы — охоты, военные походы, реальные лошади, собаки и жены императора.

Творчество Кастильоне и его соратников и последователей в Китае явилось чем-то вроде наглядной, живописной иллюстрации блестящих теорий и миссионерских практик Ордена иезуитов при работе в Китае. Возникает искушение увидеть в живописи, графике и архитектурных эскизах Кастильоне большую метафору идей основателя китайской миссии — Маттео Риччи, призывавшего собратьев к культурной ассимиляции в Китае через изучение языка, переодевание из европейского костюма в китайский и поиск неких общечеловеческих знаменателей между конфуцианством и христианством, и эта идея, некогда отставленная автором в сторону, была разработана в ее недавних публикациях [Дубровская, 2020a]. Синтетическое творчество Джузеппе Кастильоне было не метафорой, а именно практическим выражением идей Маттео Риччи, по совпадению пришедшихся весьма ко двору уже не минских, а маньчжурских императоров, интересовавшихся Западом в целом и западным искусством в частности.

Каким же образом Джузеппе Кастильоне оказался вовлечен в прославление побед маньчжурских войск в Западном крае? Военные действия в Си-Юе длились долгие шесть лет — с 1755 по 1760 г., но в целом завоевание Кашгарии закончилось к концу 1759 г. [Cordier, 1913; Дубровская, 1998]. Цяньлун придавал столь высокое значение статусу этой компании, что, когда армия с триумфом вернулась в столицу во втором месяце 1760 г., император лично проехал целых три *ли* ей навстречу, чтобы встретить победителей к югу от крепости Лянсян-сянь, где провел церемонии приветствия, наградил воинов и устроил для них торжественный пир [Elliott, 2009, p. 165]. К тому времени Цяньлун уже даже придумал себе горделивое прозвание — «Старец, [совершивший] десять достижений» (*Шицзюань лаожэнь*), то есть, одержавший десять побед в завоевательных войнах, которые он и задумал прославить при помощи изобразительного искусства [Цяньлун Си-Юй чжэньту мидан хуйцуй, 2007].

Осенью 1765 г. глава Палаты Астрономии и Календаря миссионер Августин Халлерштайн докладывал начальству в Европу следующее:

«После того как закончилась война в Си-Юе, император заказал 16 больших батальных картин и украсил ими свой дворец. Позже он приобрел другие работы на батальные сцены, выполненные гравером Ругендасом из Аугсбурга — они весьма понравились императору. Император приказал нашим людям — брату Жозефу Кастильоне (он из Милана и ему уже 78 лет, он прожил в Пекине 49 лет, но по-прежнему бодр и умел), отцу Игнатию Зихельбарту из Богемии, брату Дионисию Аттире из Франции и отцу Дамаскену из Рима сделать уменьшенные копии этих батальных» [Цин Гуй, 1932]. Таким образом, на решение Цяньлуна обзавестись батальным циклом повлияли работы Георга-Филиппа Ругендаса (Georg Philipp Rugendas; 1666–1742) и еще один, уже собственно маньчжурский прецедент сотрудничества с иезуитами в Китае. Еще в апреле 1711 г. император Канси повелел иезуиту Рипе сделать гравюры на меди, репродуцирующие «Атлас Китайской империи», созданный миссионерами по императорскому приказу и базировавшийся на тщательном обмере земель. Через три года атлас, напечатанный с 44 досок, был переведен в альбомную форму [Takata, 2012; Дубровская, 2022a].

Так был задуман цикл «Усмирение Западных регионов» (*Пиндин Си-Юй чжаньту*), или «Батальные сцены завоевания Джунгарии и Китайского Туркестана», изображающие центральноазиатские кампании, во время которых Цины подавили восстания джунгарского лидера монголов-элютов Даваца и ходжей, возглавлявших уйгур, к югу от Тянь-Шаня. Заказ изображений был оформлен императорским указом 1764 г., который гласил: «Сим я приказываю, чтобы Лан Шинин выполнил рисунки для шестнадцати батальных картин завоевания Или и других мест и вовремя предъявил их для инспекции. Затем пусть передаст их должным порядком на кантонскую таможню, пошлет во Францию и найдет мастеровых людей, чтобы выгравировали медные доски по этим рисункам. Пусть Лан Шинин четко объяснит, как это должно быть сделано и включит свое объяснение в посылку» [*Чжунго Ди-и лиши дан'ань гуань*, 2002, с. 5]. Уменьшенные копии рисунков, выполненные Кастильоне, Аттире, Джованни Дамаскено, Игнатием Зихельбартом и Жаном Салллюсти, действительно были отосланы в Париж, переведены в гравюры и лишь затем вернулись в Китай [Цяньлун Си-Юй чжаньту мидан хуэйцуй, 2007, с. 108] (см. **Ил. 6–9**).

Для этого амбициозного арт-проекта Цяньлун лично отобрал шестнадцать наиболее важных событий и расположил их в хронологическом порядке. Получилось следующее:

1. Умиротворение и сдача Или
2. Штурм лагеря в Гадан-Ола
3. Битва при Орой-Ялату
4. Победа при Хоргосе
5. Битва при Хурунгуе
6. Владелец Учтурфана сдается вместе со своим городом
7. Снятие осады при Черной реке
8. Великая победа при Курмане
9. Битва при Тонгуцлуке
10. Битва при Кос-Кулаке
11. Битва при Аркюле
12. Битва при Езиль-Кёль-норе
13. Владелец Бадахшана просит принять сдачу города
14. Императору представляют пленных, захваченных при усмирении мусульманских племен
15. Прием в честь победы, данный императором для особо отличившихся офицеров и солдат

Через тринадцать лет, в 1777 г., заказ, включавший 16 оригинальных рисунков, 16 медных досок и по 200 копий каждой гравюры (то есть, всего 3200 листов), исполненный Шарлем-Николя Кошеном из Французской королевской академии, был получен цинским двором [*Чжунго Ди-и лиши дан'ань гуань*, 2002, с. 14]. Заказ обошелся китайской стороне в 204 тысячи ливров, или 29 тысяч серебряных лянов. Помимо эстетической и исторической ценности проекта, можно сделать вывод и о значимости проведенных походов для Цяньлуна, увидевшего в Западной компании чуть ли не самое важное свое политическое свершение, увековечение которого он смог доверить только европейцам — как жившим в Китае, так и работавшим во Франции.

Поняв, какие события послужили причиной заказа и осуществления амбициозного художественно-политического проекта батальных гравюр, попытаемся понять, какие причины привели к возможности выполнить их не просто на авангардной меди, но и в новом, «синтетическом» синоевропейском стиле *сянь-фа*. Столетие, разделяющее смерть Маттео Риччи в Пекине и прибытие в Пекин Джузеппе Кастильоне, стало временным промежутком, за который представители пришедшей — изначально «варварской» династии не только цивилизовались и впитали китайскую культуру и цивилизацию, но и сумели

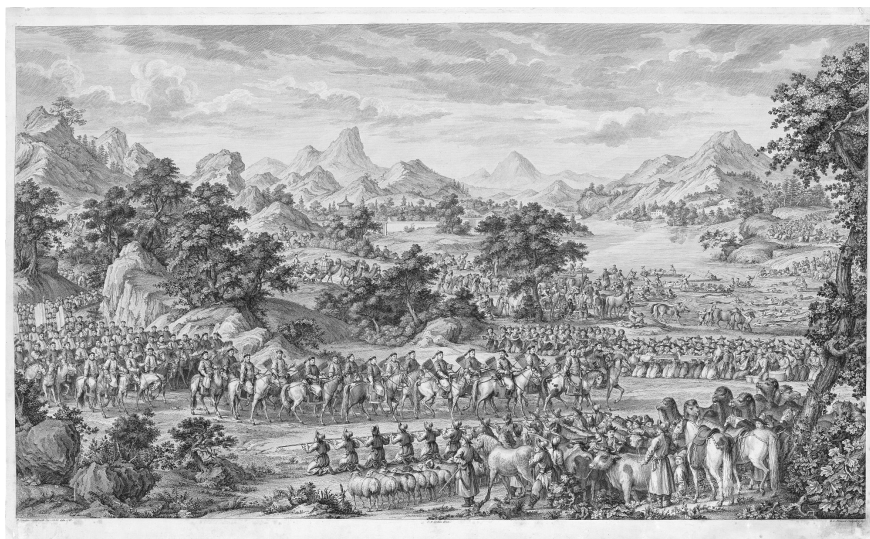
сформировать более широкий взгляд на вещи, «перенастроить оптику» для принятия новых, всего век назад совершенно невозможных художественных веяний. Некитайское происхождение династии явилось здесь критическим фактором: пиетет перед китайскими цивилизационными канонами пошатнулся уже в момент завоевания, маньчжуры оказались более, чем китайцы, открыты новым идеям — и в духовной сфере, и в эстетической.

И если даже Маттео Риччи, гений аккомодации, обычно не находил в себе сил увидеть потенциал для использования искусства — будь то китайское или европейское — в проповеднических целях (исключение составляет, конечно же, Библия (Евангелие) Наталиса [Дубровская, 2019b; Дубровская, 2020a; Nadal, 2008]), то потребовались, с одной стороны, просвещенные маньчжурские императоры и, с другой, поначалу молодой итальянский живописец, чтобы воплотить на практике мечту основателя миссии — создать визуальную иллюстрацию теории культурного синтеза. Пусть не Христа и не Мадонну писал маслом придворный художник Джузеппе Кастильоне (эти изображения появятся в Китае и очень скоро); став Лан Шинином, он показал дорогу, по которой могла пойти китайская живопись, пожелай она сделать еще один шаг навстречу приятному глазу передовых маньчжурских заказчиков натуроподобию.

Минский император Вань Ли, которому Маттео Риччи подарил образ Богоматери, приказал убрать картину, ибо светотень, при помощи которой был выстроен объем (а именно теневые пятна), вызвала у него ассоциацию с кожной болезнью [Дубровская, 2018b, с. 85], а Цяньлун уже заказывает Лан Шинину портреты императорской семьи и наложниц в новой манере. Конечно, никаких явных пятен на императорском портрете не появится, но и отличие от традиционной китайской живописи *гунби* разительное.

Безусловно, «заморская» живопись *сян-хуа* практически бесследно растворилась в китайской — добавив к привычному образу китайских свитков перспективную глубину, просчитанность, объемность, но лишь как дополнительный инструмент, приятный акцент, не изменивший сути китайской живописи, не сделавший ее равноправным синтезом западного и восточного методов, да задача так и не стояла. Даже введя активное использование масляных красок, Кастильоне решал все те же традиционные для придворной живописи задачи репрезентативного представления заказчика, круга его занятий, интересов и приобретений — в том числе — приобретения Си-Юя.

Шестнадцать гравюр об усмирении Западного края, известные в Европе как *Les Conquêtes de L'Empereur de la Chine* («Завоевания китайского императора»), были заказаны придворным художникам императором Цяньлуном в 1766 г. Рисунки были выполнены в течение 1766–1767 гг., а гравюры изготовлены во Франции к 1774 г. Все листы имеют размер 89,5 × 51,5 см. Цяньлун лично написал хвалебные стихотворения-комментарии к каждому изображению, однако при переводе оригиналов в гравюры на меди делались пробные подготовительные отпечатки, на которых текст отсутствовал.



Ил. 6. *Сдача Или.* Гравюра на меди

Рисунок богемского художника-иезуита Игнатия Зихельбарта (Ignatius Sichelbart; 1708–1780); гравёр Бенуа-Луи Прево (Benoît-Louis Prévost; 1735/1747–1804)
89,5 × 51,5 см

Фото по: *Les Conquêtes de l'Empereur de Chine*. Wikimedia. URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Les_Conquêtes_de_l'Empereur_de_Chine?uselang=fr
(дата обращения 10.11.2023)



Ил. 7. Сдача Или

Раскрашенный вариант гравюры итальянского миссионера-августинца Жана-Дамаскене Саллюсти (Jean-Damascène Sallusti; ум. в 1781 г.)

Фото по: Les Conquêtes de l'Empereur de Chine. Wikimedia. URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Les_Conquêtes_de_l'Empereur_de_Chine?uselang=fr (дата обращения 10.11.2023)

Наверху на листе воспроизведено стихотворение, написанное лично императором Цяньлуном (перевод наш. — Д. Д.):

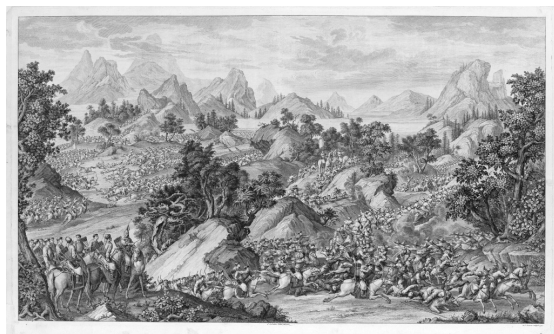
Стихотворение главы Западного илийского подразделения Цзеиня, написанное для описания событий

Воспользовавшись благосклонностью судьбы для победы,
Благословило Небо людей, возвращающихся с добрыми вестями.
Больше нет войны, есть единая земля,
Кувшины с питьем и горшки с яствами приветствуют господина вана.
Две династии призывают последовать им.
Превосходный Нинсуй думал об этом.
Хороший дождь орошает почву повсеместно,
Уважение ведет к удовлетворению.

(西師底定伊犁捷音至詩以述事)

乘時命將定條枝，
天佑人歸捷報馳。
無戰有征安絕域，
壺漿簞食迎王師。

兩朝締構敢云繼，
百世寧綏有所思。
好雨優霑土宇拓，
敬心那為慰心移)



Ил. 8. *Битва за Аркуль. Ходжа скрывается в Аркюле
после поражения при Кос-Кучуке*

Рисунок французского художника-иезуита Жана-Дени Аттире (Jean-Denis Attiret; 1702–1768); гравер Жан-Жак Алиаме (Jean Jacques Aliamet; 1726–1788)
Фото по: Les Conquêtes de l'Empereur de Chine. Wikimedia. URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Les_Conquêtes_de_l'Empereur_de_Chine?uselang=fr
(дата обращения 10.11.2023)



Ил. 9. *Битва при Орой-Джалату, 1756. Ночная атака генерала Чжао*

Раскрашенная гравюра по рисунку Джузеппе Кастильоне (Лан Шинин; 郎世寧; 1688–1766)
Фото по: Les Conquêtes de l'Empereur de Chine. Wikimedia. URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Les_Conquêtes_de_l'Empereur_de_Chine?uselang=fr
(дата обращения 10.11.2023)

«Строения Западного океана»: создание, бытование, разрушение

*На десять миль оградой стен и башен
Оазис плодородный окружен.*

Сэмюэл Тейлор Кольридж.
«Кубла Хан, или Видение во сне»⁸⁰.

Среди явлений, оказавших важнейшее влияние на передачу китайских впечатлений на Запад, стоит особняком дворцово-парковый комплекс Сиянлоу («Строения Западного океана»), находящийся на нынешней северо-западной окраине Пекина, спроектированный и выстроенный в 1747–1751 гг. европейскими мастерами, возглавлявшимися Джузеппе Кастильоне. Кастильоне, более всего известный как живописец, выступил в данном случае как архитектор-визионер и проектировщик, умело встроивший «европейскую часть» в уже существовавший дворцовый комплекс Юаньминюань и получивший за это главное призвание при дворе маньчжурского императора Цяньлуна, лично курировавшего проект. Нам предстоит на примере синкретического синоевропейского стиля архитектурного комплекса Сиянлоу, вобравшего в себя европейские стили барокко, рококо и классические китайские принципы строительства продемонстрировать практическое применение европейскими мастерами принципов адаптации, выработанных лидером миссии иезуитов в Китае Маттео Риччи при проповеди христианства в Китае [Дубровская, 2023]. Кратко проанализируем так же инновационные строения в китайском стиле, расположенные в Юаньмин-юане, куда входил Сиянлоу, рассмотрим предысторию замысла и создания Сиянлоу, дадим подробные описания строений Западного квартала и проследим судьбу дворцово-паркового комплекса, постаравшись обосновать вывод о том, что Западный квартал, ставший полигоном, на котором отрабатывались принципы оксидентального искусства, выступил как средоточие взаимовлияний европейских и китайских артистических тенденций.

Сложно переоценить важность революционного как по замыслу, так и по воплощению пекинского дворцово-паркового комплекса Сиянлоу, явившего собой вершину цинского придворного европеизированного сти-

⁸⁰ *So twice five miles of fertile ground // With walls and towers were girdled round. Samuel Taylor Coleridge. "Kubla Khan, or A Vision in a Dream".*

ля. Построенный в 1741–1783 гг. архитектурный ансамбль, занимавший территорию всего семь гектаров и состоявший из двух десятков строений, вписанных в искусно спланированный регулярный парк в европейском стиле, стал лабораторией, полигоном и символом перекрестных влияний, точкой схода развитого маньчжуро-китайского оксидентализма и едва зарождавшейся в Европе шинуазри (см., например, [Thomas, 2009, *Exchanging Gazes*, 2017]). При этом трагическая судьба Сиянлоу, спроектированного, построенного и менее чем через 80 лет (в 1860 г.) разрушенного европейцами, на долгие годы превратилась в символ неразрешимых противоречий, бессмысленной жестокости и разнузданного грабежа, с легкостью экстраполируемого на *modus operandi* западных держав на Востоке.

Основные положения, связанные с пониманием оксидентализма в искусстве как явления, в своем роде зеркального искусству ориентализма, обсуждались в статье [Dubrovskaya, 2019b]. Единожды начав поиск характеристик этого встречного течения, специалисты продолжают их калибровать и упражняются в терминологии, называя увлечение маньчжурских императоров европейской наукой и культурой то «оксидентери», а то даже и «европенери» [*Exchanging Gazes*, 2017, p. 16]. Суть от этого, впрочем, не меняется; интересно лишь, что у истоков обоих увлечений — и Китаем в Европе, и Европой в Китае стояла небольшая группа европейских миссионеров и мастеров, работавших при цинском дворе Эпохи процветания времен Трех великих правлений императоров Канси (1661–1722), Юнчжэна (1722–1735) и Цяньлуна (1735–1796) — заказчика Сиянлоу (西洋楼; Строений [в стиле] Западного океана), ставшего квинт-эссенцией придворного сино-европейского стиля и стройплощадкой, где наиболее творчески свободно отрабатывались как репертуарный спектр, так и чисто технические особенности этого яркого новаторского направления. Этот небольшой дворцово-парковый комплекс появился в северной части на территории другого — грандиозного дворцового комплекса и императорской резиденции Юаньмин-юань (圓明園), заложенного дедом Цяньлуна — императором Канси (см. например: [Pirazzolli-t'Serstevens, 1988]).

Постройки китайской части Юаньмин-юаня

Для понимания масштабов и соотношений императорских резиденций прогуляемся по китайской части Юаньмин-юаня, наиболее известного

как раз благодаря его небольшой европейской части, составлявшей где-то одну пятидесятую часть всего парка. Грандиозный комплекс строился в лучших китайских традициях. Именно там, начиная с Канси, ежедневно работали маньчжурские императоры и воспитывались принцы, тогда как пекинский Запретный город оставался церемониальной резиденцией для приема послов и прочих официальных мероприятий. Этот сад садов действительно представлял собой вселенную в миниатюре и состоял, в свою очередь, из трех императорских садов — из собственно Юаньмин-юаня, из Чанчунь-юаня (長春園, Сада бесконечной весны в северо-восточной части; именно в его северной части выделили место для Сиянлоу) и из Цичунь-Юаня (綺春園, Сада изящной весны в юго-восточной части) — всего 350 га. [Го Дайхэн, 2007, с. 31]. За не столь долгие 150 лет существования комплекс накопил целую коллекция названий: Сад садов — (萬園之園; *ваньюань чжиюань*), Версаль Дальнего Востока, иногда Зимний дворец [Zhang, 2007, p. 62] и неформальные — Мечта шести императоров, Музей Востока, Сад сходящихся дорожек, Китайская ВДНХ, Китайский Нойшванштайн и даже Второй Ахетатон [Li, 2012].

Здесь мастерски использовались ландшафт, горы и воды, были созданы дворцовые и жилые строения различных конфигураций, вдохновленных иероглификой и буддийской символикой, разбиты сады и террасы, придуманы удивительные строения вроде 240-метрового корабля, стоявшего на вечном приколе в одном из каналов. В общей сложности Юаньмин-юань насчитывал более 200 зданий, где все было продумано для работы и отдыха и, конечно же, полностью закрыто от людей, не принадлежавших императорскому двору и его хозяйству [Zhang, 2007, p. 71–76].

В 1744 г. Цяньлун заказал придворным художникам китайцу Шэнь Юаню (沈源, работал в 1740–50-х гг.), маньчжуру Тан Даю (唐岱; 1673–?) и каллиграфу Ван Юдуню (汪由敦; 1692–1758) цикл «Сорок сцен Юаньмин-юаня» (ныне во Французской Национальной библиотеке в Париже; 24 вида были утеряны в результате событий 1860 г.). Работы опубликованы, например, в [Юань Мин цансан, 1991] и в проекте МПТ [Li, 2012]. Руководствуясь этими свитками, реконструкциями и археологическими данными, можно представить грандиозность архитектурного замысла и его воплощения уже в «китайской» части парка.

Французский художник-иезуит Жан-Дени Аттире (Jean Denis Attiret; 1702–1768), как и другие европейцы, живший и работавший в Юаньмин-юане во время строительства Сиянлоу, в объемном письме-брошюре европейскому начальству подробно описал комплекс, уверяя, что ему не

привелось видеть ничего подобного в Европе. Аттире перечислил многочисленные строения для отдыха и развлечений, холмы 60–180 м высотой, образовавшие массу небольших долин, массу чистых ручьев, бежавших в озера, тот самый корабль длиной 240 и шириной 65 м. Разнообразные дворы, открытые и закрытые портики, партеры, сады, каскады, «производившие восхитительный эффект при разглядывании», всего более двухсот зданий — «настоящий рай на земле!» [Attiret, 2010].

Добавим к описаниям Аттире и такие диковины, как Здание всесторонней гармонии в форме буддийской свастики и роскошного вида комплексы элитно-казарменных сооружений, где обучались многочисленные кронпринцы [Zhang, 2007, p. 88] (напомним, что именно на пионовой террасе Юаньмин-юаня состоялась сколь легендарная, столь и судьбоносная встреча Цяньлуна с дедом-Канси [Дубровская, 2019d, с. 92], а где-то в окрестностях теперь уже Цяньлуна благословлял на царство его отец — Юнчжэн; эту сцену позже увековечил Лан Шинин в стенном панно-*тело* «Мирное послание весны» для кабинета Цяньлуна в Запретном городе [Дубровская, 2019d]).

Стилистика и роскошные постройки трех садов Юаньмин-юаня, словно провиденного в вынесенной в эпиграф фантазии Сэмюэла Кольриджа о знаменитом Ксанаде (или Ксанаду; *Xanadu*), увековечили вершину маньчжурской «китайщины») и погибли вместе с Сиянлоу.

Истоки замысла Сиянлоу

Но вернемся к Европейскому кварталу Юаньмин-юаня, к Сиянлоу. В XVIII веке при императорском дворе завоеванного маньчжурами Китая возник заметный интерес к Западу. Как это обычно происходило в Поднебесной, новая мода зародилась при дворе — в данном случае при дворе неханьской династии, ко времени Трех великих правлений императоров Канси, Юнчжэна и Цяньлуна освоившей ханьскую культуру в рамках того, что отечественный исследователь М. А. Неглинская назвала «шинуазри наоборот» (中國風; *чжунго-фэн*; китайский стиль) [Неглинская, 2015], и потянувшейся дальше — на запад. Цинские императоры заинтересовались не только математикой, астрономией, реформой календаря, картографией и механическими диковинками, представленными двору западными миссионерами (в первую очередь — иезуитами), но и западным искусством.

Речь идет об упомянутом выше феномене оксидентализма [Dubrovskaya, 2019] — о явлении отчасти симметричном европейскому ориентализму, но

гораздо более узком, элитарном и надстроечном. Именно маньчжурские императоры увлеклись немислимыми для традиционных китайцев вещами: европейской культурой, наукой, искусством, архитектурой и в целом образом далекой Европы. Так, вдохновившись видами Версаля, в 1747 г. император Цяньлун решает украсить китайский по стилю Юаньмин-юань европейским кварталом и заказывает придворным мастерам-иезуитам Мишелю Бенуа (Michel Benoist; 1715–1744), Жану-Дени Аттире (Jean-Denis Attiret; 1702–1768) и Джузеппе Кастильоне (Giuseppe Castiglione; 1688–1766) небольшой дворцово-парковый комплекс в западном стиле [Pirazzolli-t'Serstevens, p. 66].

Интерес к наработкам западной теории и практики архитектуры, к ландшафтному дизайну и живописи в первую очередь воплотился именно в строительстве Сиянлоу, но помимо украшения собственно Западного квартала было создано множество произведений живописи, гравюры и декоративно-прикладного искусства с введением европейской прямой перспективы (техника сянь-фа; 線法 (см. [Дубровская, 2018d; Дубровская, 2019c]), светотеневой моделировки, масляных красок и работы с натуры; особо же востребованы двором были картины-обманки, широко представленные в Сиянлоу [Дубровская, 2018(2), с. 121]. Отныне все те игры и игрища, которые принесло с собой элитарное искусство оксидентализма, свободно могли проходить в Западном квартале Юаньмин-юаня. Как мы писали выше, на смену оксидентальным увлечениям верхушки цинского общества, во многом инкапсулированного на территории Сиянлоу, на смену элитарному придворному оксидентализму пришла народная оксидентофобия, вылившаяся, в частности, в Восстание боксеров (1899–1901), во время которого был окончательно разрушен этим недоразрушенный державами комплекс Сиянлоу.

В последнее время история создания, пластическая парадигма и судьба до поры недооцененного памятника⁸¹ — дворцового комплекса Сиянлоу вызывает заслуженно повышенный интерес. Пейзаж, затканый живописными развалинами, доступный для осмотра в нынешнем Юаньмин-юане, представляет собой лишь трагические остатки былой имперской роскоши,

⁸¹ В отечественной науке интерес к этому исчезнувшему памятнику возник сравнительно недавно и пока носит достаточно обобщенный характер. См.: [Неглинская, 2010; Румянцева, 2019], тогда как и в китайской и в западной науке Юаньмин-юань и Сиянлоу давно приобрели символическое значение как синоним трагедий, происшедших там во время Второй опиумной войны (1856–1860) и в течение Восстания ихэтуаней (1899–1901), приведших к практически полному уничтожению комплекса. См., например: [Го Дайхэн, 2007; Wang, 2005] и др.

хотя именно здесь на протяжении полутора веков жили и работали цинские императоры, начиная с великого императора Канси, в 1707 г. заложившего императорские сады. Тот же самый лорд Джеймс Брюс Элгин (James Bruce 8th Earl of Elgin; 1811–1863), который оказался Геростратом Юаньмин-юаня и имел возможность воочию сравнить его с Запретным городом в Пекине, заметил между прочим: “I don’t wonder that the Emperor preferred Yuen-ming Yuan” («Не удивительно, что император предпочитал Юаньмин-юань» [Walrond, 1872, p. 369]).

Судьба парка оказалась не столь сияющей, как название великолепного комплекса. Во время Второй опиумной войны, в 1860 году, сады стали свидетелями ужасающей трагедии — дворцы и фонтаны были сожжены вместе с обслуживающим персоналом комплекса, а через сорок лет, в начале XX века, и вовсе уничтожены Альянсом восьми держав во время подавления Боксерского восстания в Пекине.

Удивительно, что как строительство, так и разрушение памятника теснейшим образом связаны с Западом. На этапе создания — с европейскими мастерами, а на этапе уничтожения — с военным вторжением западных держав. На обоих этапах Сиянлоу связан и с христианскими сюжетами: строили его иезуиты, а разрушали, в частности, борцы с ихэтуанями, восстание которых было в значительной мере направлено против христиан,

С самого начала описываемая история сложилась как многовекторная, и ее писали представители трех культур — пришельцы-маньчжуры (ко времени закладки Юаньмин-юаня вошедшие в эпоху процветания времен трех великих правлений императоров Канси, Юнчжэна и Цяньлуна), великая китайская цивилизация, поневоле предоставившая почву для этого взаимодействия, и придворные европейцы-миссионеры, обосновавшиеся в Поднебесной с конца XVI в.

Истоки этой драматической истории хорошо известны. Миссию иезуитов привел в Пекин отец Маттео Риччи (Matteo Ricci; 1552–1610), создатель знаменитого аккомодативного метода и поборник поиска точек соприкосновения культур и этических нормативов Европы и Поднебесной [Дубровская, 2020, Дубровская, 2023]. Риччи не вполне понимал китайское искусство, но его революционный метод лег в основу того, что позже, уже в XVIII веке осуществили профессиональные художники — Кастильоне и Аттире, создавшие утонченный придворный синоевропейский стиль.

Ключевая фигура в истории Сиянлоу — Джузеппе Кастильоне (кит. имя Лан Шинин) [Дубровская, 2018(2)]. Именно ему выпала честь проектировать дворцы Сиянлоу, в течение шести лет строительства надзирать

за работами, разрабатывать весь архитектурно-парковый ансамбль и систему его декора. Кастильоне прибыл в Пекин по личному требованию императора Канси, увлекавшегося математикой и вопросами перспективы, и более 50 лет прослужил его сыну Юнчжэну и внуку Цяньлуну, создав огромный корпус произведений искусства, расширив репертуар придворной живописи и тонко соединив европейские жанры и приемы с традиционной китайской живописью, а в нашем случае — с архитектурой, за что и был в 1748 г. удостоен и сана администратора императорских садов — (*фэнчэньюань юаньцин*; 奉宸苑苑卿) и высокого третьего сановного ранга (*саньпин*; 三品) (см., например: [Лан Шинин, 2022]).

Прогулка в Западном квартале

При всей своей роскоши Юаньмин-юань времен Канси и Юнчжэна все же представлял собой лишь первую ступень ракеты культурного синкретизма, запущенной в небеса «Эпохи процветания», а именно — освоение/присвоение китайской пластической парадигмы и архитектурной традиции. Придворные архитекторы семейства Лэй (*яньши* Лэй; 样式雷; архитекторы Лэй), руководившие строительством и занимавшиеся как китайской, так и европейской архитектурой около двухсот лет со времен императора Канси и до Синьхайской революции [The Lei Family Builders, 2006], довели эту традицию до небывалого размаха: все-таки строений в форме буддийской свастики (*ваньфан аньхэ*; 萬方安和 — мир во всех направлениях) или иероглифа «тянь» (田; поле), символизировавшего простую жизнь в тишине, Китай дотоле не знал.

Когда Цяньлун решил пойти дальше, вдохновившись видами Версаля и замышляя сравняться с европейскими монархами и превзойти их, главной составляющей, которой дотоле не хватало (и не могло быть в принципе) в «китайском» Юаньмин-юане, стала укрощенная вода. Главной мечтой Цяньлуна стали фонтаны. Прирученная, а не природная вода, привычная в китайских садах, вода, движущая механические диковинки, — весь комплекс по большому счету строился ради демонстрации этого западного чуда.

Фонтанами занялся французский гидравлик и инженер Мишель Бенуа, тогда как Кастильоне создал архитектурный ансамбль, органично включивший в себя водные чудеса Бенуа, о которых последний с заслуженной гордостью написал знаменитое “L’Empereur parut tres satisfait” («император был весьма доволен») [Beurdeley, 1997, p. 106].

Европейцы и их помощники работали над созданием Сиянлоу четыре года подряд (1741–1745, отдельные части достраивались до 1783 г.) без выходных и отпусков в весьма жестких условиях, упомянутых Аттире в том же отрезвляющем письме, содержащим и восторги Юаньмин-юанем [Attiret, 2010, p. 32]. Все, что планировали, проектировали и превращали в реальные строения и сады придворные мастера, лично курировал император, буквально стоявший за спиной у Кастильоне и его сотрудников и приходивший в мастерские ежедневно [Attiret, 2010, p. 21].

Кастильоне был ответствен за проектирование дворцов. Основываясь на иллюстрациях из библиотеки иезуитов, он изобразил несколько итальянских вилл, французских дворцов и фонтанов. Помогали Лан Шинину тот же Жан-Дени Аттире, богемец Игнац (Игнатий) Зихельбарт (*Ignace Sichelbarth*, 1708–1780) и флорентиец Фернандо Бонавентура Моджи (*Fernando Bonaventura Moggi*; 1684–1761), работавшие «невзирая на жару, дождь, ветер и палящее солнце *dies canicularis*» [Attiret, 2010, p. 44].

Что же входило в небольшой, но емкий европейский квартал? Помимо дворцов и водных забав он включил в себя такие интересные и инновационные сооружения, как обсерватория, специальный трон для любования основным большим фонтаном, видовой холм, авиарий для экзотических птиц, водный резервуар и, чуть ли не самое удивительное, — видовые панно, создававшие искусственные пейзажи, изображавшие швейцарскую деревню.

В 1783–1785 гг. ученик Кастильоне И Ланьтай (работал в 1749–1786 гг.) создал по заказу императора 20 офортов с изображением отдельных строений не дожившего до наших дней комплекса. Напомним, что Цяньлун весьма интересовался гравюрой на меди (самый известный пример — «Гравюры о завоевании Западного Края» Кастильоне, Аттире и других придворных европейских художников [Дубровская, 2022]), поэтому и в данном случае был отпечатан большой тираж (200 наборов) 20 видов Сиянлоу И Ланьтая, достаточно широко разошедшийся по миру⁸². Совершим умозрительную прогулку по погибшему комплексу, ориентируясь на изображения построек Сиян-лоу, хронологию строительства и логику серии И Ланьтая (набор гравюр опубликован, например, в: [*Xiyanglou Ershi Jing Tongbanhua*, 1977] с названиями и комментариями на английском и французском языках).

⁸² Один из наиболее доступных наборов, в котором не достаёт лишь первой гравюры, находится в лондонском музее Виктории и Альберта. См.: [Yi Lantai, 2009].

1. *Сецицуй* — Павильон гармонии и уединения (**Ил. 10**) был построен первым, с двух сторон его фланкировали большие беседки, обрамляющие водоем и фонтан и соединенные с центральным зданием проходами. В павильоне выступали музыканты; из его окон император любовался игрой водных струй, а на переднем плане офорта мы видим озеро, ограниченное балюстрадай.

2. Противоположная сторона павильона (**Ил. 11**) — практически театральный задник, снабженный эффектными лестничными маршами и фонтанами, расположенными во дворе, смыкавшемся с регулярным парком. Император часто любовался этим зданием снаружи [Li, 2012]. Отметим намеренную двухмерность фасада: здание выступало как бы элементом ландшафта.

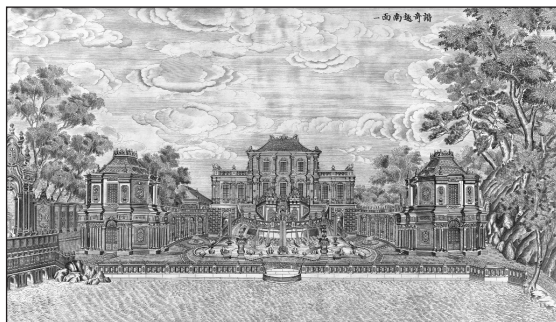
3. *Восточный фасад Резервуара (Ил. 12)*, располагавшегося к северу от Сецицуй на западе комплекса и увенчанного почти классической китайской крышей, — здания, хранившего запасы воды для фонтанов, маскировал предназначение строения, представляя его в образе двухэтажной жилой постройки.

4. Увенчанные характерными барочными архитектурными элементами ворота за озером (**Ил. 13**) ведут нас дальше в *сад Хуаюань (Цветочный сад)*, в глубину комплекса.

К XVI–XVII вв. лабиринты уже были весьма популярны в Европе (мы встречаем их у Тюдоров и Стюартов); в середине же пекинского (**Ил. 14**) стоит (5) октагональная беседка-павильон, из которой император любовался праздником Середины осени. Во время празднеств konkубины проносили по дорожкам «10 000» фонарей, а придворные устраивали веселые салочки. Император вознаграждал участников веселья сладостями и фруктами. В наше время лабиринт практически восстановлен [Wang, 2005].

6, 7. В *авиарии (Ил. 15, 16)* содержались павлины и другие декоративные птицы. Стены клеток украшали изображения лодок и фазанов. Как известно, Кастильоне внес немалую лепту в изображение экзотических птиц цинского двора, в частности, зафиксировав момент любования павлином самим императором Цяньлуном [Дубровская, 2018, р. 46].

8. Путешественники с Запада называли *Фанвайгуань (Ил. 17)* Бельведером, а его руины, расположенные на северо-восток от авиария, частично сохранились до наших дней. Этот двухэтажный павильон выделялся интерьерами, украшенными пейзажами в европейском стиле (некоторые из них выполнили Аттире и Кастильоне). Это строение молва



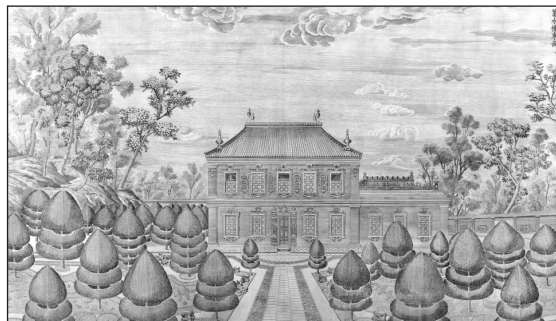
Ил. 10. Южный фасад Павильона гармонии и уединения (*Сецичюй*; 諧奇趣)

По: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Xiyang_Lou



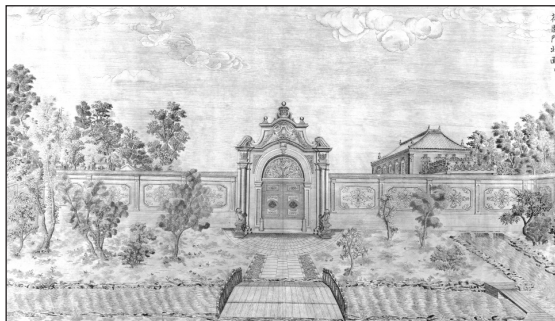
Ил. 11. Северный фасад павильона *Сецичюй*

По: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Xiyang_Lou



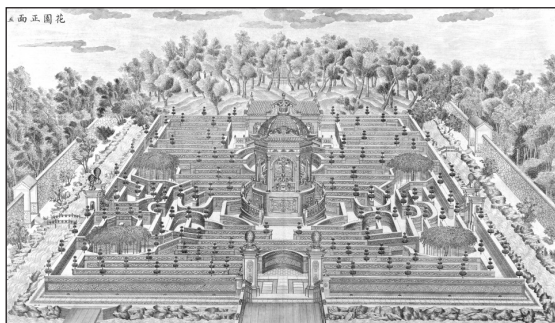
Ил. 12. Резервуар (*Сюйшуйлоу*; 蓄水樓)

По: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Xiyang_Lou



Ил. 13. Ворота в сад (Хуаюаньмэнь; 花園門)

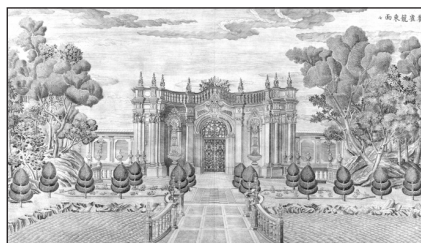
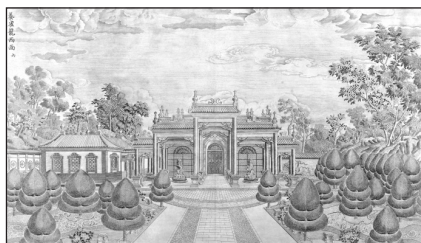
По: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Xiyang_Lou



Ил. 14. Сад Хуаюань (花園) и в нем Лабиринт (Мигун; 迷宮) 1756–1759, или

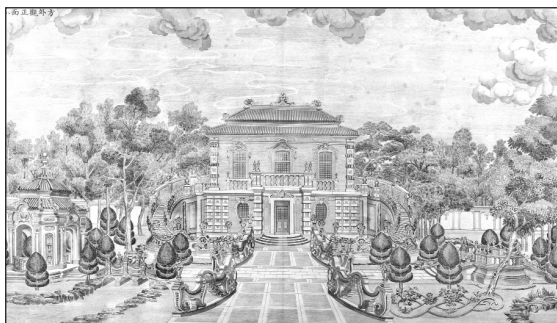
Хуанхуачжэнь – Лабиринт желтых цветов; 黃花陣

По: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Xiyang_Lou



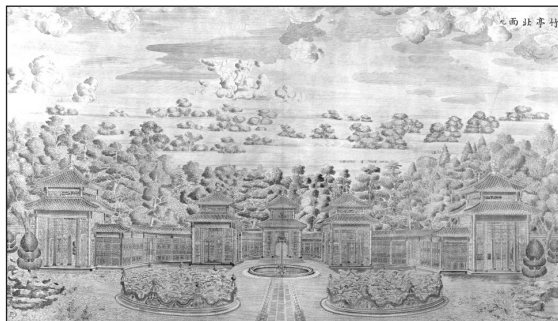
Ил. 15, 16. Авиарий (Янцюзлун; 養雀籠)

По: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Xiyang_Lou



Ил. 17. «Вид вне четырех сторон квадрата», или «Бельведер» низлежащих земель
(Фанвайгуань; 方外觀)

По: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Xiyang_Lou



Ил. 18. Бамбуковый павильон (Чжутин; 竹亭)

По: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Xiyang_Lou

связывала с привезенной из Западного края (Си-Юя) благоуханной наложница Цяньлуна Сянфэй / Жун-фэй; среди же содержащихся там ценностей обычно упоминают две таблички с надписями на арабском языке, утерянные в начале XX века.

9. К *Бамбуковому павильону* (Ил. 18) вел мост с мраморной балюстрадой, само же строение состояло из пяти почти традиционных китайских беседок, соединявшихся укромными проходами.

10–13. Западный фасад *Зала спокойных морей* (Ил. 19–22) был самым изысканным из четырех фасадов этого сложного сооружения, общее впечатление о котором можно составить, сложив в уме четыре гравюры И Ланьгая. Из мраморных резных балюстрад лестниц справа и слева от

здания били 50 фонтанчиков, а вода каскадами спускалась к трем каменным резервуарам, расположенным внизу [Malone, 1934, p. 59].

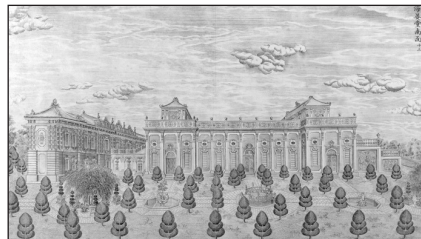
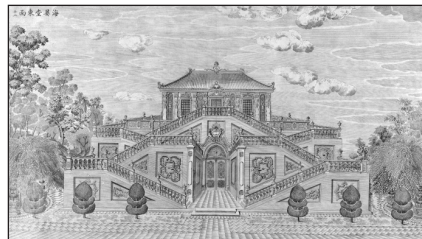
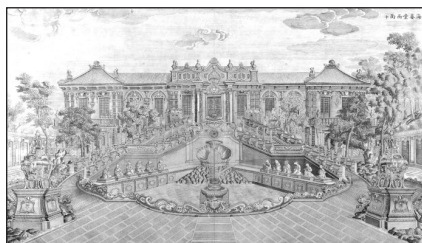
Показанный выше Резервуар (Сюйшуйлоу; 蓄水樓) (Ил. 12) с водой для фонтанов располагался между гидравлическими агрегатами; их высшие точки соответствуют пикам на крышах здания. На гравюре (Ил. 19) хорошо видны сидящие на ограждении фонтана бронзовые фигуры сидящих зодиакальных животных, изображенный в буддийских одеяниях (автором голов считается Кастильоне): каждое из двенадцати бронзовых животных китайского звериного цикла по два часа в день выпускало изо рта воду. После смерти зрителя-иезуита механизм перестал работать, и воду приходилось поднимать ведрами [de Guignes, 1808, p. 102]. Именно обретение зодиакальных животных, облаченных в буддийские одежды и сидящих на бортиках фонтанов, в частности, их бронзовых голов, похищенных во время захвата дворца, стало своего рода крусадой китайских властей и частных лиц, стремящихся вернуть в страну разграбленные сокровища Юаньмин-юаня [Lee, 2009, p. 187].

Изысканная зигзагообразная лестница на восточном фасаде зала вела к резервуару. Вся декорация северного и южного фасадов, включая окна, представляла собой обманки — *trompe l'oeil*.

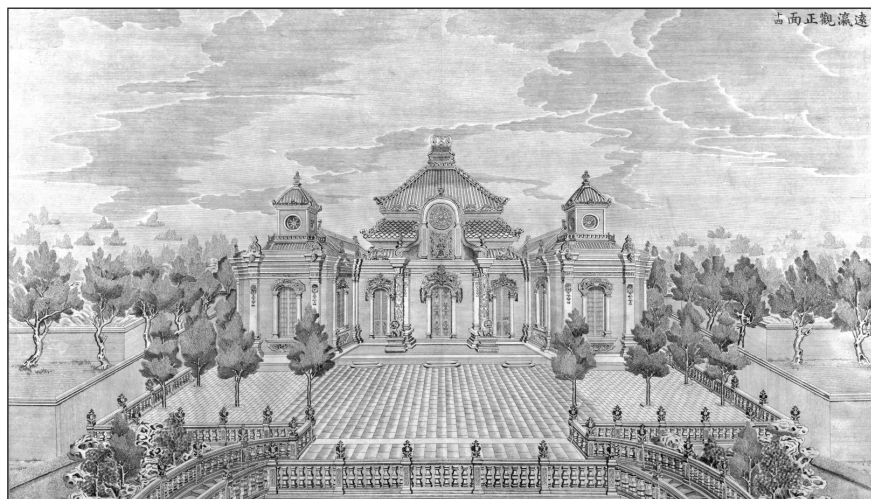
14. Характерными элементами *обсерватории* (Ил. 23) были квадратные колонны и лестницы с бронзовыми ступенями, ведущие на второй этаж. Внутри хранились две большие каменные стелы с арабскими надписями. Обсерватория служила центром всего архитектурного комплекса. Это большое серое здание из кирпича было роскошно украшено резным белым мрамором и колоннами. Здесь отдыхал сам Цяньлун и хранились шесть гобеленов из Бове, подаренных ему Людовиком XV [Siu, 1988, p. 79]. По легенде, с 1760 г. и здесь обитала привезенная из Западного края (Си-Юя) полулегендарная благоуханная наложница Цяньлуна уйгурка Сянфэй-чуань / Жун-фэй / Ипархан (香妃傳 / 容妃) [Pirazzolli-t'Serstevens, 1988, p. 65].

15. *Большой фонтан* (Ил. 24) стоял отдельно и был фланкирован двумя фонтанами в форме пирамидальных пагод. Внутри находился еще один фонтан в форме одиннадцати животных — оленя и десяти борзых. При включении воды борзые принимались гоняться за оленем [Thomas, 2009, p. 123].

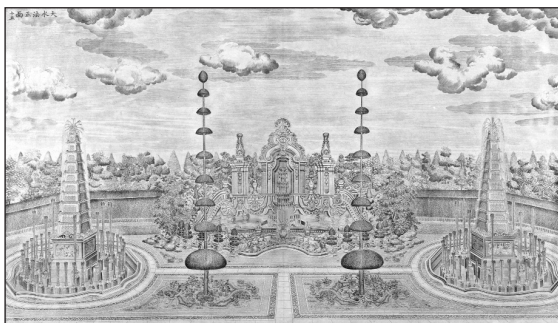
16. Трон *Гуаньшуйфа* (Ил. 25) представлял собой одно из основных торжественных «мест силы», располагался лицом к Большому фонтану и ко всему соответствующему декоративному фону и демонстрировал видовой подход императора к архитектуре.



Ил. 19–22. Зал спокойных морей (*Хайяньтан*; 海宴堂):
западный, северный, восточный и южный фасады
По: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Xiyang_Lou

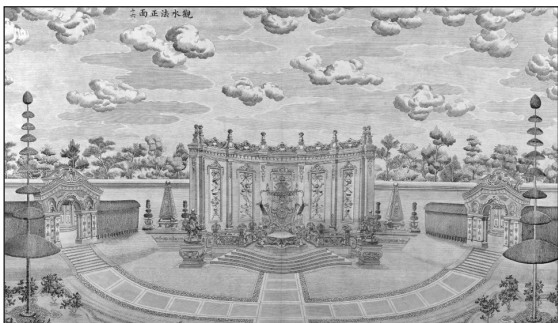


Ил. 23. Обсерватория дальних океанов (*Юаньингуань*; 遠瀛觀). Добавлена в 1783 г.
По: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Xiyang_Lou



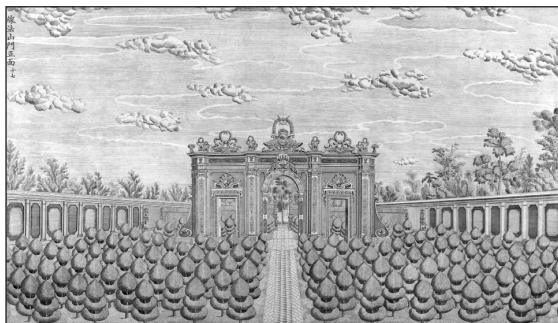
Ил. 24. Большой фонтан (*Дашиуйфа*; 大水法). 1751 г.

По: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Xiyang_Lou



Ил. 25. [Трон для] любования Большим фонтаном (*Гуаньшуйфа*; 觀水法)

По: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Xiyang_Lou



Ил. 26. Ворота к Перспективному (Видовому) холму (*Сяньфашань-мэнь*; 線法山門)

По: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Xiyang_Lou



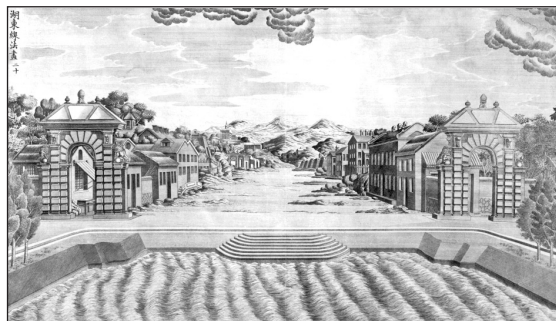
Ил. 27. Видовой (Перспективный) холм (*Сяньфашань*; 線法山)

По: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Xiyang_Lou



Ил. 28. Восточные ворота, ведущие к Видовому холму (*Сяньфашань дунмэнь*; 線法山東門)

По: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Xiyang_Lou



Ил. 29. Перспективные картины [с видами] к востоку от озера
(*Худун сяньфахуа*; 湖東線法畫). 1786 г.

По: https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Xiyang_Lou

17. Четыре заключительные гравюры И Ланьтая посвящены видам, окружавшим Перспективный холм, находившийся в восточной части комплекса. Американец доктор Кэрролл Мэлоун (Carroll Malone; 1886–1973), написавший целую книгу о Летнем дворце [Malone, 1966], не без оснований отмечал, что тройные ворота, ведущие к холму (Ил. 26), напоминают триумфальную арку [Malone, 1966, p. 89].

18. К вершине насыпного Перспективного холма и к беседке на его вершине (Ил. 27) вел спиралевидный серпантин. Высокая площадка служила для любования окрестным пейзажем и всем комплексом. Отметим, что деревья на среднем и дальнем плане гравюры покрыты снегом, высокие эстетические качества которого в сочетании с архитектурными и природными ландшафтами Юаньмин-юаня часто давали повод запечатлевать их на свитках [Лю, Мэн, У, 1998].

19. Спускаясь с Перспективного холма, император проходил через богато декорированные Восточные ворота (Ил. 28) и направлялся к искусственному озеру.

20. Удивительное изобретение — перспективные картины (Ил. 29), окончательно подтверждающее театральную суть всего комплекса, создавали иллюзию европейского поселения (швейцарской деревни), раскинувшегося за озером. «Чтобы создать эту иллюзию, дома были частично построены, а частично написаны на стенах — по пять с каждой стороны, как кулисы на сцене», — писал Мэлоун [Malone, 1966, p. 89].

Впечатления и оценки Сиянлоу

Как оценивали европейский комплекс строений? Современники-европейцы считали, что в Сиянлоу все немного чересчур. Смесь итальянского, готического и китайского ниже истинно европейского, а те части, что вдохновлялись барокко, уже вышли из моды в Европе [*Exchanging Gazes*, 2017, p. 97].

Однако постройки комплекс не ограничивались стилем барокко. Так, если Зал Спокойных морей — явно барочное здание, то округлые формы других строений свидетельствуют скорее о влиянии ренессансной архитектуры. Колонны квадратного бельведера чисто французские, а сам он украшен в версальском духе. Некоторые экстерьеры зданий, выкрашенных в лимонно-желтый цвет, с сияющими стеклянными окнами — скорее отдают дань рококо.

В целом Сиянлоу — синкретическая европейская архитектура с китайскими включениями — камнями *тайху*, бамбуковыми павильонами и желто-сине-красными танскими крышами *люйли*. Важно, что китайские крыши были видны издалека, а европейского стиля здания прятались за стенами квартала [Wong, 2001, p. 22] и не могли возмутить чувств проходящего ксенофоба.

Интерьеры дворца были выполнены в западном стиле: Сиянлоу мог похвалиться стеклянными окнами, наборными полами, полированными перилами, цветочными террасами, кирпичными стенами, покрытыми лаком, разнообразной машинерией, часами, люстрами, картинами маслом, многочисленными предметами декоративно-прикладного искусства, в том числе набором гобеленов с портретами французских красавиц и большим настенным зеркалом — подарком Людовика XV — в главном зале [Li, 2012]. Но и тут наблюдается компромисс с китайской эстетикой: мы не нашли бы среди изображений обнаженной натуры! [Го Дайхэн, 2007, с. 81].

Аргументы поклонников Западного квартала заключались в положительной оценке красивой симметрии без лобовой трапецевидности в плане, большие и хорошо сбалансированные изогнутые откосы китайских крыш, живописные росписи и резьбу, создававшие трехмерную красоту, и в целом атмосферу практически монастырского уюта. Проходы, мосты и изгибающиеся коридоры свидетельствовали о хорошей логистике и гармоничном объединении всего ансамбля. Великолепные барочные постройки и их динамические силуэты дополнялись скульптурой, а распределение водных пространств, цветочных партеров, камней и газонов придавали комплексу разнообразие и общую гармонию, подчеркнутую услаждавшим слух звуком воды. В целом сочетание дворцов, фонтанов, прудов, камней, мостов, деревьев, цветов, павильонов и балюстрад идеально вписывалось в отведенный участок [de Guigne, 1808, p. 34].

Среди нелестных мнений звучали следующие: весь комплекс — торжество неофитского восторга заказчика; архитектура лишена профессиональной строгости. Сочетание французского с китайским получилось вымученное: танские крыши не монтируются к гигантскому барочному дворцу; за образец были взяты не лучшие образцы европейской архитектуры, а западная архитектура не пишется в деликатный амбианс китайского сада. В результате вышел не гармоничный синкретизм, а неловкий коллаж [Lee, 2009, p. 161].

Однако следует ли винить в перекосах лишь европейских авторов проекта? Мастера следовали вкусу и детализированными требованиями

заказчика — императора Цяньлуна, без личного одобрения которого не воплощался в жизнь ни один проект. Существовала ли возможность предложить венценосному заказчику более гармоничные варианты сочетания европейского и китайского, способные удовлетворить строгих критиков? Ответить на этот вопрос невозможно: сочетание подобных полюсов в рамках одного архитектурного комплекса было проделано впервые и нарушения европейского вкуса следовало ожидать.

Вспомним, что основной мечтой заказчика были фонтаны (вспомним ВДНХ), а эстетическую и стилистическую пропасть между Европой и маньчжурским Китаем нельзя было перекрыть одним изогнутым мостиком, пусть и с европейскими перилами. В результате получилась, конечно, не европейская архитектура на китайской почве, но адаптация ее под маньчжуро-китайскую культурно-эстетическую среду.

Кода и уроки руины

В 1860 г. Вторая Опиумная война привела к англо-французскому вторжению. В результате инцидента с заложниками были захвачены, подвергнуты пыткам и убиты шесть членов парламентарской миссии под руководством британского посла Гарри Смита Паркса (Sir Harry Smith Parkes; 1828–1885), подвергнутые *линчи* — казни тысячи кусочков (самого Паркса отпустили). Китайская армия сопротивлялась, но император Сяньфэн (咸豐; 1831–1861) бежал в летнюю резиденцию Жэхэ Сингун (热河行宫), в Чэндэ, оставив Пекин. Ответным шагом разгневанных европейцев стал разгром Юаньмин-юаня и пожар, инспирированный британским командующим, VIII лордом Элгином [Loch, 1869, p. 243]. Деревянные конструкции сгорели, мрамор отчасти уцелел. До последнего не оставляли дворец евнухи — как юнкера, защищавшие Кремль в 1918 году. 300 слуг, женщин и детей погибли в пожаре [Loch, 1869, p. 288].

Дворцы были отданы на поток и разграбление. Лишь благодаря усилиям российского посланника Николая Павловича Игнатьева (1877–1908) 2 ноября 1860 г. был подписан Пекинский договор, положивший конец кризису.

В 1900 г. во время вторжения восьми держав времен восстания Ихэтуаней Юаньмин-юань принял на себя новый удар. После падения династии сад не охранялся. То, что не разграбили ранее, растащили теперь.

На сегодняшний день коллекции Юаньмин-юаня разбросаны по музейным и частным коллекциям Франции, Великобритании и США [Siu, 1988, p. 72].

Итак, Сиянлоу — плод любви императоров некийтайской династии к западному искусству, вершина оксидентализма, памятник, ставший местом работы, жизни, обучения и отдыха маньчжурских императоров, начиная с XVIII до середины XIX в., остался лишь символом великой национальной трагедии, китайским Дрезденом, а Джузеппе Кастильоне и его коллеги, за пять лет совершившие художественный подвиг и не дожившие до разрушения комплекса, насильно вернулись по итогам этой истории в разряд бумажных архитекторов.

Никто уже не восхищается разрушенным дворцом. А жаль.

Открытое письмо Виктора Гюго

[Lettre de Victor Hugo, 1861]

О захвате Летнего дворца⁸³

25 ноября 1861 г.

Капитану Батлеру

Отвилль-хаус

Сэр, Вы спрашиваете, как я оцениваю Китайскую экспедицию. Считаю эту экспедицию славной, Вы любезно отдадите должное моим чувствам: по Вашему мнению, Китайская экспедиция под флагами королевы Виктории и императора Наполеона в равной мере покрыла славой Францию и Англию, и желаете знать, насколько я одобряю эту англо-французскую победу.

Раз Вы интересуетесь моим мнением, извольте.

На краю земли находилось чудо света, и называлось оно Летним дворцом. Искусство стоит на двух ногах: на Идее, лежащей в основе европейского искусства, и на Химере, порождающей искусство восточное. Для химерического искусства Летний дворец был тем же, чем Парфенон для идеального искусства — искусства идеи. В нем содержалось все, что способно породить воображение практически над-человеческого народа. Он не был уникальным творением вроде Парфенона: то была своего рода огромная модель химеры — если у химеры может быть модель.

Представьте себе сооружение, которое невозможно описать, некое лунное строение, и вы получите Летний дворец. Постройте мечту из мрамора, нефрита, бронзы и фарфора, облицуйте ее кедром, инкрустируйте драго-

⁸³ Это письмо Виктора Гюго переводилось на русский язык в сокращении один раз в 1956 г.: [Гюго, 1956] и нуждается в более современном переводе.

ценными камнями, задрапируйте шелком, сделайте ее здесь святилищем, там гаремом, где-то цитаделью, поместите туда богов и чудовищ, постройте лаком, эмалью, позолотите, раскрасьте, прикажите архитекторам-поэтам построить тысячу и одну мечту тысячи и одной ночи, добавить сады, бассейны, хлещущую воду и пену, лебедей, ибисов, павлинов. Назовите одним словом это ослепительное сочетание человеческой фантазии с образом храма и дворца, — и вы получите здание, созданное кропотливой работой поколений.

Это огромное, как город, сооружение строилось веками. Для кого? Для народов. Ибо работа времени принадлежит человеку. Художники, поэты и философы знали о Летнем дворце, о нем писал Вольтер. Люди восхищались Парфеноном в Греции, пирамидами в Египте, Колизеем в Риме, Нотр-Дамом в Париже и Летним дворцом на Востоке. Если они не видели его, они его представляли. То был огромный неведомый шедевр, светивший нам в сумерках, словно силуэт азиатской цивилизации на горизонте цивилизации европейской.

Это чудо исчезло.

Однажды в Летний дворец проникли два бандита. Один грабил, другой жег. Кажется, победа бывает воровкой. Летний дворец был разрушен совместными усилиями двух победителей и недаром тут замешано имя Элгина, неизбежно напоминающее о Парфеноне. То, что сделали с Парфеноном, сделали и с Летним дворцом, только более основательно и надежно — так, чтобы от него совсем ничего не осталось. Сокровища всех наших соборов, вместе взятые, не могли сравниться с этим грозным и великолепным музеем Востока, где хранились не только шедевры искусства, но и масса драгоценностей.

Какой великий подвиг, какая удача! Один из двух победителей набил свои карманы, а второй, увидев это, набил свою казну, после чего они вернулись в Европу рука об руку, смеясь. Такова история двух бандитов.

Мы, европейцы, цивилизованные люди, а китайцы для нас — варвары. Вот что цивилизация сделала с варварством.

В истории одного из двух бандитов будут звать Францией, а второго Англией. Но я протестую и благодарю вас за предоставленную мне возможность [высказаться]! В преступлениях тех, кто руководит, не виноваты те, кем руководят; правительства бывают бандитами, народы — никогда.

Французская империя прикарманила половину этой победы и сегодня с наивностью собственника выставляет великолепные безделушки из

Летнего дворца. Я надеюсь, что наступит день, когда освобожденная и очищенная Франция вернет добычу ограбленному Китаю.

Тем временем имел место грабеж, сработали двое воров. Я ставлю галочку.

Вот, сэр, насколько я одобряю Китайскую экспедицию [Hugo, 1861]⁸⁴.

⁸⁴ Ср. эссе Л. Н. Толстого, вдохновленное теми же событиями [Толстой, 1906].

Из парка в парк перелетая: от интеллектуального ландшафта к ландшафтному парку

Книга — это сад, который можно носить с собой

(书是随时携带的花园)

Китайская пословица

В ряде востоковедных работ, посвященных европейской рецепции образа Китая [Jacobsen, 2013] и креативной переработке на Западе идей, пришедших из конфуцианства и даосизма, освещается значительный энтузиазм французских философов-просветителей в отношении Китая и его имиджа, принесенного в Европу во многом трудами миссионеров-иезуитов и других европейских путешественников (в свою очередь, автор достаточно подробно писала об этом ранее [Дубровская, 2018b]). Однако когда мы отдаем должное вкладу свидетельств европейских миссионеров и путешественников, послуживших посредниками при передаче конфуцианской мысли на Запад, мы обычно останавливаемся на французском Просвещении, делая особый упор на рецепцию конфуцианских идей в философии и политической мысли.

Интересно коротко рассмотреть взгляды британских коллег французских просветителей (уже в XVII в. мы находим там свидетельства растущего интереса к философии и социальной организации Китая) и проследить не только идеологические положения, сближавшие английских деистов с китайскими *literati* — конфуцианскими учеными, но и то, как эти теоретические послышки отразились в столь конкретном поле, как искусство, в частности искусство паркового строительства.

Интерес английских деистов к китайским реалиям отражал многие темы, горячо обсуждавшиеся во Франции. Так, английский государственный муж, эссеист и дипломат Уильям Темпл (William Temple; 1628–1699) в эссе «*Upon the Gardens of Epicurus*», писал, что «можно до бесконечности перечислять все прекрасные порядки [Китаю], кажущиеся изобретенными специально для максимального использования здравого смысла и мудрости, и присутствующие в Китае в больших масштабах, чем у любого

другого правительства в мире»⁸⁵. С Темплом соглашался архитектор и упоминавшийся ранее автор первой китайской грамматики Джон Уэбб (John Webb; 1611–1672), чья работа по соотнесению идеи о языке Адама и китайского языка рассматривалась в той же статье [Дубровская, 2018b]: «Если когда-либо какой-либо монарх в мире и конституировался в соответствии с... диктатом здравого смысла, можно смело сказать, что таковым был китайский [император]»⁸⁶.

Действительно: в интеллектуальном ландшафте европейской просветительской учености XVII–XVIII вв. Ла-Манш представлял собой не преграду для распространения идей, а настоящий канал их распространения. Ряд французских просветительских трудов был переведен на английский язык; к их числу принадлежала, например, опубликованная в 1691 г. анонимная работа, озаглавленная «Мораль Конфуция, китайского философа»⁸⁷. Приблизительно в это же время на английском языке появляются переводы китайской классики с латыни “Confucius Sinarum Philosophus” [Meynard, 2012]. Эти издания, наряду с описаниями путешественников на Восток, среди которых выделяются работы архитектора Уильяма Чэмберса (William Chambers; 1723–1796)⁸⁸, совершившего три путешествия в Китай, напятили не только воображение общественности, но и умы тогдашних мыслителей [Chambers, 1757].

Наиболее живо отзывалась на китайские идеи группа британских мыслителей-деистов, часто для аргументации своих взглядов обращавшихся к конфуцианской философии. Деисты верили в естественную религию, отвергавшую авторитет церкви и церковные откровения, говоря о «свете разума», изначально присущем любому человеку. Эта философская позиция отвергала откровение как источник конфессионального знания, утверждая, что разума и наблюдения за живой природой и миром вполне достаточно для признания существования некоего Высшего существа или создателя вселенной⁸⁹. Идеи, существовавшие в европейской мысли со

⁸⁵ Sir William Temple upon the Gardens of Epicurus, With Other XVIIth Century Garden Essays. *Biodiversity Heritage Library*. URL: <https://www.biodiversitylibrary.org/item/65658#page/10/mode/1up> (дата обращения: 07.09.2020).

⁸⁶ Цит. по: [Marshall, Williams, 1982, p. 32].

⁸⁷ *The Morals of Confucius, a Chinese Philosopher Who Flourished above Five Hundred Years before the Coming of Our Lord and Saviour Jesus Christ: Being One of the Most Choicest Pieces of Learning Remaining of That Nation*. London, 1691. URL: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A34265.0001.001?view=toc>. (дата обращения: 08.09.2020).

⁸⁸ Чэмберс знаменит, в частности, своей высокой пагодой, построенной в Королевских ботанических садах Кью (Royal Botanic Gardens, Kew) в Ричмонде-на-Темзе.

⁸⁹ См., например, Gomes A. W. Deism. *The Encyclopedia of Christian Civilization*. URL: <https://>

времен Фома Аквинского (1225–1274), признававшего два источника познания Бога — откровение и «естественный разум», получили дальнейшее развитие в эпоху Просвещения в Британии и Франции, где философы пришли к отрицанию откровения как источника знания и обратились к разуму как к мере вещей. Деисты утверждали, что в своей мировоззренческой основе взгляды китайских *шэньши* совпадали с их собственным пониманием мира. Действительно, по мнению Дэвида Юма (David Hume; 1711–1776), китайцы как народ были (за исключением квакеров) «единственным цельным массивом деистов во вселенной»⁹⁰.

На британской почве идеи деистов впервые развил военный, дипломат, историк, поэт и философ религии лорд Эдвард Герберт Чербурский (Edward Herbert, 1st Baron Herbert of Cherbury, 1582–1648). Герберт полагал, что определенные фундаментальные, основанные на разуме, религиозные верования являли собой универсальное достояние человечества, будучи базовыми для любых институализированных религий, тогда как этнические и конфессиональные различия в вере — всего лишь модификации универсально приемлемой истины. Чтобы доказать эту достаточно еретическую для тех времен идею деисты пошли дальше и заявили, что Ветхий Завет никак не мог представлять собой старейший религиозный текст или являться словом Бога, будучи лишь одним из многих источников религиозной истины. Из этой посылки логически вытекало, что и христианство входило в число множества религий, базировавшихся на универсальной мощи человеческого разума, и не могло претендовать на монополизацию истины. Все эти положения весьма сильно резонировали с идеями китайской натурфилософии в переложении иезуитов и философов-просветителей.

К поддержке взглядов ранних последователей деизма позже вернулся Мэтью Тиндал (Mathew Tindal; 1657–1733), наиболее продвинутый ученый из всех британских деистов, снова подчеркнувший, что совпадающие с христианскими моральные учения конфуцианства базировались на рациональных, а не «откровенческих» основах. Тиндал положительно воспринял идею Лейбница, высказавшегося в пользу присылки миссионеров из Китая в Европу, и пришел в результате к следующему смелому заявлению: «Я далек от мысли, что максимы Конфуция и Иисуса Христа

onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9780470670606.wbecc0408 (дата обращения: 08.09.2020).

⁹⁰ “On the other hand, our Sectaries, who were formerly such dangerous Bigots, are now become our greatest Free-thinkers; and the Quakers are, perhaps, the only regular body of Deists in the universe, except the Literati, or the Disciples of Confucius in China” [Hume, 1898, p. 147].

различаются, и полагаю, будто простые и ясные максимы первого помогут проиллюстрировать более смутные идеи второго»⁹¹.

Однако наиболее очевидно в этот период влияние Китая на Британию в культурной и художественной сферах, тесно связанных с историей философской мысли эпохи Просвещения. В более широком контексте рецепция мотивов китайского искусства в материковом европейском искусстве периодов барокко и рококо хорошо известна, особенно в живописи таких гигантов, как Антуан Ватто (1684–1721) [Scott, 2003] и Франсуа Буше (1703–1770) [Stein, 1996]. Хорошо известно, что шинуазри (*chinoiserie*), роскошная адаптация китайских течений в архитектуре, мебели, керамике и текстильных дизайнах, безудержно расцветавшая по обоим берегам Ла-Манша в XVII и XVIII вв., была встречена европейской культурой и искусством с большим энтузиазмом: Несколько хуже исследовано влияние Китая на возникновение романтического сентиментализма середины XVIII в.⁹² Между тем, в первую очередь шинуазри значительно повлияла на развитие акварели, например в творчестве рожденного в Санкт-Петербурге английского художника Александра Козенса (Alexander Cozens; 1717–1786) и его сына Джона Роберта Козенса (John Robert Cozens; 1752–1797) [Sloan, 2011]. В романтический период акварель превратилась в популярную форму художественного выражения и позже подверглась существенному влиянию традиционной китайской техники рисования, восприняв методы, выражавшиеся в и спонтанных отношениях между художником и природным окружением [Clarke, 1997, p. 25–26]. Так, мемуарист и учитель фехтования Генри Анджело (Henry Charles William Angelo; 1756–1835), учившийся у Козенса в Итоне, писал о его методе: «Козенс стремительно наносил на несколько листов бумаги серию случайных клякс и мазков черного, коричневого и серого цвета, которые, после смешения, отпечатывал на другой бумаге и, используя свое богатое воображение и некоторое количество талантливой обработки, превращал их в романтические скалы, леса, башни, шпили, домики, реки, поля и водопады. Голубые и серые кляксы становились горами, облаками и небом» [Орр 1954].

Второй и более важный аспект влияния — эволюция так называемого англо-китайского сада, сыгравшая значительную роль в переходе от идеалов классического формализма и регулярности, доминировавших в эпоху Просвещения, к чувству большей естественности и свободы.

⁹¹ Цит. по: [Appleton, 1951, p. 50]. Более полное описание взаимоотношений между деизмом и ориентализмом, см. в: [Halbfass, 1988, p. 171–172] и [Leite, 1968].

⁹² См., например: [Чжан Шэнцин, 2015; Eerdmans, 2006, p. 22–25; Honour, 1962].

По свидетельству британско-канадского историка искусства Майкла Салливана (Michael Sullivan; 1916–2013), образ китайского сада, завезенный в Европу Уильямом Чэмберсом, помог в формировании негативной реакции на формальные геометрические французские парки, соответствовавшие на тот момент английскому вкусу [Sullivan, 1989, p. 108–116]. Некоторые критики полагают, что эта перемена возымела решающее влияние на зарождение романтического отношения к природе [Lovejoy, 1948; Ropp, 1990, p. 286], и, по мнению немецкого экономиста и историка, определявшего культурную политику Социал-демократической партии Германии, а позже борца с нацизмом Адольфа Райхвайна (Adolf Reichwein; 1898–1944), в результате огромного резонанса, который получили основанные на китайских впечатлениях труды Чемберса и деистов, произошла не только революция в искусстве паркового строительства, но и эпохальное смещение в отношениях к природе по сравнению с на глазах устаревающим идеалом классической симметрии и пропорциональности — к более свободному, фантазийному, спонтанному взгляду, расцветшему в романтический период.

Возникновению этого нового взгляда мы отчасти можем быть благодарны упоминавшемуся выше Уильяму Темплу, впервые введшему в том самом эссе о садах Эпикура диковато звучащий термин «шараваджи» (sharawadgi или sharawaggi)⁹³. Термин описывал стиль — говоря современным языком — «ландшафтного дизайна» или даже архитектуры, где четкая симметрия и линейность намеренно избегалась, чтобы придать виду естественный природный вид⁹⁴. Придумывая свой эпикурейский пейзаж, Темпл во многом опирался на свидетельства французского художника и миссионера-иезуита Жана-Дени Аттире (1702–1768), коллеги лидера европейских художников при маньчжурском дворе в Пекине Джузеппе Кастильоне (1688–1766) (См. о нем: [Дубровская, 2018d], помогавшего итальянскому коллеге проектировать и осуществлять строительство «Западного» анклава (Сиян-лоу; 西洋楼; Территория Западного океана) императорского дворцово-паркового комплекса Юаньминюань (圓明園; Сады совершенной ясности), в свою очередь вдохновленного версальским регулярным парком [Wong Young-Tsu, 2001].

⁹³ Историки искусства и востоковеды сломали немало копий, пытаясь выяснить этимологию слова. Среди теорий — китайское «са ло гуйци» (洒落瑰琦), приблизительно означающее «впечатление от небрежного изящества» в: [Chang, 1930; Lang, Pevsner, 1948]; японское *sorowaji* (揃わじ) в: [Murray, 1998], означающее асимметрию и иррегулярность, некое персидское слово в: [Sullivan, 1989] и множество других вариантов.

⁹⁴ См., например: [Чжан Шэнцин, 2015; Половинкина, 2020].

Живой, многотрудный и челночный обмен идеями, образами и влияниями особенно ярко подтверждается именно проектами в духе «шараваджи», вдохновленными спонтанностью китайской живописи и ее вниманием к природному ландшафту. Что же до более сложных проектов — дворцово-парковых комплексов, то здесь британские архитекторы и создатели знаменитых «английских парков» оказались наследниками длительной эстафеты влияний, среди пунктов которой можно назвать классицистический парк Версаля, эклектичный комплекс Сиян-лоу и, наконец, «шараваджистские» Королевские ботанические сады Кью, где до сих пор красуется «китайская» пагода, выстроенная Чемберсом. Таким образом, английские парки и акварели стали практическим визуальным выражением идей деистов (к числу которых относилось несколько путешественников в Китай) с их призывом к наблюдению за живой природой, представляющей собой манифестацию существования Бога, а рукотворный ландшафтный парк превратился в отражение ландшафта интеллектуального.



Возвращение Лан Шинина и открытие искусства Китая

*И все-таки ведущая домой
дорога оказалась слишком длинной.*

Иосиф Бродский

Отправлявшиеся в цинский (1644–1911) Китай христианские миссионеры за редкими исключениями становились «невозвращенцами» — таковы были условия их службы, где в рамках так называемых «Правил» (利瑪竇規矩; *Ли Мадоу гуйцзюй*) лидера первой миссии иезуитов в Китае еще во времена династии Мин (1368–1644) Маттео Риччи (Matteo Ricci; 利瑪竇; Ли Мадоу; 1552–1610) они служили при дворе в рамках концепции принесения интеллектуальной дани новым повелителям [Дубровская, 2020, с. 163–167]. Иезуиты, знаменитые «математики короля» (*mathématiciens du Roy*), как мы для простоты будем называть всех придворных интеллектуальных данников, потому что в основной их состав входили именно члены ордена Иисуса, принимали китайские имена и получали придворные должности, а на родине зачастую оставались лишь строчками в письмах и донесениях, оседавших в архивах Ватикана, орденов и в библиотеках.

Цель настоящей главы не состоит в исчерпывающем исследовании библиографии жизни и творчества Джузеппе Кастильоне — Лан Шинина (郎世寧; 1688–1766), работавшего при дворе трех маньчжурских императоров в XVIII в. (достаточно полный обзор см. в монографии [Дубровская, 2018, с. 108–111]. Нам бы хотелось ответить на вопрос, как и когда Европа узнала произведения этого мастера «линейного метода» *сяньфа* (線法), баталиста, портретиста, пейзажиста, анималиста, архитектора и лидера сино-европейского искусства, когда специалисты сумели идентифицировать этого итальянского живописца, поняв, что китайский придворный художник Лан Шинин — это не кто иной как светский брат ордена иезуитов Джузеппе Кастильоне, успевший до отбытия в Китай выполнить несколько весьма высокопрофильных заказов в Генуе и Коимбре [Loehr, 1940, p. 70–87]. Для решения поставленной цели необходимо задаться еще одним вопросом, а именно, понять, кто был знаком с творчеством Кастильоне, Жана-Дени Аттире (王致誠; Ван Чжичэн; 1702–1768), Игнаца Зихельбарта (艾啓蒙 / 艾启蒙 Ай Цимэн; 1708–1780), Джузеппе Панци

(潘廷章, Пань Тинчжан; 1734–1812), Джовани Герардини (1655–1729) и других европейских мастеров, отправившихся в Китай и ставших там *китайскими художниками*. Для этого придется проследить несколько этапов «возвращения имен» на примере Кастильоне до 1971 г., после которого он и его творчество может считаться практически полностью введенным в научный оборот и опубликованным.

Стартовая позиция: рабочие места европейских мастеров

Служившие *Нэй 'у-фу* (内務府; Управлению внутренних дел) художники из Европы имели право находиться физически лишь в ограниченном количестве мест и не могли покидать пекинский императорский дворец (紫禁城; Цзыцзиньчэн; Запретный город) за редкими исключениями, в число которых входили дворцово-парковый комплекс Юаньминюань (圓明園) и построенная там по проекту Кастильоне в западном стиле «Резиденция Западного океана» Сиянлоу (西洋樓), летняя резиденция Бишу шаньчжуан (避暑山莊; Горное убежище от летнего зноя) в Чэндэ (承德, бывш. Жэхэ / Джехол), охотничьи угодья в Мулани (木蘭) неподалеку от того же Чэндэ и некоторые императорские храмы вроде Юнхэгуня (雍和宮) в Пекине. В пределах этих локаций размещались и предметы сино-европейского искусства, а информация о них распространялась вне этого условного периметра только если кто-либо посещал указанные места и передавал вовне сведения об оксиденталистском искусстве, о самих иностранцах и их работе (коллекциям китайского искусства в самом цинском Китае посвящена работа [*Autour des collections d'art en Chine...* 2008]). Слухи о «новом искусстве» достаточно осторожно расходились кругами вне двора еще и по причине выживания в стране наследия иезуитской миссии времен основателя миссии Маттео Риччи [Дубровская, 2001; Дубровская, 2020с; Дубровская, 2021а]: несмотря на широкомасштабные гонения, христиане в Поднебесной все-таки выжили.

Интересен и следующий факт: несмотря на то, что сами иезуиты без конца писали доклады и письма начальству ордена в Рим, даже сами европейские иезуиты почти ничего не знали об их творчестве. Этот феномен с легкостью объясняется вторичностью значения производимого европейскими мастерами в Китае искусства для митрополии; главный интерес ордена состоял в катехизации маньчжуро-китайской элиты цинского Китая, а не в том, какими местными умениями приходилось для этого овладевать членам ордена.

Отметим кстати, что пусть деликатное, но все же революционное сино-европейское искусство Кастильоне и его коллег все-таки произвело грандиозное впечатление на художественный мир Поднебесной (в первую очередь столичный). Зарезервированные для императорских резиденций европейские перспективные чудеса, в первую очередь, панно с эффектом *trompe-l'œil* и неформальные женские портреты в европейском стиле быстро стали достоянием частных столичных мастерских, чем и объясняется не только шлейф достаточно топорно выполненных женских портретов в стиле Кастильоне, но и эстафетная передача приемов перспективного сокращения пространства [Дубровская, 2018с], к концу XIX — началу XX в. дающая на выходе многократно более форсированный эффект, чем позволял себе сам мастер метода *сяньфа* Лан Шинин [Dubrovskaya, 2019].

Французские иезуиты как информаторы о сино-европейском искусстве «Гравюры о завоевании Западного края»

Первыми рапортовали о деятельности придворных художников французские миссионеры, узнавшие о творчестве собратьев из опубликованных в XVIII в. писем французских иезуитов, в первую очередь из известного письма младшего современника Кастильоне — Жана-Дени Аттире [Attiret, 2013]. Речь идет именно о живописцах; о том, что в Поднебесной оперируют христианские миссионеры в принципе, было хорошо известно, — именно сведения из их донесений, писем и трактатов, их переводы китайской конфуцианской классики послужат важнейшим дополнением идеям французских философов эпохи Просвещения [Дубровская, 2020а, с. 265–281; Дубровская, 2018].

Несмотря на то что живописные работы иезуитов не покидали императорских дворцов и резиденций (тем более что к их репертуару относилось значительное количество стенных панно, в том числе выполненных маслом, — знаменитые *те-ло*; 贴落), кое-какие их вещи — наброски, рисунки и т. д. — посылались в Европу, где неизбежно тонули в архивах и библиотеках. Так, недавно в Национальной библиотеке в Париже было обнаружено несколько работ Аттире китайского периода, в основном гравюры⁹⁵.

⁹⁵ См.: Jean-Denis Attiret (1702–1768). *La BnF.fr*. URL: https://data.bnf.fr/fr/atelier/14506518/jean-denis_attiret/?vid=rss (дата обращения 12.10.2020).

Выделяется в группе европейских «посылок» знаменитый казус с тиражной графикой — 16 медных досок для заказанных цинским двором гравюр о завоевании Западного края (1760–1770-е гг.) были созданы гравером Жаком-Филиппом ле Ба (Jacques-Philippe Le Bas; 1707–1783) во Франции по рисункам Кастильоне, Аттире и других европейских художников Цяньлуна, после чего несколько наборов отпечатков (а вернее — 16 оригинальных рисунков, 16 медных досок и по 200 копий каждой гравюры, всего 3200 листов) вернулись в Пекин [Дубровская, 2022a]. После 1783 г. во Франции появились несанкционированные контрабандные издания, из которых на Западе впервые и узнали о существовании Кастильоне в ипостаси Лан Шинина (и, естественно, получили неверное представление о его творчестве в Пекине, ибо по желанию императора-заказчика, вдохновленного образцом баварского мастера Георга Филиппа Ругендаса (Georg Philipp Rugendas; 1666–1742), гравюры были выполнены не в сино-европейском, а просто в «европейском» стиле).

Существовали и другие офорты, связанные с творениями сплоченного китайско-европейского коллектива мастеров — архитекторов, художников, гидравликов и прикладников — 20 изображений Сиянлоу, выполненных учеником Кастильоне И Ланьтаем (伊兰泰; 1781/3–1785/6), по которым мы можем восстановить внешний облик этого уничтоженного в октябре 1860 г. европейцами дворцово-паркового комплекса [Дубровская, 2018, с. 69; Дубровская, 2023].

Джузеппе Кастильоне умер в 1766 г., в 1773 г. был распущен орден иезуитов, а в 1799 г. умер и патрон европейских мастеров император Цяньлун, смерть которого ознаменовала конец периода расцвета творчества придворных европейских художников и золотого века империи Цин — периода Трех великих правлений. Последовала эпоха Опиумных войн, и маньчжурским императорам, все более терявшим связь с политической реальностью, стало не до сино-европейского искусства.

Вслед за недолгим всплеском интереса, вызванным утечкой информации о Сиянлоу — барочно-рокайльно-китайском дворцовом комплексе в тогдашних пригородах Пекина, художественная деятельность Кастильоне и его коллег вновь выходит из фокуса внимания европейской публики. Однако западных мастеров не забыли, более того, значительное количество произведений, в особенности — произведений декоративно-прикладного искусства, выполненных по эскизам Лан Шинина, было вывезено грабителями Юаньминюаня в два этапа — после 1860 г. и захвата дворца соединенными силами англичан и французов, а потом в 1900–1901 гг. во

время битвы за Пекин и оккупации его Альянсом восьми держав во время восстания ихэтуаней. Эти поистине трагические события, оставившие глубочайший шрам в исторической памяти китайского народа и вызвавшие до сих пор непреодоленный комплекс вины у европейцев, тем не менее познакомили более широкую европейскую публику с произведениями китайского искусства. Вопрос о том, были ли при этом идентифицированы европейские мастера, остается открытым: позволим себе предположить, что все же не были: для подобного подхода к проблеме потребовалось, чтобы наступил XX век.

Отдельный вопрос — удивительный парадокс расцвета шинуазри в Европе, практически не связанного с конкретными мастерами, работавшими в Китае, объясняется, скорее всего, неразличением их продукции и продукции чисто китайской. Шинуазри как таковая была порождена, в первую очередь, китайским фарфором, и Кастильоне с коллегами оказался творцом этого культурного феномена только лишь постольку, поскольку участвовал в производстве элитарного фарфора. Оксиденталистское искусство придворных мастеров-европейцев к возникновению шинуазри не имело практически никакого отношения [Дубровская, 2019е].

Изучение и переоткрытие Лан Шинина — Кастильоне в XX в.

К первому десятилетию XX в. возникает неизбежный рост интереса к китайскому искусству, вызванный поступлениями свежего материала, находками в Дунхуане и расцветом антикварного рынка; изучение Китая и его искусства развиваются практически параллельно. С 1878 г. Анри Кордье (Henri Cordier; 1849–1925) начинает издавать *Bibliotheca Sinica*, в 1890 г. Кордье и голландский китаевед Густав Шлегель (Gustaaf Schlegel; 1840–1903) открывают легендарный журнал *T'oung Pao*, а сами европейские иезуиты, наконец-то, принимаются изучать деятельность собратьев в Китае и с 1892 по 1938 г. выпускают в Шанхае на французском языке периодическое издание *Variétés sinologiques* (позже возобновленное в Европе). Информацию о Кастильоне можно найти, например, в: [Pfister, 2932, p. 543].

Какое же место отводилось Кастильоне в истории «китайского искусства», о котором шли тогда бурные дебаты? В 1910-х гг. немного и кратко писали о «завоевательных гравюрах» — на основных европейских и японском языках. Всех превзошел великий Поль Пельо (Paul Eugène Pelliot; 1878–1945), переживший в Пекине восстание ихэтуаней и ставший соре-

дактором Кордые; он резюмировал исследование гравюр в посвящённом им более чем 90-страничном эссе [Pelliot, 1920]. Пельо впервые поставил вопросы о том, как следует относиться к взаимодействию европейских и китайских художников, как выглядело их сотрудничество практически, и главное — являются ли эти гравюры произведениями искусства (*œuvres d'art*)? Однако до 1925 г. полноценные исследования творчества как Кастильоне, так и других представителей сино-европейского стиля были неосуществимы практически: иностранцы не имели доступа к работам придворных мастеров, тогда как китайские специалисты могли опираться не только на визуальный материал, но и на архивы придворных мастерских Цзаобаньчу (造辦處), где работал Лан Шинин.

Интерес к Кастильоне в Японии первых десятилетий XX в. можно связать с именем Исиды Микиносукэ (Ishida Mikinosuke), вдохновленного двумя картинами, находившимися в Японии. К 1919 г. Исида написал короткую биографию мастера, перевел ее на китайский язык, а уже в 1960 г. опубликовал о Лан Шинине большую статью по-английски. Работа Исиды опиралась на вторичные источники на многих языках и могла похвастаться списком все возрастающего количества работ итальянского художника [Ferguson, 1934].

Деятельность китайских специалистов подготовила своего рода дебют Кастильоне, состоявшийся сразу вслед за открытием для публики 10 октября 1925 г. дотоле Закрытого города, превращенного в дворцовый музей *Гугун бо 'угуань* (故宫博物院). Вскоре последовала первая выставка, вслед за которой за пределы Китая выплеснулась серия выставочных волн, исторгнутых дворцовыми коллекциями. Первое такое «китайское нашествие» случилось в 20-е гг., второе в 1960-е (уже из Тайбэя) и третье в 1990-е, снова из Пекина. Эти три волны можно грубо идентифицировать с тремя периодами открытия миром китайского придворного искусства и творчества Кастильоне в том числе.

Очевидный прорыв в процессе познания цинского дворцового искусства случился благодаря изданию журнала *Гугун чжоужань* (故宫周刊; «Музейный еженедельник»), появившегося осенью 1929 г. Так, наряду со столь признанными мастерами, как Ма Юань (楔卮; 1160–1225), Ван Мэн (纏叟; ок. 1308–1385) и Чэнь Хуншоу (畵淞隸; 1598–1652), в третьем (октябрьском) номере был представлен принадлежащий кисти Лан Шинина свиток «Сокол на сосне» (嫺渦; Синь'во), ныне находящийся в Тайбэйском музее Гугун (свиток опубликован в [Beurdeley, 1971, p. 170] и предоставлена минимальная биографическая информация об авторе: указывалось,

что Лан был известным как на Востоке, так и на Западе итальянским художником-миссионером при дворе трех маньчжурских императоров. В первый год в еженедельнике часто публиковались репродукции ботанических и анималистических работ Кастильоне, затем их стало меньше, а в 1936 г. прекратил существование и сам журнал. На страницах *Гугун чжоу-кань* были широко представлены портреты императоров предыдущих династий, но ни одного цинского: лишь в 1934 г. появилось изображение основного патрона Кастильоне императора Цяньлуна в образе проводника и учителя будд прошлого, духовного отца других бодхисаттв — бодхисаттвы мудрости, разума и воли Манджушри (文殊; *Вэнь Шу*), лицо которого выполнил все тот же Джузеппе Кастильоне — «китайский Франсуа Клуэ».

В 1929–1931 гг. появляются четыре тома репродукций ста двадцати картин — *Циндай дихоу сянь* (清代帝后像; «Картины цинских императоров и императриц»), впервые дающие представление об объеме произведенного при маньчжурском дворе искусства. Хотя многие портреты в этом собрании и не подписаны, они достаточно уверенно атрибутируются Кастильоне; при этом даже подписные вещи не обозначены в издании как принадлежащие именно его кисти.

В 1931–1932 гг. выходит еще один набор репродукций картин с лошадьми, цветами, собаками и птицами, на этот раз открыто приписанных Кастильоне (郎世寧畫; *Лан Шинин хуа* — «картины Лан Шинина»). Издание было снабжено краткой биографией мастера, его имя представлено и в итальянском написании, предоставлены 43 черно-белые фотографии, один альбом и один свиток, расположившиеся на 78-ми полосах размером 40×26 см. Стилль Лан Шинина был охарактеризован как некий баланс между искусством Китая и Запада. Создается впечатление, что работы Кастильоне стремились показать, но при этом несколько отодвигали на поля и по инерции маргинализировали: молодая китайская республика хотела дистанцироваться от наследия чужеродной династии Цин и не жаловала иностранных сотрудников этой династии, что, как известно, не помешало позже событиям, связанным с вывозом существенной части коллекции пекинского Гугуна на Тайвань.

В свою очередь, в Европе начала XX в. существовало широко распространённое мнение о несовместимости европейских и китайских идеалов живописи, вербализированное, например, еще в 1909 г. Стивеном Бушелом (Stephen Wootton Bushell; 1844–1908) в опубликованном вдовой через год после его смерти издании *Chinese Art* [Bushell, 1909, p. 104–106]. С одной стороны именно поэтому, а с другой стороны — все-таки благода-

ря публикациям 1930-х гг. хотя бы одна живописная работа Кастильоне из коллекции Гугуна отправилась на важнейшую выставку в Бэрлингтон хаус (1935–1936 гг.), наполнение которой было обговорено обеими сторонами — китайскими и западными музеями, знатоками и собирателями. Лан Шинин был представлен пейзажем, выполненном в китайском стиле, — снова далеко не самая характерная работа для создания общего представления о творчестве и стиле Кастильоне [Beurdeley, Beurdeley, 1971, p. 175]. Присутствовала в экспозиции и ваза с цветами по эскизу Лан Шинина, предоставленная уроженцем Бомбея финансистом Персивалем Дэвидом (Percival Victor Ezekiel David; 1892–1964) — знаменитым коллекционером китайского фарфора.

Тем временем в Европе продолжали писать о придворных художниках цинского двора, пусть и не специалисты. В 1934 г. Джон Фергюсон, живший в Пекине, попытался расширить знания о коллегах Кастильоне — не только об Аттире, но и о Мишеле Бенуа, Игнатии Зихельбарте (изображения лошадей кисти которого на тот момент уже были опубликованы), Джованни Дамаскене, Луи де Пуаро и Джузеппе Панци [Ferguson, 1934]. В 1944 г. вышла изданная по-китайски краткая биография, написанная Лю Най'и [Лю Най'и, 1944]; одновременно Анри Бернар-Мэтр (Henri Bernard-Maitre; 1889–1975) предпринимал усилия к разысканию и публикации французских свидетельств о жизни и творчестве Жана-Дени Аттире, впрочем, уделяя не столь много внимания его живописи в Китае [Bernard-Maitre, 1943]. Между тем Европа вступила в войну, и наверное не столь удивительно, что следующее важнейшее и, пожалуй, наиболее влиятельное исследование наследия Лан Шинина — Джузеппе Кастильоне провел американский автор, написавший о мастере сино-европейской живописи по-итальянски. Им стал Джордж Лор (George R. Loehr).

В прорывной монографии «Джузеппе Кастильоне (1688–1766): художник при дворе Цяньлуна, императора Китая» (Giuseppe Castiglione (1688–1766): Pittore di Corte de Ch'ien-Lung, Imperatore della Cina) Лор сумел уделить внимание не только живописи иезуитов и архитектурной мысли Кастильоне, но и сконцентрировался на раннем этапе творчества мастера в Италии [Loehr, 1940]. Автор рассмотрел даже работы, выполненные молодым живописцем до отбытия в Китай, и поднял вопрос о степени трактовки мастером приемов линейной перспективы при работе с китайским живописным каноном. Не остался он равнодушным и к личностным качествам светского брата ордена иезуитов, назвав его «скромным и тихим, но полным отваги» [Loehr, 1940, p. 63].

После начала в 1939 г. войны коллекции Гугуна находились вне досягаемости для большинства исследователей, после же окончания военных действий в результате хорошо известных событий коллекция пекинского Старого дворца оказалась разделенной между Пекином и Тайбэем. В обоих собраниях оставались работы придворных иезуитов, хотя большинство портретов императоров, императриц и значительная часть придворных сцен остались в Пекине. Поэтому упомянутая выше вторая волна экспонирования придворного искусства прошла в условиях, когда дворцовые запасники в столице КНР были практически недостижимы, зато постепенно делались известными работы из Тайбэя и имя Лан Шинина уже начали узнавать во многих западных музеях и в искусствovedческих кругах.

В 1961–1962 гг. некоторые произведения из Тайбэя достигли даже США и были грамотно поданы там в рамках выставки «Сокровища китайского искусства»; двумя годами позже был осуществлен крупномасштабный американский фотопроект, отразивший богатство тайваньских запасов китайского искусства и предоставивший доступ специалистам хотя бы к этим репродукциям [Rogers, 2006, p. 47].

В 1971 г. появились еще три важные публикации, ни одна из которых не принадлежала перу искусствоведа-профессионала, и вновь именно они послужили причиной возрастания интереса широкой публики и научных кругов к Кастильоне. Первая из этих книг — выпущенный в Гонконге и дешево изданный альбом под прямолинейным названием «Живопись Лан Шинина» (*Lang Shining hua ji*), содержал репродукции 32 картин художника из Тайбэя («нарезанных» на 72 картинки, из которых четверть была представлена в цвете). Прилагался и сопроводительный текст по-китайски и по-английски. В целом авторы издания одобряли стиль Кастильоне, но достаточно беспомощно описывали его как «ни китайский, ни европейский (不中不西; *бу чжун бу си*)» [*Lang Shining hua ji*, 1971]. В том же году Гарольд Хан (Harold Kahn), принадлежавший к новому поколению историков династии Цин в США, предпринял републикацию некоторых портретов Цяньлуна кисти Кастильоне из пекинского Гугуна в рамках изучения многоликости этого великого императора [Kahn, 1971].

Однако самой влиятельной работой в профессиональных кругах стал труд Сесиль и Мишеля Бердли [Beurdeley, Beurdeley, 1971], опубликованный в том же судьбоносном для посмертной судьбы Кастильоне 1971 г. — вначале по-французски, а вскоре вслед за тем и в английском переводе. Супруги Бердли репродуцировали в одном томе огромное ко-

личество известных гравюр (памятное нам «Завоевание Западного края») и живописных произведений Лан Шинина, начиная с его итальянских алтарных образов до анималистики, портретной живописи, архитектуры и батальных сцен. Помимо работ из тайбэйской коллекции, мы находим в книге знаменитый горизонтальный свиток из Кливлендского музея, изображающий полуфигурные портреты Цяньлуна и его жен и наложниц (кисти Кастильоне там принадлежат лишь четыре из них), горизонтальный свиток «Казахи преподносят в дань Цяньлуну лошадей») и сцена охоты в угодьях Мулань из музея Гиме [Дубровская, 2019f]. Обнаруживаются в альбоме и личные печати Лан Шинина, и список его сохранившихся и известных на тот момент писем, и список всех известных на тот момент работ, сопровождаемых небольшими картинками. К числу достоинств исследования Бердли относится также не только широкий охват жанров, в которых отметил мастер, но и то, что их публикация была грамотно соотнесена с получившими на тот момент значительное развитие исследованиями истории маньчжурского правления в Китае до середины XIX в. Немаловажно и то, что публикация Бердли, снабженная отличными полноцветными репродукциями, позволила составить представление о стиле Кастильоне, предоставляя дальнейший ориентир при атрибуции его работ (несмотря на то что провенанс его работ, находящихся вне Китая, в книге прослеживается не всегда).

После выхода альбома супругов Бердли Джузеппе Кастильоне можно считать вполне опубликованным и отсчитывать именно с их труда современный этап изучения творчества значительного сино-европейского мастера — как в Китае, так и в Европе (см., например: [Лю Най'и, 1944; Musillo, 2016; Naquin, 2009]).

Таким образом, обретение мировой, и, в особенности, европейской историей искусства Джузеппе Кастильоне стало возможно благодаря, во-первых, нелегальному распространению отпечатков гравюр о завоевании Западного края, а после благодаря «открытию Китая» — будь то грабительские действия союзнических войск, разграбивших Юаньмин-юань и Сиянлоу, или открытие императорского дворца через некоторое время после Синьхайской революции. Работа по публикации и разбору императорских коллекций велась, в первую очередь, китайскими специалистами — после Второй мировой войны уже не только в Пекине, но и на Тайване, куда была вывезена значительная часть сокровищ пекинского

Гугуна. Европейские искусствоведы достаточно поздно подключились к изучению Лан Шинина — первые освидетельствования и описания были сделаны любителями, знатоками и коллекционерами, во многом благодаря нескольким первопроходческим выставкам из обоих Гугунов, но честь открытия Кастильоне для Европы зарезервирована за американским исследователем-любителем Джорджем Лором и французской супружеской четой Бердли, в 1971 г. опубликовавшей наиболее полный альбом работ итальянского мастера на службе трех маньчжурских императоров.



Эхо Сиянлоу. Два павлина, или Нео-шинуазри

...Павлины?..

Ф. И. Сухов

Один из показательных образцов того, как китайское искусство вмешалось в формулирование важнейших стилей конца XIX — начала XX века, войдя в творческий тандем с остро популярной тогда в Европе культурой Японии, — знаменитый шедевр эстетизма и «англо-японского стиля» — Павлинья комната Джеймса Уистлера (1834–1903), которую пора отрефлексировать не только при помощи ряда привычных стилистических этикеток, но и сделав попытку понять, почему этот прославленный увраж причисляют к англо-японскому стилю, если ключевая работа комнаты носит недвусмысленное название «Принцесса из Страны фарфора». Хотя тесные связи между импрессионизмом, постимпрессионизмом и дальневосточными художественными влияниями хорошо известны, место знаменитого шедевра Уистлера «Гармония в синем и золотом: Павлинья комната» в существовавшем с XVI в. ориенталистическом стиле и в давнем (с XVIII в.) увлечении Китаем еще предстоит установить. Основной стиль уникального произведения, несомненно, китайский (сине-белые фарфоровые вазы *цинхуа-цы*; 青花瓷, воображаемый портрет принцессы из Фарфоровой Страны, общая конструкция кабинета ученого (*вэньфан*; 文房) и сами павлины, давшие комнате название), но Уистлер в равной степени вдохновлялся и японскими пейзажными гравюрами — задолго до Клода Моне и Винсента Ван Гога и даже подражал некоторым работам Хокусая и Хиросигэ, прежде чем то же самое принялся делать Ван Гог. Тем не менее, проанализировав влияния и историю создания комнаты, автор приходит к выводу, что ее следует не слепо относить к англо-китайскому стилю, а ввести понятие «нео-шинуазри».

Павлинью комнату (Ил. 30а, б) Дж. Э. М. Уистлера традиционно относят к флагманам эстетизма (*Aesthetic movement*) как заметного культурного направления конца XIX в. с его декадентским бодлерианским лозунгом «искусства ради искусства» и к чемпиону изысканного английского ответвления стиля модерн — англо-японскому стилю⁹⁶, процветшего в викторианскую и эдвардианскую эпоху в лучших гостиных Лондона.

⁹⁶ К основным представителям англо-японского стиля относят одного из отцов современного дизайна художника и теоретика Кристофера Дрессера (Christopher Dresser; 1834–1904),



Ил. 30 (а, б). Дж. Э. М. Уистлер. *Гармония в синем и золотом: Павлинья комната*
Современный вид

Галерея Фрира, Вашингтон, США

Фото © Freer Gallery of Art, Washington, DC

И правда: в Павлиньей комнате мы найдем и японские золотые облака, привычные в живописи на ширмах, и кимоно, и веера, и общее воспоминание о красавицах Утамаро (1753–1806). Попытаемся же, рассмотрев некоторые «ориенталистические» работы Уистлера — как картины, так и предметы прикладного искусства, — деконструировать *Gesamtkunstwerk* культового шедевра Уистлера и продемонстрировать, как этот художник трактовал китайское и дальневосточное искусство, оставаясь поразительно верным его духу.

Вопросы стиля: между эстетизмом и японизмом

Всемирно известного американско-английского мастера Джеймса Эббота Макнила Уистлера обычно по праву связывают не только с эстетическим направлением в культуре и с «искусством ради искусства», но и с протоимпрессионистическим движением на Западе. Говоря об эстетизме, о дальневосточных стилях и о зарождении Нового искусства, манифестированного в первую очередь французским импрессионизмом, довольно сложно понять, какую именно роль сыграло в этой революции влияние искусств Восточной Азии, в какой мере это влияние были восприняты эстафетно, как наследие шинуазри XVIII века, а в какой

Эдварда Уильяма Годвина (Edward William Godwin, 1833–1886); специализировавшегося на комодах (в частности, в восточном стиле) владельца мебельной фирмы и мастера Джеймс Лэма (James Lamb; 1816–1903) и архитектора и дизайнера Филипа Уэбба (Philip Webb; 1831–1915), одного из отцов движения «Артс энд крафтс / Arts and Crafts / Искусства и ремесла», заложившего основы промышленного дизайна.

напрямую — через японские гравюры и огромный массив произведений декоративно-прикладного искусства, хлынувшего в Европу, в частности, после захвата в 1860 г. Юаньмин-юаня и его «Строений Западного океана» — Европейского квартала Сиянлоу, уже проделавшего половину работы по адаптации китайского искусства к европейскому и наоборот [Дубровская, 2023].

Нас уже не удивит хронология происходящего: 1860 год — разграбление Юаньмин-юаня, получившее огромный резонанс в Европе — как общественно-политический (см. письма Виктора Гюго и Л. Н. Толстого в главе о Сиянлоу), так и культурный; в 1864 году Уистлер пишет картину «Принцесса из Страны фарфора», в 1876–1877 годах Уистлер расписывает «японскую столовую» в лондонской резиденции Фредерика Лейланда и включает в нее «Принцессу». И если первая инстинктивная реакция Европы на вливание большого массива драгоценных китайских предметов (конечно же, не только из Юаньмин-юаня) была ожидаема: переработать, сделать своего рода ресайклинг, переосмыслить и стилизовать (реакция в стиле шинуазри), то трактовка дальневосточных мотивов в лондонской гостиной Лейланда уже совсем иная.

Мы видим здесь три способа восприятия и осмысления дальневосточного искусства: 1) безусловную стилизацию, оммаж и комментарий на китайский лак и цинский фарфор с золотой росписью в «павлиньих» панно, 2) протоимпрессионистическую⁹⁷ картину маслом, о влияниях на которую можно говорить долго, вспоминая и прерафаэлитов, и переклички с ар-нуво, и старинную европейскую традицию позирования в восточных нарядах, известную с XVII в., и, наконец, 3) прямую апроприацию или цитирование, эмуляцию вполне реальных китайских кабинетов ученых, превращающих всю композицию в настоящую китайскую комнату⁹⁸.

Генезис и содержание «Гармонии в синем и золотом»

Итак, Павлинья комната — комплексное произведение декоративно-прикладного искусства и интерьерного дизайна, в 1876–1877 гг. созданное Джеймсом Эбботом МакНилом Уистлером (James Abbot McNeal Whistler;

⁹⁷ Напомним, что картину «Впечатление, восходящее солнце» (Impression, soleil levant), давшее название импрессионизму как течению, Клод Моне напишет лишь в конце 1872 года.

⁹⁸ Подобный же подход можно увидеть в особняке Рябушинского в Москве, где мы находим пусть не столь изысканный стеллаж, но все же этажерку с безделушками в том же стиле «кабинет ученого».

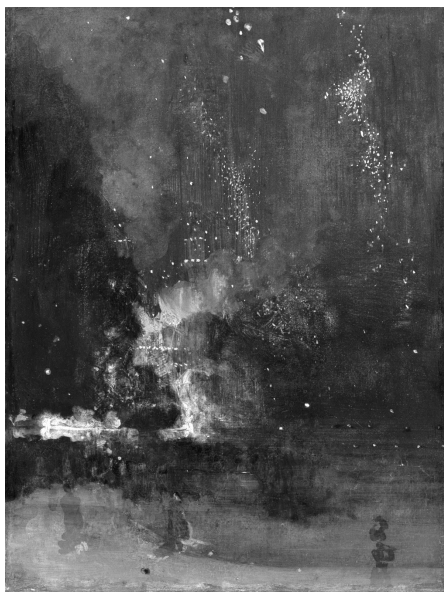
1834–1903) совместно с американским архитектором, мебельщиком и литейщиком Томасом Джекиллом (Thomas Jeckyll; 1827–1881) для британского корабельного магната Фредерика Ричардса Лейланда (Frederick Richards Leyland; 1831–1892). Комната, выполненная в Англии по заказу английского магната, тем не менее явилась отражением тенденций, вызванных к жизни еще и тем, что Марк Твен назвал «Позолоченным веком» (Gilded Age; 1870–1900-е гг.), — короткой эрой процветания Америки, зажатой между периодом Реконструкции Юга (The Reconstruction Era; 1865–1877) и Эрой прогрессивизма (Progressive Era; 1890–1920-е гг.). Эпоха, заложившая основы благополучия и богатства США на долгие годы вперед (несмотря на сбой в виде Великой депрессии 1929–1939 гг.), вызвала к жизни несколько образцов прикладного искусства, в нашем случае в прямом смысле использовавших *золоченый* декор и ставивших перед собой цель предельно эстетизировать жилище и культурный амбианс бизнеса и бизнесмена (см. общую информацию о «Павлиньей комнате» Уистлера в: [Merrill, 1998]).

Как мы помним, Уистлер родился в Америке, получил образование как художник в Российской Академии художеств в Санкт-Петербурге, но большую часть жизни проработал в Англии; вот и заказ на китайскую столовую он получил для дома в Лондоне по адресу Принсез Гейт (Prince's Gate), 49, в районе Кенсингтон.

Что же составляет небольшую комнату и что превратило ее в визитную карточку не только так называемого англо-японского стиля, но и в одно из самых узнаваемых произведений, вдохновленных искусством Дальнего Востока?

Китайская гостиная (размеры: (в)421.6 × (ш)613.4 × (г)1026.2 см) обшита деревянными панелями и расписана масляными красками, в декоре и мебели использована кожа, мозаика, стекло и снова дерево. В росписи панелей много позолоты и лака. Основной колорит — традиционный китайский сине-зеленый, правда, темный, почти черный, покрытый обильным слоем лака и золотой росписью. Кстати, отношение Уистлера к черному цвету радикально отличало его от импрессионистов: он, совершенно как китайский художник или каллиграф, считал черный цвет базовым, определяющим, серьезно относился к контуру, а импрессионисты, естественно, считали черный не-цветом, а контуру предпочитали цветное пятно.

Самый известный и тоже скандальный образец сочетания черного и золотого кисти Уистлера — «Ноктюрн в черном и золотом — падающая ракета» 1875 года (**Ил. 31**) (кстати, название «ноктюрн» было подсказано



Ил. 31. Дж. Э. М. Уистлер. *Ноктюрн в черном и золотом — падающая ракета*
X., м. 60.3 × 46.6 см

Ок. 1875 г. Детройтский институт искусств, Детройт, США

Фото © Detroit Institute of Arts, Detroit, USA

мастеру тем же Лейландом, который до конфликта, вызванного исполнением Павлиньей комнаты, был верным другом художника, и Уистлер был просто в восторге от этой музыкальной коннотации). Именно эта работа дала знаменитому арт-критику Джону Рёскину (John Ruskin; 1819–1900) повод сказать, что Уистлер выплескивает в лицо публике ведро краски и просит за это деньги, что повлекло за собой долгие судебные разбирательства и даже банкротство художника.

В принципе, Лейланд, заказавший для своей городской резиденции комнату в ориентальном стиле, поручил работы по реновации и перестройке всего дома архитектору Ричарду Норману Шоу (Richard Norman Shaw; 1831–1913), который в свою очередь отдал столовую на откуп Томасу Джекиллу (Thomas Jeckyll; 1927–1881) — архитектору, металлургу и мебельщику, понимавшему толк в дальневосточных стилях [Schulz, 1985, p. 306]. Именно Джекиллу мы обязаны тем, что комната была задумана как *Porzellanzimmer* (Фарфоровая комната).

Получается, что основной замысел и концепция проекта принадлежали изначально вовсе не Уистлеру. Это Джекилл обил стены расписными кожаными панелями XVI века (кордовская, или золотая кожа; *Cuir de Cordoue*), некогда входившими в приданое жены Генриха VIII Екатерины Арагонской и поэтому, в ознаменование союза с английским королем, украшенными ее геральдическим символом расколотого граната и алыми тюдоровскими розами. Кожаные обои в течение нескольких веков украшали некий дом в тюдорском стиле в Норфолке, а Лейланд выкупил их за тысячу фунтов [Freer Gallery of Art, 2014]. Затем уже на фоне готовых стен Джекилл сконструировал причудливую решетку гравированных ореховых полок — ей предстояло принять на себя Лейландову коллекцию китайского бело-синего фарфора эпохи Канси [Peters, 1996, p. 37]. Именно фарфор — вазы, банки и горшки — ненавязчиво превратили китайский кабинет ученого в подходящее место, где можно со вкусом пообедать, глядя на красивую посуду.

В южной части комнаты, в центре, прямо под большой пустой кожаной панелью, стоял валлийский комод из ореха, с обеих сторон фланкированный каркасными полками. С восточной стороны комнату разделяли три высоких окна, из которых открывался вид на частный парк; они полностью закрывались ставнями из ореха. По северной стене располагался камин, над которым висела картина Уистлера «Роза и серебро: Принцесса из страны фарфора», служившая фокусом всего декора (Ил. 32). Выполненный в том же тюдоровском стиле потолок с подвесными панелями акцентировался восемью шарообразными подвесными газовыми светильниками. Завершающей деталью стал напольный ковер с красной каймой.

По архитектурному замыслу Джекилла каждая полка была рассчитана на китайский фарфор стандартной формы и размера: вертикальные ниши наверху предназначались для высоких стройных ваз; в квадратных нишах между дверями помещалась большая посуда; а на полках на уровне глаз по всей комнате предстояло располагаться горшкам для кисточек, курильницам и так называемым «боярышниковым банкам». После смерти Лейланда в 1892 году его коллекция ушла с молотка [Freer Gallery of Art, 2014], поэтому сейчас в Павильонной комнате находятся совершенно иные артефакты. Тем не менее Лейланд, хотя и рассорился с Уистлером, не изменил в комнате ни одной вещи, проводил там приемы и показывал столовую посетителям, которые в свою очередь оставляли ее описания и таким образом действительно прославили шедевр Уистлера.



Ил. 32. Дж. Э. М. Уистлер. «Принцесса из Страны Фарфора» in situ
в Павлиньей комнате

Галерея Фрира, Вашингтон, США

Фото © Freer Gallery of Art, Washington, DC, USA

Джекилл почти завершил проект, но — как всегда некстати — вмешалась болезнь. По счастью Уистлер, занимавшийся украшением фойе дома Лейланда, вызвался закончить работу. Наметанный глаз художника сразу выявил контрастирующие с тонким колоритом его «Принцессы» алые розы на кожаных обоях, и Уистлер предложил подретушировать кожу желтой краской. Лейланд согласился без особого сопротивления, более того, поручил американскому мастеру украсить карниз и обшивку «волновым узором», перекликающимся с рисунком двери Джекилла, сделанной из свинцового стекла, и уехал домой в Ливерпуль. Лишенный надзора начальства Уистлер почувствовал себя свободнее.

Хорошо известно признание мастера о том, как он как бы вошел в дзэнский поток: «Ну, знаете, я просто писал и писал. Продолжал без наброска и рисунка — оно само вырастало, по мере того как я писал. Ближе к концу [работы] я достиг такого уровня совершенства... каждое прикосновение [кисти] делалось с такой свободой, что, когда я вернулся к тому углу, с которого начал, пришлось его записать — настолько велика была разница.



Ил. 33. Джузеппе Кастильоне (Лан Шинин; 郎世寧; 1688–1766)
Павлин, расправляющий хвост (孔雀開屏圖; Кунцюэ кайпин ту). 1758 г.
Вертикальный свиток. Шелк, минеральные водорастворимые краски
328 × 282 см

Национальный музей Гугун, Тайбэй
Фото © National Palace Museum, Taipei



Ил. 34. Джузеппе Кастильоне (Лан Шинин; 郎世寧; 1688–1766) и мастерская
Цяньлун, любующийся павлином, расправляющим хвост (乾隆觀孔雀開屏圖;
Цяньлун гуань кунцюэ кайпин ту). 1758 г.

Тело (настенное панно). Бумага, масло
340 × 537 см

Национальный музей Гугун, Пекин, Китай
Фото © National Palace Museum, Beijing

По мере развития “гармонии в синем и золотом”, знаете, я просто забылся в наслаждении от работы»⁹⁹.

Отступление о цинских павлинах

Но скажем несколько слов о павлинах. Мотив павлинов с их грандиозным живописным потенциалом и роскошью, присталой именно императорскому двору, в полной мере раскрывают китайские придворные художники при цинском императоре Цяньлуэ. Они же осуществляют и радикальную колористическую редукцию, оставляя из павлиньей россыпи красок только две — золото и черный (любимые цвета Уистлера), — это не пестро, стильно, безусловно роскошно и эмулирует эстетику китайских лаков.

Одним из первых обратился к мотиву павлинов и любования ими Джузеппе Кастильоне (Лан Шинин; 郎世寧; 1688–1766), писавший этих птиц в нескольких работах, наиболее известны из которых вертикальный свиток «Павлин, расправляющий хвост» (1758 г.) (Ил. 33) и большое настенное панно — *тело* (贴落) «Цяньлун, любующийся павлином, расправляющим хвост» (Ил. 34), выполненное маслом на бумаге в том же году (см. в подробностях об изображении павлинов и казуаров при Цинском дворе в работе [Лай Юйчи, 2011, Дубровская, 2018, с. 85]).

Таким образом, если положить десять золотых павлинов, изображенных на стенах гостиной, на стилистически-тематические весы, с помощью которых мы пытаемся взвесить Павлинью комнату на весах истории искусств, у нас, конечно, получится не англо-японский, а скорее англо-китайский стиль, что, безусловно, не принципиально, но показательно в плане высокой степени условности полочек, по которым мы пытаемся разложить искусство второй половины XIX в.

Как поссорились патрон и художник и какие жертвы среди мирного населения это за собой повлекло

По возвращении в Лондон Лейланд был шокирован неожиданными «улучшениями»; произошла крупная ссора — и по поводу концепции,

⁹⁹ “Well, you know, I just painted on. I went on — without design or sketch — it grew as I painted. And toward the end, I reached such a point of perfection — putting in every touch with such freedom — that when I came round to the corner where I started, why, I had to paint part of it over again, as the difference would have been too marked. And the harmony in blue and gold developing, you know, I forgot everything in my joy in it!” [Catlin 2022].

и по поводу оплаты работы, после которой мосты отношений между заказчиком и художником были сожжены. Как-то, оказавшись снова в том же доме, Уистлер умудрился дописать двух дерущихся павлинов, отразив таким образом отношения с патроном. Панно он назвал «Искусство и деньги, или История комнаты» (Илл. 35). По сообщениям очевидцев, Уистлер сказал Лейланду: «Что ж, я вас прославил. Про вас все забудут, а моя работа будет жить. ...о вас будут помнить лишь как о владельце Павлиньей комнаты» (цит. по: [Peters, 1996, p. 37]). И далее: «Мир знает вас только как обладателя произведения, вызывающего всеобщее восхищение, цену которого вы заплатить отказались... С точки зрения бизнеса деньги очень важны, но для художника важнее всего сама работа. То, что она была выполнена в этом или в другом доме, — частности, анекдот, так что в каком-нибудь будущем скучном Вазари вы будете известны потомству как человек, который платил Корреджо [жалкие] пенсы!»¹⁰⁰.

На этом спор между Уистлером и Лейландом не закончился. В 1879 г., после скандала с Рёскиным, Уистлер был вынужден подать заявление о банкротстве, а Лейланд в то время был его главным кредитором. Когда кредиторы прибыли проводить инвентаризацию дома художника с целью окончательной ликвидации, их встретила «Золотая парша: Извержение в грязной наживе» (Кредитор)» (*The Gold Scab: Eruption in Frilthy Lucre (The Creditor)*) — большая живописная карикатура на Лейланда, изображенного в виде демонического антропоморфного павлина, играющего на пианино, сидящего на доме Уистлера и выполненного в том же колорите, что и Павлинья комната [Hogarty, 2012] (Илл. 36). Художник упомянул об этом инциденте в книге «Тонкое искусство наживать врагов» (*The Gentle Art of Making Enemies*) [Whistler, 1890, p. 174–175].

Драму осложнили и нежные чувства, питаемые Уистлером к жене Лейланда, Фрэнсес (в 1879 г. она рассталась с мужем) [Anderson, Koval, 2002, p. 209]. Другим концом позолоченная балка конфликта ударила по Джекиллу, настолько потрясенному видом «его» комнаты, что позже его нашли дома на полу мастерской без чувств, покрытым сусальным золотом; художник так и не поправился, сошел с ума и три года спустя умер [Robins, Pennell, 1921, p. 109–111].

¹⁰⁰ «The World only knows you as the possessor of that work they have all admired and whose price you refused to pay... From a business point of view, money is all important. But for the artist, the work alone remains the fact. That it happened in the house of this one or that one is merely the anecdote — so that in some future dull Vasari — you will go down to posterity, like the man who paid Correggio in pennies!» [Freer Gallery of Art 2014].



Ил. 35. Дж. Э. М. Уистлер. Панно «Искусство и деньги, или История комнаты»
на южной стене Павлиньей комнаты
Галерея Фрира, Вашингтон, США
Фото © Freer Gallery of Art, Washington, DC



Ил. 36. Дж. Э. М. Уистлер. Золотая парша: Извержение в грязной наживе
(Кредитор)
Х., м. 1879 г. 39.3 × 27.4 см
Чикагский институт искусств, Чикаго, США
Фото © Art Institute of Chicago, USA

Но раскрытый павлиний хвост Павлиньей комнаты уже было не спрятать, так, американский промышленник и коллекционер произведений искусства Чарльз Лэнг Фрир (Charles Lang Freer; 1854–1914) сначала тихо приобрел картину Уистлера «Принцесса из страны фарфора», а в 1904 г. анонимно купил у наследников Лейланда (у его дочери и ее мужа, британского художника Вэла Принсепа; Val(entine) Cameron Prinsep; 1838–1904) всю комнату, после чего разместил ее содержимое в своем особняке в Детройте. После смерти Фрира в 1919 г. Павлинья комната получила постоянную прописку в Художественной галерее Фрир в Смитсоновском институте (Smithsonian Institute) в Вашингтоне [Harmony in Blue and Gold... 2023]. Галерея открылась для публики в 1923 году.

Принцесса из Фарфоровой страны

Посмотрим более пристально на центральный объект Павлиньей комнаты — картину Уистлера «Роза и серебро: Принцесса из Страны фарфора» (*Rose and Silver: The Princess from the Land of Porcelain*, или по-французски *La Princesse du pays de la porcelaine*), написанную маслом на холсте в 1863–1865 гг. (в подписи слева в верхнем углу холста читаем “Whistler 1864”) (Ил. 37). В нашем восприятии работа прочно связана с Павлиньей комнатой и с ее золоченым камином, обрамленным позолоченными полками, уставленными цинским бело-голубым фарфором. Надо отдавать себе отчет, что вещь, которой предстояло как замковому камню держать на себе всю композицию помещения, должна была обладать серьезными художественными достоинствами, чтобы визуально не провалиться среди обильной позолоты, глубокого сине-зеленого и черного фонов с эффектной геометрией стеллажей и расположенных на них фарфоровых предметов.

На картине изображена одетая в кимоно, распахнутое по западной моде, темноволосая европейская женщина, повернутая к зрителю в три четверти, держащая веер и стоящая на фоне японской ширмы на ковре с изображением бело-голубого китайского фарфора. За задумчиво смотрящей вдаль моделью в дальнем правом углу изображена большая декоративная китайская напольная ваза. Работе предстояло быть выставленной на парижском Салоне 1865 г., но критик Гюстав Ваттье (Gustave Vattier) написал, что картина не готова к экспозиции, потому что «Принцесса» могла бы «унестись от дыхания ребенка» (“...un soufle [sic!] d’enfant la renverserait”), добавив, что Уистлер изображает не реальность, и всего



Ил. 37. Дж. А. М. Уистлер. *Принцесса из Страны фарфора*

X., м. 1864 г. 201.5 × 116.1 см

Галерея Фрира, Вашингтон, США

Фото © Freer Gallery of Art, Washington, DC

лишь «каприз и фантазию» (как будто это когда-нибудь кого-нибудь оставляло!).

Полотно заключено в раму, украшенную соответствующими мотивами, — пересекающимися полукругиями и четырехугольниками, создающими ощущение объемной золоченой циновки с солярными символами в углах. Исследовательница Каролин Досуэлл Олдер (Caroline Doswell Older) заметила, что именно рама позволяет картине выполнять в комнате принципиальную роль эстетического объекта, «держащего» всю композицию; без широкой яркой рамы, служащей переходом от деликатной и практически пастельной по колориту импрессионистической живописи к четкой графичной пластической схеме Павлиньей комнаты, «принцесса похожа на небрежную фотографию, которую Павлинья комната проглотит без остатка» [Older, 2007, p. 35–36].

Фенотипически «принцесса» явно не японка и не китаянка, что и не удивительно: моделью художнику послужила Кристина Спартали (Christine Spartali), сестра прерафаэлитской художницы Мари Спартали Стилмен (Marie Spartali Stillman; 1844–1927). Внешность Кристины от-



Ил. 38. Клод Моне. «Японка» (*La Japonaise*). *Мадам Камиль Моне в японском костюме*. Х. м. 1876 г.
231.8 × 142.3 см

Музей изящных искусств, Бостон, США

Фото © Museum of Fine Arts, Boston, USA

вечала художественным вкусам времени — это была экзотическая красавица, сочетавшая в себе черты греческих предков, а прерафаэлиты, как мы помним, любили сильные женские черты. Так и за Кристиной Спартали, по свидетельству автора *Smithsonian Magazine*, гонялись все художники того времени [Edwards, 2011]. Что до костюма, то нас отнюдь не удивит традицией изображать знатных или эксцентричных европейцев в восточных нарядах: это делали и Рембрандт, и Рубенс, и Ван Дейк.

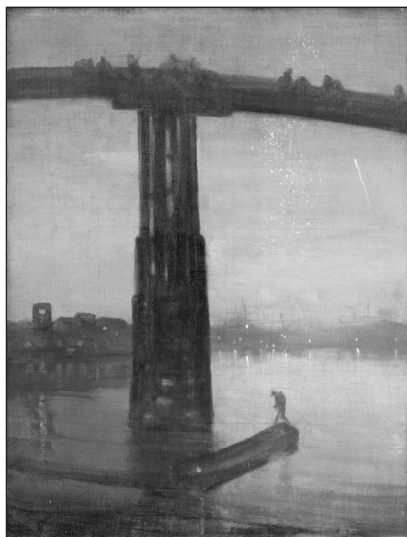
Новая волна не столь уж хорошо забытого старого пришлось как раз на эстетику ар-нуво и на зарождающуюся англо-японскую моду: в числе художников, оказавших влияние на Уистлера, называют Китагава Утамаро, но, судя по всему, помимо японских ксилографий *укиё-э* с изображением красавиц, на мастера не меньшее влияние оказали — в логике возникновения *шинуазри* — произведения декоративно-прикладного искусства Китая и Японии: веера, ширмы, ковры, фарфоровые изделия. Так, белая японская ширма, на фоне которой изображена англо-греко-китайская принцесса

(напомним, что до «Мадам Баттерфляй» Джакомо Пуччини оставалось еще где-то полвека), возможно, принадлежала самому Уистлеру.

Вероятно, Уистлер оказался первопроходцем женского портрета в кимоно. Трудно не согласиться с наблюдением, что его эфемерная, воздушная «Принцесса» производит гораздо более импрессионистическое впечатление, чем мадам Моне в японском костюме с одноименной картины Клода Моне, написанной в 1876 году (Ил. 38), через 12 лет после «Принцессы Уистлера».

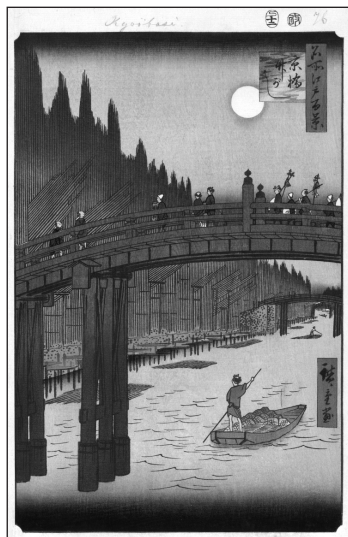
Уистлер, золото и японизм

В период создания «Принцессы» Уистлер часто использовал в работе золото. Самые показательные примеры — «Каприз в лиловом и золотом № 2: Золотой экран», где, как и в Принцессе, хотя непосредственно и



Ил. 39. Дж. Э. М. Уистлер. *Ноктюрн в синем и золотом. Старый мост Баттерси*

Х., м. 1872–1875 гг. 68 × 51 см
Британская галерея Тейт, Лондон,
Великобритания
Фото © Tate Britain, London



Ил. 40. Утагава Хиросигэ (Андо; 1797–1858). *Бамбуковые дворики, мост Кёбаси*.
Из серии «100 видов Эдо». Вид № 76
Ксилография. 1857 г. 36 × 23,5 см.
Бруклинский музей, Нью-Йорк, США
Фото © Brooklyn Museum, 30.1478.76_
PS1.jpg

не использованы золотосодержащие краски, ощущение присутствия солнечного металла на полотне достигается за счет оттенков желтого и охристых тонов. В «Принцессе» эти оттенки тонко перекликаются с декором павлиньей комнаты. Казалось бы, влияние японской гравюры, эстетики и сюжетов на Уистлера неоспоримы. Самый явный и популярный пример — «Ноктюрн в синем и золотом. Старый мост Баттерси» Уистлера (Ил. 39) и 76 вид Утагава Хиросигэ из серии «100 видов Эдо» (Ил. 40).

И все же хочется подчеркнуть, что в случае со всей комнатой мы имеем дело именно с нео-шинуазри, а не с японизмом, который ассоциируется в первую очередь с живописью Уистлера. Как только дело доходит до интерьера, мебелировки и комплексного произведения, лаконичный японский стиль уступает место дворцовому китайскому, причем максимально достоверному, такому, в котором себя может естественно чувствовать принцесса из Фарфоровой страны и даже переставлять по ночам вазы (что периодически происходит в Павлиньей комнате).

Красота или «Грязная нажива»?

Страсти, окружавшие Павлинью комнату при создании, отчасти повторились на новом уровне уже в XXI веке, когда в 2014 г. художник Дэррен Уотерсон (Darren Waterston; род. в 1965 г.), воспользовавшийся предстоящим периодом реставрации кабинета (вся галерея Фрира была закрыта на ремонт с января 2016 до лета 2017 г., а потом еще раз в 2022 г.), сделал полную копию комнаты в запущенном и разрушенном состоянии. Инсталляция называлась «Грязная нажива» (*Filthy Lucre*) (Ил. 41) и, подразумевая обстоятельства, в которых создавался шедевр Уистлера, показывала противоречия между грязными деньгами и оплаченной ими физической красотой [Guducci, 2015]. Конечно же, обыгрывалось название карикатуры Уистлера на Лейланда.

«Грязная нажива» — это некая антиутопическая версия шедевра Уистлера, претендующая на столь же полное сочетание архитектуры, живописи, дизайна и декоративно-прикладных искусств, поставленных на службу заказчику. Уотерсон вторгается здесь на территорию исследования вопросов патронажа, личного эго художника, независимой ценности результата несогласий заказчика и исполнителя и прочих актуальных вопросов. Проект был задуман и выполнен для Массачусетского Музея современного искусства (Massachusetts Museum of Contemporary Art) и, будучи поначалу выставлен в 2014 г., открылся в мае 2015 г. в

Галерею Артура М. Секлера (Arthur M. Sackler Gallery) на тот период, что оригинальная Павлинья комната Уистлера в соседней Галерее искусств Фрира стояла на реставрации.



Ил. 41. Д. Уотерсон. *Грязная роскошь*. 2014–2015 гг.

Галерея Артура М. Секлера, Вашингтон, США

Фото © Arthur M. Sackler Gallery, Washington

После реставрации галереи в 2016–2017 гг. Павлинья комната снова приняла посетителей, но еще раз подверглась реновации в прошлом 2022 году [Whistler, 2022].

Итак, попытка разобраться в истории создания, композиции, судьбе и стилистических влияниях, сыгравших роль при формировании образа и облика «Павлиньей комнаты» Джеймса Уистлера, заставляет прийти к выводу, что работа превосходит однозначное определение «англо-японского стиля» и представляет собой комплексное первопроходческое произведение интерьерного дизайна, живописи, декоративно-прикладных искусств и даже выставочного дизайна. Ввиду своей комплексности работа вышла нетиражируемая и уникальная, и, несмотря на намеренный «перевод с китайского на английский», представляет собой гораздо более верную трансляцию китайской эстетики, чем ранние интерьеры в стиле шинуазри.



Заключение

В первой монографии из задуманной трилогии, посвященной сложному и неоднозначному вопросу о том, как Срединная империя «формировала» Европу, была сделана попытка проследить как самые ранние, так и более близкие к современности казусы контактов между Западом и Дальним Востоком, прослеживаемые по источникам — по династийным хроникам, материальным объектам, описаниям, травелогам, предметам искусства и пересекающимся свидетельствам очевидцев.

Для античных протоевропейцев, считавших «варварской» даже великую персидскую цивилизацию Ахеменидов, попытка заглянуть за горизонт, туда, откуда поднимается солнце, выглядела как изображение на знаменитой «гравюре Фламариона» (*Gravure sur bois de Flammarion*) 1888 года, где пилигрим, достигший края Земли, просовывает голову сквозь занавес небесного свода и с интересом рассматривает устройство Вселенной. Пожалуй, основная суть происходящего состояла в том, что контакт *состоялся*, и, хотя Запад и Дальний Восток не разделяли океаны, как Старый и Новый Свет, добраться до Страны серов даже древнему эллину времен Александра Македонского или римлянину эпохи расцвета, значительно продвинувшимся на Восток в сравнении с греками эпохи Персидских войн, было не многим более просто, чем Колумбу пересечь Атлантику. А ведь Колумб зачитывался «Книгой» Марко Поло.

Мы не случайно вспоминаем здесь об эпохе Великих географических открытий: она началась не на пустом месте и была вдохновлена не в последнюю очередь желанием нести во все мыслимые края земли свет апостольской веры. По умолчанию подобное желание — отдающее, а не принимающее: человек, приготовившийся проповедовать, обычно не

настроен на восприятие. Но последнее замечание хорошо лишь в теории. Босоногие братцы-фратичелли, отправлявшиеся в монгольский Китай «по делу», быстро осознали, что *дело* невозможно сделать без осознания того, с кем ты его имеешь, это дело. Поэтому, как только появляются апостольские миссии и миссионеры, появляются и описания. Теперь задача руководства (а после того как донесения выйдут из запретных секций архивов, войдут в компендиумы и лягут в основу монографий вроде той, которую составил никогда не бывавший в Китае Афанасий Кирхер, — задача и всей остальной грамотной публики) — отрефлексировать эти донесения и описания.

Что это значит? Узнать новое, непривычное, непохожее не означает рассмотреть его, как некую диковинку, и сложить назад в сундук. Когда речь идет о столь животрепещущих сюжетах, как система правления, система землепользования, межнациональные отношения, науки, искусства и ремесла, строй совершенно чуждого языка и система его записи, любой интеллеktуал «делает стойку». Как применить на практике полезное, отбросив неподходящее? Скажем, экзаменационная система, пусть не для отбора чиновников, а для отбора учеников, весьма многообещающая, и эту систему можно использовать без особой сложности, тогда как «государство без религиозного сословия» представляется недостижимым идеалом. Однако Вольтер все-таки формулирует, озвучивает этот идеал, и будучи заявленным, он уже никуда не пропадет, оставшись в умах современников.

Гениальный в своей простоте двоичный код китайской цивилизации, вдохновивший Лейбница на разработку двоичной системы счисления, переоценить невозможно (см.: [Лейбниц, 2005]). Любой из нас — пишущий это заключение на Макбуке или читающий ПДФ этой монографии на электронном ридере, должен поблагодарить за подобную возможность «Книгу перемен», иезуитов, которые принесли вести о ней в Европу, Лейбница и философов-фигуристов.

Самый известный и популярный пример китайского влияния на Западный мир — шинуазри, китайский стиль, возникший в Европе под влиянием китайского декоративно-прикладного искусства и зачаровавший изысканную рокайльную публику Франции, Германии, Британии и России утонченными мотивами, непривычными формами и, конечно, ощущением новизны, эстетикой, разительно отличающейся от устаревшей тюркери — турецкой моды (и намного более объемной в количественном выражении).

В центре процессов знакомства Китая (уже маньчжурского) с наукой и культурой Европы и — ситуационно — знакомства Европы с мате-

альной культурой и искусством Китая стоит небольшая группа европейских мастеров-иезуитов, служивших маньчжурским императорам Поднебесной. В особенности Джузеппе Кастильоне довольно известный как автор утонченных живописных работ в сино-европейском стиле, предстает перед нами в новом качестве — как проектировщик, архитектор и *прораб* при создании Сиянлоу — Европейского квартала в императорском дворцово-парковом комплексе Юаньмин-юане. Обратной связи не случилось бы, если бы в 1860 году Сиянлоу не подвергся уничтожению и грабежу вместе со всем Юаньмин-юанем, а его сокровища не хлынули бы в коллекции Франции и Англии. Так Европа вновь, теперь уже напрямую, узнала о китайском искусстве и поначалу не вполне поняла, что с ним делать, хранив в режиме кладовых-сокровищниц.

Все изменилось, когда Джеймс Эббот МакНил Уистлер, вдохновившийся синефонным цинским фарфором с золотой росписью, создал свою знаменитую Павлинью комнату. Европа, а вслед за ней и Америка, впервые смогли увидеть китайский «кабинет ученого» и оценить уникальное сочетание роскоши с лаконизмом, превратившее шедевр Уистлера в не менее важный увраж, чем Сиянлоу Кастильоне.

Хотелось бы, но нельзя сказать, что после знакомства с культурой Китая Европа уже никогда не будет прежней. Ни Европа, ни Китай никогда не будут прежними в каждый отдельный момент времени, несмотря на то что основной материальный плод их «любви» — «Строения Западного океана» — Сиянлоу были разрушены благодаря совместным усилиям обоих «родителей»: маньчжуры спровоцировали европейцев казнью мирных парламентариев, а европейцы «неадекватно ответили», уничтожив и разграбив Юаньмин-юань вместе с Сиянлоу.

...Пилигрим Фламариона, заглянувший за занавес небесного свода, никогда не сможет «развидеть» то, что увидел на той стороне. Что до Китая, то Срединная империя умеет апроприировать заморские достижения ничуть не хуже западных держав; только если *инь* и *ян* «И Цзина» перепахали Лейбница, перепахать Поднебесную гораздо сложнее (и, смею заметить, нет необходимости).



Summary

Dinara V. Dubrovskaya

China Shapes Europe: From Myth to Style Book I

This book is the first monograph of a planned trilogy that shall focus on the complex and controversial question of how the Middle Empire “shaped” Europe. The author’s mission is to paint something of a scatterplot of contacts between the West and the Far East that were enabled by apostolic missions; a history that spans centuries and can be traced through a plethora of historical sources and artefacts—material objects, descriptions, travelogues, art pieces and juxtaposed eyewitness accounts. And while the trilogy is not intended to be an exhaustive encyclopedia of such osmotic processes and incidents—to list, let alone duly describe them all, would be nigh impossible—it is the author’s hope that a holistic look at this dynamic will show that the Orient and the Occident are interlocked in a codependent relationship far closer and more symmetric than one may customarily think.

For ancient proto-Europeans, who considered even the great Persian civilization of the Achaemenids to be “barbaric,” the attempt to look beyond the horizon to the place where the sun rises could be easily likened to the famous *Flammarion engraving* (*Gravure sur bois de Flammarion*, 1888), wherein a pilgrim who has reached the edge of the Earth pokes his head through the curtain of the vault of heaven and marvels at the naked structure of the Universe. What mattered, though, was that contact had happened, and would happen again; and it would remain clothed in legend and phantasmagoria because it was never

a trivial matter. True, the West and the Far East were not separated by oceans like the Old and New Worlds. But for a Hellene contemporary of Alexander the Great, or even for a Roman of the Empire's heyday (when the ecumene had significantly advanced to the East) it would not be much easier to reach the fabled Country of Seres than for Columbus to cross the Atlantic—the same Columbus who read *The Book* by Marco Polo.

In fact, neither Columbus nor the Age of Discovery, of which he was the poster child, just randomly happened on their own. As so often before, this monumental expansionist drive was inspired by the desire to bring the light of the apostolic faith to all conceivable corners of the Earth. And this desire was fundamentally about giving, not receiving; a preacher, by default at least, is not in a position to absorb new knowledge and pass it on. But only so in theory. Witness, for example, the barefoot Fraticelli ("little brothers"), who in Middle Ages went to Mongolian China on their proselytizing business. They quickly realized that it would be impossible for them to conduct said business without knowing their counterparts, and set about creating a corresponding store of data. And indeed, if one were to write a very reductionist story of these cross-civilizational bridges that are at the center of this author's attention, such a story would be remarkably simple. As soon as apostolic missions and missionaries appear, so do the descriptions of the target culture, its ways and customs and people. It then becomes the task of Church leadership first, and enlightened public second (after once-classified reports come out of the forbidden sections of the archives) to reflect on these reports and descriptions to further cross-cultural understanding and so reinforce missionary work. As these ideas and descriptions get re-incorporated in missionary work and in societal fabric itself—as compendia or monographs like the one compiled by Athanasius Kircher, who had never been to China—they enable a greater degree of intercultural adhesion, and more knowledge gets imported and re-exported; and this circle continues ad infinitum.

How precisely does this "re-incorporation" work, though? Truly *learning* something new, unusual, and different clashes with sensational treatment, when a curiosity that was marveled at briefly goes back in the chest as soon as the new fad appears. But ideas imported from the Orient were not fidget spinners: they could be neither appreciated nor cast off at a whim, instead requiring years and decades of study to understand. For when it comes to subjects such as systems of government and land use; inter-ethnic relations; science, arts, and crafts; linguistics of a completely alien language and its writing system; etc., any intellectual worth their salt will stand to attention

and ask: How does one absorb this knowledge, put into practice what is useful, discard what is inappropriate?

For example, the Chinese examination system, even if applied only to selection of students and not officials, was seen as promising and implementable by Voltaire and his circle, while a “state without a religious class” seemed to be an unattainable ideal. Yet Voltaire chose to formulate and voice this ideal, too, and once declared, it would remain entrenched in the minds of his contemporaries and intellectual progeny.

Another example, striking to the point of being sensational, is the well-established fact that Leibniz in his development and elaboration of the binary number system was inspired and guided by the binary hexagrams of *I Ching*, which predated his work by more than two and a half thousand years. Any of us, be that the present author writing this conclusion on her MacBook, or her valued reader leafing through the PDF of this monograph on an electronic tablet, owe these luxuries to the “Book of Changes”; to the Jesuits who brought news of it to Europe; to Leibniz and the figurative philosophers.

Perhaps the most famous and popular example of Chinese influence on the Western world, however, is *Chinoiserie*, a Chinese style that arose in Europe under the influence of Chinese decorative arts and enchanted the sophisticated rocaille audiences of France, Germany, Britain and Russia with its refined motifs, unusual forms and, of course, a sense of novelty. It was an aesthetic strikingly and profoundly different from the by then outdated *Turquerie* (Turkish fashions), and much more voluminous in quantitative terms, too.

Central to (now Manchu) China’s acquaintance with the science and culture of Europe and, conversely, Europe’s acquaintance with the material culture and art of China was a small group of European Jesuit masters who served the Manchu emperors of the Middle Kingdom. Here, Giuseppe Castiglione—he of the painting fame earned for his unique Sino-European style—appears before us in a new capacity as a designer, architect and caretaker employed in the creation of Xiyanglou, the European Quarter in the imperial palace and park complex of Yuanming-Yuan. This remarkable feedback would not have happened if in 1860 Xiyanglou had not been destroyed and plundered along with the entire Yuanming-Yuan, with its priceless artefacts bleeding freely away into the ever-hungry collections of France and England. Europe yet again learned something about Chinese art, but did not know what to do with it and for the time being chose to hoard it in storeroom-treasury mode.

Much changed when James Abbott McNeil Whistler, inspired by the blue-colored Qing porcelain with gold painting, created his famous Peacock Room.

Europe, and soon after America, for the first time saw a real-life study of a Chinese *literatus*. Not just the select intellectuals, but the wider public, too, were now able to appreciate the unique combination of luxury and laconicism, all of which turned Whistler's masterpiece into a cultural milestone no less important than Castiglione's Xiyanglou.

In this ouroboros of cultural cross-pollination neither West (Europe) nor East (here exemplified by China) can ever hope to be the same at any given moment in time, perhaps in part because it is not entirely clear what "the same" even means for this relationship, millennia-old and replete with incidents of both mutual understanding and violence, with episodes like the summary destruction of "Western Ocean Buildings" — Xiyanglou — brought about by the joint efforts of both "parents". The Manchus provoked the Europeans by executing peaceful envoys, and the Europeans responded in disproportionate kind by destroying and plundering the Yuanming-Yuan along with Xiyanglou.

So as the pilgrim of Flammarion who looked behind the curtain of the firmament will never be able to unsee things he saw on the other side, the two sides of this interlocked cultural embrace will never disentangle themselves from one another, particularly because the Middle Empire is in no hurry to do so and is no less adept at appropriating overseas achievements than the Western world. Though *yin* and *yang* of the *I Ching* overturned the worldview of Leibniz, accomplishing a similar feat with the Celestial Empire would not be easy; and, if there is one thing the present author can state with confidence, it is that both parties to this historical waltz will keep vying to lead.



Библиография

- Алаев Л. Б. Востоковедение, европоцентризм, ориентализм и цивилизационные ценности. *Вестник Института востоковедения РАН*. 2018. № 1. С. 30–38.
- Александрия*. Пер. О. В. Творогова. Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1965.
- Апресян Р. Г. Проблема другого в философии Аристотеля. *Этическая мысль*. 2014. Вып. 14. С. 65–86.
- Бажанов О. И. *От Чингиза до Тимура*. М., 2019.
- Бартольд В. В. *Мусульманские известия о чингизидах-христианах*. М., 1998.
- Белинский В. Г. *Собрание сочинений*. Т. IV. М., 1978.
- Белозерова В. Г. *Искусство китайской каллиграфии*. М., 2007.
- Белозерова В. Г. Эстетические принципы каллиграфической традиции Китая. *Философские науки*. 2013. URL: <http://academyrh.info/html/ref/20050407.htm> (дата обращения 21.05.2017).
- Буве И. Письмо досточтимого отца Буве, миссионера Ордена Иисуса г-ну Г. В. Лейбницу. *Вестник Московского университета*. 1994. № 1.
- Буряков Ю. Ф. *Христианство на Великом Шелковом пути. Из истории древних культов Средней Азии*. Христианство. Ташкент, 1994.
- Ван Пу (王溥). *Тан хуэй-яо* (唐會要). Шанхай, 1991.
- Ван Кэньтан. *Юйганчжай бичжу* (王肯堂. 鬱岡齋筆塵). Ctext.org. URL: <https://ctext.org/searchbooks.pl?if=gb&searchu=ctp%3Awork%3Awb454213> (дата обращения: 25.01.2020).
- Ван Циньжо (王欽若). *Цэ фу юань гуй* (冊府元龜; Сокровищница книг большой черепахи, 1682). Пекин, 1960. Т. 975.
- Ван Фэн (王逢). *Уси цзи* (梧溪集; Сборник писаний с ручья У). Сыку цюаньшу. Тайбэй: Шан'у Иньшугуань, 1971.
- Ван Юн (王庸). *Чжунго дилисюэ ши* (中國地理學史; История китайской географии). Тайбэй: Шан-у иньшугуань (上午艺术馆), 1974.

Великолепный трактат о расположении царств и островов в Индии, равно как об удивительных вещах и разнообразии народов. *Facetiae*. URL: <https://facetia.ru/node/2798> (дата обращения: 28.03.2021).

Виноградов А. *Миссионерские диалоги Маттео Риччи с китайскими учеными о христианстве и язычестве и обзор китайско-церковной, римско-католической литературы с XVI по XVIII столетия*. СПб., 1889.

Винокуров С. Е., Будрина Л. А. *Дальневосточная мечта европейских мастеров*. М.: Нестор-история, 2021. 208 с.

Волынский А. И. Междисциплинарность в востоковедных исследованиях: об итогах XIII научно-практической конференции молодых ученых «Меликсетовские чтения» (4 апреля 2019 года, Москва). *Восточный курьер / Oriental Courier*. 2019. № 1–2. С. 204–212.

Вольтер Ф.-М. Защита Дядюшки. *Философия истории*. СПб, 1868а.

Вольтер Ф.-М. *Китайский сирота*. СПб, 1888.

Вольтер Ф.-М. *Философия истории*. СПб, 1868б.

Воскресенский Д. Н. Из истории общения Китая и Запада в XVI–XVII вв. *Историко-филологические исследования*. М., 1974. С. 389–398.

Вэн Шаоцзюнь (翁绍军; сост). *Ханьюй цзинцзяо вэньдянь цюаньши* (漢語基督教文化研究所; Китайскоязычные несторианские каноны с комментариями). Пекин, 1996.

Вяземская К. Т. Осман Хамди Бей (1842–1910): первый турецкий ориенталист? *Восточный курьер / Oriental Courier*. 2019. № 1–2.

Гамлицкий А. В. Евангелие Наталиса (*Biblia Natalis*). Путь от Рима до Пекина. Л. И. Алехина, А. В. Гамлицкий (Ред.). *Евангелие Иеронима Наталиса*. М., 2019. С. 12–29.

Гегель Г.-В. *Философия истории. Собрание сочинений*. Т. 8. М., 1935.

Го Байгун (郭伯恭). Юнлэ дадянь као (永樂大典考; Об «Энциклопедии Юнлэ»). Шанхай: Commercial Press, 1937.

Го Дайхэн (郭黛姮) (ред). *Цяньлун юйпинь Юаньмин-Юань* (Императорские сокровища Цяньлуна [из] Юаньмин-юаня; 乾隆御品圓明園). Ханчжоу: Чжэузян гуцзи чубаньшэ, 2007.

Горелов Н. Послание пресвитера Иоанна. *Facetiae*. URL: <https://facetia.ru/node/2788> (дата обращения: 28.03.2021).

Гочао гуниши сюбянь (國朝宮史續編; Продолжение истории императорского двора Цинской династии). Цз. 97, шу 23, альб. (圖刻) 1.

Гумилев Л. Н. *Древние тюрки*. М., 2002. URL: <http://gumilevica.kulichki.com/OT/ot27.htm7> (дата обращения: 05.09.2020).

Гумилев Л. Н. *Поиски вымышленного царства. Легенда о «государстве пресвитера Иоанна»*. М., 2003.

Гунтин хуацяэ Лан Шинин / Лан Шинин хуэй. (Придворный художник Лан Шинин / собрание работ Лан Шинина). Тяньцзин, 2008.

Гу Чаншэн (顾长声). *Чуаньцзяоши юй цзиньдай Чжунго* (传教士与近代中国; *Миссионеры и Китай Нового времени*). Шанхай, 1981.

Гюго В. Военная экспедиция в Китай. *Собрание сочинений в 15 тт.* Т. 15. М.: ГИХЛ, 1956. Пер. Т. Хмельницкой. URL: http://antimilitary.narod.ru/antology/hugo/hugo_1861_Kitay.htm (дата обращения 21.10.2023).

Да Цин личао шилу (大清歷朝實錄; *Хроника правления всех императоров Великой [династии] Цин*). Токио, 1937.

Демин В. Н. Интерлюдия 1. *Пресвитер Иоанн*. URL: <https://biography.wikireading.ru/43417> (дата обращения: 28.03.2021).

Деяния апостолов апокрифические. *Православная энциклопедия*. URL: <https://www.pravenc.ru/text/171796.html> (дата обращения: 28.03.2021).

Деяния Иуды Фомы (культурно-историческая обусловленность раннесирийской легенды). М., 1990.

Джиованни дель Плано Карпини. История Монгалов. Гильом де Рубрук. Путешествие в Восточные страны. Перевод А. И. Малеина. М., 1957.

Дмитриев С. В., Кузьмин С. Л. Что такое китай? Срединное государство в историческом мифе и реальной политике. *Восток (Oriens)*. 2012. № 3. С. 5–19.

Дреж Ж.-П. *Марко Поло и Шелковый путь*. Пер. с фр. И. С. Бородычевой. М.: Астрель, АСТ, 2006. 192 с.

Дубровская Д. В. Архивы иезуитской миссии в Китае как исторический источник. *Анналы: бюллетень*. 1996. № 3 [*Страничный интервал восстановлению не подлежит*].

Дубровская Д. В. Восприятие европейской линейной перспективы в Китае на примере живописи Джузеппе Кастильоне (Лан Шинина; 1688–1766 гг.). *Вестник Института востоковедения РАН*. 2018а. № 1. С. 89–101.

Дубровская Д. В. «Все вещи у друзей общие»: от ста максим Маттео Риччи о дружбе (1595 г.) к проповеди христианства в минском Китае. *Средние века*. 2023. № 84 (1). С. 83–100.

Дубровская Д. В. *Все пути ведут из Рима. Христианские миссии в Поднебесной империи от несториан (VII в.) до папы Франциска*. М.: ИВ РАН, 2020а. 372 с.

Дубровская Д. В. Говорящие с птицами по-китайски. Теоретические основы францисканской проповеди в Срединной империи. *Восток (Oriens)*. 2020b. № 5. С. 205–213.

Дубровская Д. В. Джузеппе Кастильоне (Лан Шинин; 1688–1766) в русле китайской живописной традиции: европейский подход к вопросам перспективы. *Актуальные проблемы теории и истории искусства*. Вып. 9. Под ред. А. В. Захаровой, С. В. Мальцевой, Е. Ю. Станюкович-Денисовой. СПб: НП-Принт, 2019а. С. 759–767.

Дубровская Д. В. Евангелие Иеронима Наталиса в России и на Востоке: выставка одного памятника в Музее имени Андрея Рублева. *Восточный курьер*. 2019b. №. 1–2. С. 213–220.

Дубровская Д. В. Завоевание Западного края в картинках: как маньчжурский император Цяньлун (1711–1799) заказал итальянскому художнику Джузеппе Кастильоне цикл батальных гравюр и что из этого вышло. *Изотекст-2022. Материалы VII Международной конференции исследователей рисованных историй*. М.: Минкульт РФ, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 2022а. С. 227–238.

Дубровская Д. В. Зрение как зеркало: европейские теории визуальности и «аккомодативный» стиль художников-иезуитов в Китае. *Вопросы философии*. 2019с. № 4. С. 166–172.

Дубровская Д. В. Иезуиты и эпоха Просвещения в Европе: новое видение Китая от Маттео Риччи до Адама Смита. *Ориенталистика*. 2018b. № 2. С. 194–209.

Дубровская Д. В. Инскрипция 494 г. из храма Тоутуо как прообраз надписи на «Несторианском памятнике» из Сиани (781 г.). *Восток (Oriens)*. 2022b. № 4. С. 194–199.

Дубровская Д. В. Исключение из правила: как гений адаптации Маттео Риччи не сумел понять китайскую живопись. *Вестник Института востоковедения РАН*. 2020с. № 4. С. 126–135.

Дубровская Д. В. Итальянское барокко в Цинском Китае XVIII в. Проблемы трансформации образов пространства. *География искусства. Пространство, подчиненное стилю*. М.: ГИТР, 2021а. С. 446–458.

Дубровская Д. В. К вопросу о месте портретной живописи Джузеппе Кастильоне (Лан Шинина) в создании синоевропейского направления в китайском искусстве. *Вестник Института востоковедения РАН*. 2018с. № 2. С. 80–90.

Дубровская Д. В. *Лан Шинин, или Джузеппе Кастильоне при дворе Сына Неба*. М.: ИВ РАН, 2018d. 140 с.

Дубровская Д. В. Лошадь, подарившая Китаю Запад. История одного скакуна. *Этикет народов Востока: нормативная традиция, ритуал, обычаи*. Л. С. Васильев (ред.) М.: ИВ РАН, 2011b. С. 420–429.

Дубровская Д. В. Лоянская колонна — второй эпиграфический памятник «Сияющей религии» (цзинцзяо) и китайский «несторианский» канон. *Восток (Oriens)*. 2021b. № 1. С. 144–157.

Дубровская Д. В. Мао на войне с культурой. *Вокруг света*. 2006. № 8. С. 154–166.

Дубровская Д. В. Марко Поло: презумпция невиновности. *Вокруг света*. 2007а. № 3. С. 122–138.

Дубровская Д. В. Марко Поло: презумпция невиновности. *Вокруг света*. 2007b. URL: <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/3445/> (дата обращения 21.11.2020).

Дубровская Д. В. Мирное послание императора Цяньлуна (1711–1799). *Восток / Oriens. Афро-азиатские общества. История и современность*. 2019d. № 2. С. 91–104.

Дубровская Д. В. *Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие* (1552–1775 гг.). М.: ИВ РАН, Крафт+, 2001.

Дубровская Д. В. Монах Рубрук между Западом и Востоком. *Vokrugsveta.ru*. 2021c. URL: <http://www.vokrugsveta.ru/telegraph/history/622/> (дата обращения 05.07.2021).

Дубровская Д. В. Некоторые свидетельства Несторианской стелы из Сиани и нарративных несторианских источников о «Сияющей религии» Цзян Цзяо в Китае (635–1365 гг. н. э.). *Эпиграфика Востока*. 2008. XXVII. С. 121–146.

Дубровская Д. В. Новое искусство в Китае: трактовка импрессионизма (Сунь Юньтай), постимпрессионизма (Пань Юйлян) и «авангарда» (Вэй Дун). *Импрессионизм в авангарде*. М.: Музей импрессионизма, 2018е. С. 66–74.

Дубровская Д. В. Ориентализм и оксидентализм: место и время встречи. *Вестник ММА*. 2019е. № 2. С. 80–85.

Дубровская Д. В. Откуда пришел цилинь. *Азия и Африка сегодня*. 1989. № 3. С. 61–62.

Дубровская Д. В. Парадигма Лан Шинина и «кастильонески» из собрания Государственного музея искусства народов Востока (коллекция В. С. Калабушкина). 49-я научная конференция «Общество и государство в Китае». М.: ИВ РАН, 2019f. Том XLIX. Ч. 1. С. 442–452.

Дубровская Д. В. Патриарх Несторий и «Сияющая религия» *цзинцзяо*: китайский лик византийской ереси. *Восточный курьер / Oriental Courier*. 2020d. № 3–4. С. 230–244.

Дубровская Д. В. Портретная живопись Джузеппе Кастильоне (Лан Шинина) между китайской и европейской традициями. *Собрание. Искусство и культура*. 2018f. № 6. С. 53–70.

Дубровская Д. В. Пресвитер Иоанн: деконструкция легенды. *Вестник Института востоковедения РАН*. 2021d. № 1. С. 104–116.

Дубровская Д. В. «Резиденция Западного океана» Сяньлоу в Пекине: блеск, нищета и уроки руины. *Восток (Oriens)*. 2023. № 6. [В печати] DOI: 10.31857/S086919080028232-2.

Дубровская Д. В. *Судьба Синьцзяна: обретение Китаем «Новой границы» в конце XIX в.* М.: «Крафт+», Институт востоковедения РАН, 1998. 132 с.

Дубровская Д. В. Трагедия на краю Великого шелкового пути: неоднозначные причины и непредвиденные последствия янчжоуской (760 г.) и гуанчжоуской резни (879 г.) *Вестник Института востоковедения РАН*. 2020е. № 2. С. 80–95.

Дубровская Д. В. Трактат «О Дружбе» Маттео Риччи как одна из причин успеха проповеди христианства в минском Китае. *Восток (Oriens)*. 2020f. № 3. С. 175–186.

Дубровская Д. В. Удел прокаженного короля. *Вокруг Света*. 2021е. URL: <https://www.vokrugsveta.ru/telegraph/history/579/> (дата обращения: 28.03.2021).

Дубровская Д. В. Францисканские миссионеры, аланская гвардия и вороной скакун, подчинивший юаньскому Китаю Папу Римского. *История*. Т. 12. Вып. 4 (102). 2021g. DOI: 10.18254/S207987840015586-3

Дубровская Д. В. Францисканские монахи-минориты в Китае от «Великого религиозного казуса» до Культурной революции. *Восток (Oriens)*. 2022. № 1. С. 57–65.

Дубровская Д. В. Художник-иезуит Джузеппе Кастильоне (1688–1766) и Си-Юй. Материалы III Международной конференции уйгуроведов. Под ред. Д. Д. Васильева. М.: ИВ РАН, 2017. С. 196–201.

Дубровская Д. В. «Черные монахи» против «Черных ряс»: истоки вражды между орденом доминиканцев и орденом иезуитов в Китае в XVI—XVIII вв. *История*. 2020h. Том 11. Выпуск 11 (97) URL: <https://history.jes.su/S207987840012619-9-1> (дата обращения: 14.12.2020).

Дубровская Д. В. Четыре иероглифа со стелы из Кайфынской синагоги. (Как иудей Ай помог Маттео Риччи сделать Катай Китаем). *Эпиграфика Востока*. 2009. Вып. XXVIII. С. 39–58.

Дубровская Д. В. Эпитафия Маттео Риччи (1552–1610) на пекинском кладбище Чжалань: памятник эпиграфики и краткое резюме жизни миссионера. *Эпиграфика Востока*. 2019g. Вып. XXIV. С. 73–79.

Дубровская Д. В. Naviget, Наес Summa Est, или Последний квест адмирала Чжэн Хэ. *Восточный курьер / Oriental Courier*. 2022с. № 2. С. 78–92.

Жун Синьцзян (榮新江). Игэ ши Танчао ды Босы Цзинцзяо цзяцзу (一個仕唐朝的波斯景教家族; Персидская несторианская семья времен династии Тан). *Чжунгу Чжунго юй вайлай вэньмин* (中古中國與外來文明; Средневековый Китай и иностранные цивилизации). Рр. 238–257. Пекин, 2001.

Ибн ал-Асир. *Ал-Камил фи-т-тарих* (Полный свод истории). Пер. с араб., комм. П. Г. Булгакова. Ташкент, 2006.

Изидинова С. Р. *Об искусстве орнаментального тканья крымских татар*. Севастополь, 1995.

Иогансон Л.И. Возрождение Атанасиуса Кирхера. *Пространство и Время*. 2016. Т. 11. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vozrozhdenie-atanasiusa-kirhera> (дата обращения: 01.08.2022).

История клирика Елисея. *Facetiae*. URL: <https://facetia.ru/node/2793>. (дата обращения: 28.03.2021).

История французской литературы. Т. I. М.–Л., 1946.

Книга Марко Поло. И. П. Магидович (ред.). М.: Госиздат географической литературы, 1955. 376 с.

Лай Юйчи. Образ, знание и империя: изображения казуаров в Цинских дворцах (圖像, 知識與帝國: 清宮的食火雞圖繪; Тусян, чжиши юй диго: Цингун де шихоцзи). *The National Palace Museum Research Quarterly*. 2011. No. 29(2).

Лан Шинин: Гунтин янхуашидэ шэнцянъ шэньхоу (Лан Шинин: жизнь и смерть иностранного художника при дворе; 郎世宁: 宫廷洋画师的生前身后). *Синьхуаван* (新华网), 2022. URL: http://www.ln.xinhuanet.com/xwzx/2006-06/21/content_7320183.htm (дата обращения 21.10.2022).

Лейбниц Г. В. *Письма и эссе о китайской философии и двоичной системе исчисления*. М.: ИФ РАН, 2005. 404 с.

Ли Шэнь, Хэ Гаоци. Ли Мадоу юй Чжунго (Маттео Риччи и Китай). *Шицзи лиши*. 1985. № 3. С. 23–29.

Лю Лу. *Канси-ди юй Сифан чуаньцзяоши* (Император Канси и миссионеры с Запада). Пекин, 1981.

Лю Най'и. *Лан Шинин сюши няньпу* [Биография Лан Шинина по годам]. Шанхай: Цзыкавэй, 1944. 50 с.

Лю То (刘托), Мэн Бай (孟白), У Индянь (武英殿). *Юаньминъюань сыши цзин туюн* (Картины и стихи сорока пейзажей Юаньмин-юаня; 清殿版画汇刊). Пекин: Сюэюань чубаньшэ (学苑出版社), 1998.

Ло Сянлинь. *Кэцзя шиляо хуэйлянь* (客家史料匯篇; Исторические источники для изучения хакка). Сянган, 1965.

Лю Сюй (劉肅). *Тан синъюй* (唐新語). *Ин инь вэнь юань гэ Сыку цюаньшу* (景印文淵閣四庫全書). Vol. 1035, 287–402. Тайбэй, 1983. Vol. 2. Р. 606.

Лю Сяньгин. *Чуаньян цзацзи* (Записки о связях с Западом). /Б.м./, /б.г./.

Лю Юньхуа (刘耘华). *Круг интерпретаций: позднеминские и раннецинские интерпретации конфуцианской классики миссионерами и их восприятие на родине* (诠释的圆环: 明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应). Пекин, 2005.

Малявин В. В. К типологии цивилизации Запада и Востока. *Проблемы Дальнего Востока*. 1993. № 5. С. 151–159.

Марко Поло. *Книга чудес света*. Пер. И. П. Минаева. М.: Эксмо, 2008. 512 с.

Мартиросян Т. Путешествие Антона Султаниеци и его записки о Китае. 2008. *Academia.edu*. URL: https://www.academia.edu/39034719/Путешествие_Антон_Султаниеци_и_его_записки_о_Китае_Travels_of_Anton_Sultanietsi_and_his_Notes_about_China_in-Russian (дата обращения: 01.08.2022).

Мартынов Д. Е., Глушкова С. Ю. Теория возникновения китайского языка Афанасия Кирхера. *Казанский лингвистический журнал*. 2019. Т. 3. № 2. С. 73–85.

Мин Цин шиляо (Материалы по истории Мин и Цин). Шанхай, 1951.

Минши (История/династии/Мин). Идалия чжуань (Описание Италии) Пекин, 1739. Цз. 623.

Минши (История [династии] Мин). Лечжуань (Биографии). *Эрши сы ши* (Двадцать четыре истории). Шанхай, 1958. Т. 23.

Монтескье Ш.-Л. *Избранные произведения*. М., 1955.

Монтескье Ш.-Л. О духе законов. *Избранные произведения*. М., 1955.

Неглинская М. А. Аттире. *Духовная культура Китая*. Т. 6. М., 2010а, с. 512–513.

Неглинская М. А. Жуигуань. *Духовная культура Китая: энциклопедия*. Т. 6. Искусство. Ред. М. Л. Титаренко и др. М., 2010b. С. 584–586.

Неглинская М. А. *Шинуазри в Китае. Цинский стиль в китайском искусстве периода трех великих правлений (1662–1795)*. М.: ИВ РАН, МБА, 2015. 478 с.

Неглинская М. А. Юаньминъюань. *Духовная культура Китая. Энциклопедия*. Т. 6 (доп.). Искусство. М.: ИДВ, Вост. лит. Ред. М. Л. Титаренко и др. 2010. С. 881–883.

Нефедова О. В. *Творчество Жана-Батиста Ванмура (1671–1737) и проблема ориентализма в западноевропейской живописи XVIII века*. Автореферат на соискание степени кандидата искусствоведения. Москва, 2009. 183 с.

Не Чжицзюнь (聶志軍). Цяньлун Тандай Цзинцзяо вэньсянь де чжэнли юй юаньцзю (淺論唐代景教文獻的整理與研究). *Гуцзи чжэнли яньцзю созкань* (古籍整理研究學刊). 2010. № 6. Рр. 8–13.

Не Чунчжэнь (Ред.) *Чжунго мин хуацзя чуанцзи: Лан Шинин-хуй шицзячжуань* (Полное собрание сочинений об известных китайских художниках: Лан Шинин). Хэбэй цзяоюй чубаньше, 2006.

Пановски Э. *Перспектива как символическая форма*. М., 2004.

Половинкина О. И. «Шараваджи» У. Темпла и поэтика мировой литературы. *Вопросы литературы*. 2020. № 2. С. 70–89.

Позднеев А. М. *Об отношениях европейцев к Китаю*. СПб., 1887.

Поздняев Д. А. Китайские переводы трудов Русской Духовной миссии. *Восточный курьер / Oriental Courier*. 2020. № 1–2. С. 152–157.

Послание Римской курии “Patri luminum”. 1216–1217. *Восточная литература*. URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Italy/XIII/1200-1220/Poslanija_kurii/patri_luminum_1216_17.phtml?id=6031 (дата обращения: 28.03.2021).

Послания из вымышленного царства. М., 2004.

Попова И. Ф. The Precept of T'ang Empress Wu-hou “The Rules for Subordinates” (Ch'en-kuei). *Russian Orientalists to the 36th ICANAS*. Moscow, 2000. Рр. 135–139.

Реш А. Афанасиус Кирхер (1602–1680): Издание института по исследованию пограничных направлений в развития науки. *Философская мысль*. 2014. № 7. С. 1–45.

Рославцева Л. И. *Узорное ткачество народов Крыма*. М., 2013.

Руденко С. И. Пятый Пазырыкский курган. *КСИИМК (Краткие сообщения Института истории материальной культуры)*. Вып. XXXVII. М.–Л., 1951. С. 106–116.

Румянцева А. С. Драматическая судьба парка Юаньминъюань в Пекине. *Новосибирский государственный художественный музей*. 2019. URL: <https://www.nartmuseum.ru/journal/id/232> (дата обращения 10.09.2023).

Рубрук Гильом де. *Путешествие в восточные страны*. Пер. А. И. Маленна. М., 1957.

Сиюй Чжуань (西域傳; Глава о Западном крае). Хоу Хань шу (後漢書). Hou Han Shu. 列传. 西域传. 27. *Chinese Text Project*. URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=77775&emap=gb> (дата обращения 04.04.2023).

Се Цзинь (ред). *Энциклопедия [императора] Юнлэ* (永樂大典; Yǒnglè Dàdiǎn). Пекин, 1562–1567. 400 томов.

Селезнев Н. *Ассирийская церковь Востока. Исторический очерк*. М., 2001.

Селезнев Н. Католикос и Халиф. Камень веры. Духовное наследие Христианства и Ислама. Вып. 1. М., 2011. С. 68–70.

Сифан цзаоци (1552–1814 няньцзянь). (西方早期 (1552–1814 年間) 漢語學習和研究; Ранние связи с Западом (1552–1814 гг.) Ханьюйсюэси хэ янь-цзю (Изучение и исследование китайского языка). URL: <http://scholar.fju.edu.tw/課程大綱/upload/047638/content/982/G-2861-18010-.doc> (дата обращения: 31.10.2020).

Спасская Е. Ю. Старо-крымские узоры. *Известия общества обследования и изучения Азербайджана*. Баку, 1926.

Спасский А. А. Древнейший памятник христианства в Китае. *Богословский Вестник*. Июль–август, 1901.

Сперанский М. Н. Сказание об Индийском царстве. *Известия отделения русского языка и словесности Академии наук (ИОРЯС АН)*. 1930. Т. 3. С. 369–464.

Стрельцов А. Человек, знавший всё: Афанасий Кирхер. *History Illustrated*. 2013. № 4. С. 76–91.

Сун Лянь (宋廉). *Юаньши* (元史; История династии Юань). Пекин: 中華書局 (Чжунхуа шуцзи), 1976.

Сюйцзяхуэй цанишу-лоу Мин-Цин тяньчжужуэяо вэньсянь (Архив книг по католицизму в Китае при династиях Мин и Цин из хранилища (репозитория) Сюйцзяхуэй. (Comp. and ed. by Standaert N., Dudink A. et al). Taipei, 1996.

Тяньши саньбай шоу (唐詩三百首; Триста танских стихотворений). Сост. Сунь Чжу. Б. м., 1746.

Тахо-Годи А. А. Мифы народов мира. В 2 томах. М.: Просвещение/Дрофа, 2008 Т. II.

Тимковский Е. Ф. Путешествие в Китай через Монголию в 1820 и 1821 годах. Отв. ред. Д. Д. Васильев. Предисл., комм., статьи Д. Д. Васильев, Д. В. Дубровская, В. Г. Дацышен. М., 2017.

Тимохин Д. М. *Соперник Чингиз-хана: хорезмшах Джалал ад-Дин Манкбурны, личность и эпоха*. М.: ИВ РАН, 2013.

Ткаченко А. А. Восточно-сирийский обряд. *Православная энциклопедия*. М., 2005. Т. IX. С. 475–484.

Толстой Л. Н. Письмо к китайцу. 1906. *Толстой*. URL: <http://tolstoy-lit.ru/tolstoy/publicistika/pismo-k-kitajcu.htm>.

Томсинов В. А. *Краткая история египтологии*. М.: Зеркало, «Вече», 2004.

Тоуту бэйвэнь (Надпись из храма Тоуту; 頭陀寺碑文). Wikisource. URL: <https://zh.m.wikisource.org/zh-hant/頭陀寺碑文> (дата обращения: 02.10.2020).

Фан Хао. *Чжунси цзяо тунши. (История международных отношений между Китаем и Западом с древности до XVII в.)*. Тайбэй, 1974. Т. 1–4.

Фишман О. Л. *Китай в Европе XVII–XVIII вв. История, культура, языки народов Востока*. М., 1970.

Фишман О. Л. *Китай в Европе: миф и реальность (XIII–XVIII вв.)*. СПб: Санкт-Петербургское востоковедение, 2003.

Фома Аквинский. *Сумма теологии*. Пер. С. И. Еремеева, А. А. Юдина. Киев, М., 2002.

Ходнев С. Несторианство: не «Богородица», а «Христородица». *Коммерсант*. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4349903?id1903303>. (дата обращения: 16.09.2020).

Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 2. М., 1995.

Христология. Кыржелев А. И. *Новая философская энциклопедия*. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01d3f8030b8f3c004882c7d3> (дата обращения: 16.09.2020).

Хуан Цзинь (黃金). *Хуан сюэши вэньцзи (黄学士文集; Ученые записки Учителя Хуана)*. Шанхай: Шан'у иньшу гуань, 1922.

Цин Гуй (慶桂) и др. *Гочао гуниши сюбянь (國朝宮史續編; Продолжение истории императорского двора Цинской династии)*. Цз. 97: 圖刻 (карты и иллюстрации), шу 23, альб. (圖刻) 1. Пекин: Гугун боугуань тушугуань (故宮博物院圖書館) (репр.), 1932. 647 с.

Циндай цибай минжэнь-чжуань (清代七百名人傳). Цай Гуаньло бяньчжуань (傳蔡冠洛編纂; Биографии семисот мужей Цинского периода под редакцией Цай Гуаньло). Шанхай, 1937.

Цинцзи вайцзяо шиляо (Материалы по внешним сношениям в период династии Цин). Сост. Ван Яньвэй и др. Т. 1–164. Бэйпин, 1932–1935.

Цинши гао (Черновая история [династии] Цин). Пекин, 1977.

Цин ши гао. (Черновая история [династии] Цин). Лечжуань (Биографии). Шэнцзу, Гаозун. Пекин, 1986.

Цинь Цзян. *Чжунго цзунцзяо юй цзидуцзяо (Китайские религии и христианство)*. Гонконг, 1989.

Цзычжи тунцзянь (資治通鑑). Сыма Гуан (司馬光) — сост. Пекин, 1995.

Цзунцзяо цыдянь (宗教詞典; Религиозный словарь). Жэнь Цзи-юй (гл. ред.). Шанхай, 1985.

Цзю Тан-шу (舊唐書). Эришисы ши (二十四史). Старая история династии Тан. 24 династийные истории. Т. 12. Пекин, 1959.

Цзян Вэньхань. *Минцинцзянь цзай хуа дэ тяньчжуцзяо есухуйши. (Католические миссионеры-иезуиты в Китае в период династий Мин и Цин)*. Пекин, 1987.

Цыхай бянь цзи вэйюань хуэй (辞海编辑委员会; Издательский совет [словаря] Цыхай — «море слов»). Шанхай, 1979.

Цяньлун Си-Юй чжаньту мидан хуйцуй (乾隆西域戰圖秘檔薈萃; Изобразительные свидетельства о завоевании Западного края, заказанные [императором династии Цин] Цяньлуном). Пекин北京出版社 (Бэйцзин чубаньшэ), 2007.

Цыхай бянь цзи вэйюань хуэй (辞海编辑委员会; Издательский совет [словаря] Цыхай — «море слов»). Шанхай, 1979.

Чжан Гоган (张国刚). Фаго чуаньцзяоюй чэньли юй Фаго Есухуэйши дапи лайхуа. (法国传教区成立与法国耶稣会士大批来华; Основание французских иезуитов и прибытие большого количества европейских иезуитов). *Мин-Цин чуаньцзяоюй юй Оучжоу ханьсюэ* (明清传教士与欧洲汉学; Миссионеры периода Мин-Цин и сино-европейские исследования). Пекин, 2001. С. 325–345.

Чжан Сипин (张西平). Предисловие. Юй Саньлэ. *Цзаоци сифан чуаньцзяо ши юй Бэйцзин* (早期西方传教士与北京; Ранний период взаимоотношений западных миссионеров с Пекином). Пекин, 2001.

Чжан Шэнцин (張省卿). *Восток, просвещающий Запад, — китайские элементы в ландшафтных садах XVIII в. Ворлиц в Германии* (東方啓蒙西方 — 十八世紀德國沃里茲 (Wörlitz) 自然風景園林之中國元素). Тайбэй, 2015.

Чжаомин Тайцзы (昭明太子; Принц Чжаомин). *Чжаомин вэньсюань* (昭明文選; Литературный компендиум Чжаомина). Тайбэй, 1986. Рр. 811–817.

Чжунго Ди-и Лиши Дан'ань-гуань (中國第一歷史檔案館; Первый исторический архив Китая), Цяньлун няньцзянь Фаго дайчжи дэшэнту тубаньхуа шилиаю; 乾隆年間法國代制得勝圖銅版畫史料; Материалы по истории производства во Франции гравюр на меди на основе батальных изображений времен [императора] Цяньлуна). *Лиши Дан'ань; 歷纂案; Исторический архив*). 2002. № 1. С. 4–69.

Чжунго лидай чжэнтун хуанчао — тяньчао шанго минчэн де цинь лайюань; Истоки [происхождения] имени Небесная династия, Верхнее государство (中國歷代正統皇朝—天朝上國名稱的起因來源). URL: <https://kknews.cc/history/vveboe2.html> (дата обращения: 05.09.2020).

Чоубань цу шимо (籌辦夷務始末; История ведения дел с варварами). Т. 1. 130. Бэйпин, 1930.

(Чэнь Чэн). *Чэньчэн чжэ «Сиюй фаньго чжи» Чжоу Лянькуань цзяочжэ* («Записи о варварских странах Западного края» Чэнь Чэна, аннотированные Чжоу Лянькуанем; 陈诚著《西域番国志》周连宽校注). Пекин: Чжунхуа шуцзи (中华书局), 2000.

Чэнь Юань (陳垣, ред). *Канси юй Лома шицзе гуаньси вэньшу ин-иньбэнь* (康熙羅馬使節關係文書影印本). Пекин, 1932.

Шаталов О. В. *Представления о Китае в трудах западноевропейских и русских миссионеров второй половины XVIII в.* Автореф. канд. дисс. Л., 1987.

Штейнер Е. С. Лан Шинин (1688–1766). *Сто памятных дат. Художественный календарь на 1988 год.* М., 1987. С. 215–217.

Шэньюй гуансюнь (聖諭廣訓; Расширенное толкование Священного указа). *Циндин сыку цюаньшю хуэйяо* (钦定四庫全書薈要; Высочайше утвержденное полное собрание книг по четырем разделам). Чанчунь, 2005. С. 16–20.

Эко У. *Поиски совершенного языка в европейской культуре*. Пер. с итал. А. Миролубовой. СПб.: Александрия, 2007.

Эко У. Почему Кирхер? *Растительная память, или Почему книга помнит все*. Пер. с итал. И. Макарова, Н. Макарова, А. Голубцова М.: Слово, 2018. С. 105–118.

Юань Ши. Гл. 205 «О министрах-злодеях», биография Ахмада (переведено и откомментировано впервые на французский в: (Де Морийяк де Майя, Жозеф-Анна-Мари. *Histoire générale de la Chine, ou Annales de cet Empire; traduit du Tong-kien-kang-mou par de Mailla*, Paris, 1777–1783. В 12 томах. Том IX. С. 413–414.) и на английский в: (E. Bretschneider, *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*. Vol. I. С. 272.)

Ян Тин'юнь. *China Culture.org*. URL: https://web.archive.org/web/20130927133913/http://www.chinaculture.org/gb/cn_zgwh/2004-06/28/content_53004.htm (дата обращения: 25.01.2020).

Эко У. *Баудолино*. Пер. с итал. и послесловие Е. Костюкович. М., 2003.

Юань Мин цансан (*Превратности [времен династий] Юань и Мин*; 圓明滄桑). Пекин: Вэньхуа ишу чубаньшэ (文化藝術出版社), 1991 [*Yuan Ming Cangsang (The Misfortunes of the Dynasties Yuan and Ming)*. Beijing: Wenhua Yishu Chubanshe, 1991 (in Chinese)].

Юань-ши (*История династии Юань*). Пекин: Zhonghu Book Co., 1978.

Adelheim J. *Die Katholischen Missionen in Indien, China und Japan*. Paderborn, 1915.

Ad apostolorum principis. *Vatican.va*. URL: http://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061958_ad-apostolorum-principis.html (дата обращения 22.11.2020).

Aeterni patris. Encyclical of Pope Leo XIII on the Restoration of Christian Philosophy. URL: http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html (дата обращения: 26.10.2020).

Aigle D. The Letters of Eljigidei, Hülegü and Abaqa: Mongol overtures or Christian Ventriloquism? *Inner Asia*. 2005. No. 7 (2). Pp. 143–162.

Aigle D. *The Mongol Empire between Myth and Reality*. Leiden, 2014.

Alden D. *The Making of an Enterprise, The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540–1750*. Stanford, 1996.

Alister. China's Execution of Antonio Riva – 1951. *Blogspot.com*. URL: <http://agillies.blogspot.com/2010/01/chinas-execution-of-antonio-riva-1951.html> (дата обращения 22.11.2020).

Allan C. W. *Jesuits at the Court of Peking*. 1936. Reprint. University Publications of America, 1975.

Anderson R. K; Koval A. *James McNeill Whistler: Beyond the Myth*. New York: Carroll & Graf, 2002.

Anscombe G. E. M. *Intention*. Oxford, 1957.

Appleton W. *A Cycle of Cathay: The Chinese Vogue in England in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. New York, 1951.

Anqueti J. *Carpets Techniques Traditions and History*. New-York, 2003.

Archival and Historical Documents on Western Catholic Activities in China in Early to Middle Qing Dynasty. Vol. 1. Beijing, 2003.

Archivum Franciscanum Historicum. Anno X, 1917. Fasc. I–II.

Archivum Romanum Societatis Iesu. URL: <http://www.sjweb.info/arsi/> (дата обращения: 18.11.2020).

Arnold L. *Princely Gifts and Papal Treasures: The Franciscan Mission to China and Its Influence on the Art of the West 1250–1350*. San Francisco: Desiderata Press, 1999.

Asia / China – Franciscans in China: 1200–1977. 1,162 Friars Minor lived in China. *Agenzia Fides*. URL: http://www.fides.org/en/news/25844-ASIA_CHINA_Franciscans_in_China_1200_1977_1_162_Friars_Minor_lived_in_China (дата обращения: 05.07.2020).

Athanasius Kircher. *The Last Man Who Knew Everything*. P. Findlen (ed.). New York, London: Routledge, 2004.

Attiret J.-D. *A Letter from F. Attiret, a French Missionary, Now Employ'd by that Emperor to Paint the Apartments in Those Gardens, to His Friend at Paris*. Transl. by Sir Harry Beaumont. London: Nabu Press Publ., 2013. 54 p.

Attiret J.-D. *A Particular Account of the Emperor of China's Gardens near Pekin: In a Letter from F. Attiret, a French Missionary, Now Employ'd by That Emperor to Paint the Apartments in Those Gardens, to His Friend at Paris*. Tr. by Sir Harry Beaumont. London: Gale ECCO, Print Editions, 2010; Nabu Press, 2013. 54 p.

Attiret J.-D. Lettre du 1er novembre 1743. M. d'Assaut, dans I. et J.-L. Vissière. *Lettres édifiantes et curieuses de Chine*. Paris, 1979. Pp. 426–427.

Autour des collections d'art en Chine au XVIII^e siècle. Eds. M. Pirazzoli-t'Serstevens, A. Kerlan-Stephens. Genève: Librairie Droz, 2008. 238 p.

Bailey G. *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America: 1542–1773*. Toronto, 1999.

Bailey P. Voltaire and Confucius: French Attitudes towards China in the Early Twentieth Century. *History of European Ideas*. 1992. No. 14:6. Pp. 817–837.

Baker D. L. Matteo Ricci's Legacy in East Asia. *China Mission Studies (1550–1800)*. Bulletin. 1984. No. 6.

Bangert S. J., William V. *A History of the Society of Jesus*. Revised ed. St Louis:, 1986.

Banno Masataka. *China and the West, 1858–1861*. Harvard, 1964.

Barber R. *The Holy Grail. Imagination and Belief*. Cambridge, 2004.

Bartoli D. *Dell'istorica della compagnia di Gesu*. Vol. I–IV. Florence, 1832.

Bartoli D. *Dell'istoria della Compagnia di Giesù. La Cina: Terza parte dell'Asia*. Rome, 1963.

Bayle P. *Dictionnaire Historique et Critique: Amsterdam Edition of 1740*. French & European Publications, Inc., 1995.

Bays D. H., ed. *Christianity in China, From the Eighteenth Century to the Present*. Stanford, 1996.

Beavais V. *Speculum Mundi*. Paris, 1961.

Bedouelle G. *Saint Dominic: The Grace of the Word*. Ignatius Press, 1995.

Benedetto L. F. *Marco Polo, il Milione*. Firenze: Leo S. Olschki, 1928; 1965. 281 p.

Bernard H. *La pere Mattieu Ricci et la societe chinoise de son tempts*. Tientsin, 1937.

Bernard H. *Le frère Bento de Goes chez les musulmans de la Haute-Asie (1603–1607)*. Tientsin: Procure de la Mission de Sienshien, 1934.

Bernard-Maitre H. *Le Frère Attiret au service de K'ien-long (1739–1768): Sa première biographie écrite par le Père Amiot*. Shanghai, Université Aurore Publ., 1943. 93 p.

Bernard-Maitre H. Un dossier bibliographique de la fin du XVII siècle sur la question des termes chinois. *Recherches de science religieuse*. 1949. No. 36. Pp. 25–79.

Berry T. The Religious Life of Modern Man. *Philosophy East and West*. 1971.

Beurdeley M. *Peintres Jesuites en Chine au XVIII siecle*. Paris: Anthèse, 1997. 215 p.

Beurdeley C.; Beurdeley M. *Castiglione, peintre jésuite à la cour de Chine*. Paris: Bibliothèque des arts Publ., 1971.

Beurdeley C., Beurdeley M. *Giuseppe Castiglione. A Jesuit Painter at the Court of the Chinese Emperors*. Tokyo, 1971.

Beurdeley C., Sullivan M. *Giuseppe Castiglione: A Jesuit Painter at the Court of the Chinese Emperors*. Vermont, Tokyo, 1971.

Beurdeley C., Beurdeley M. *Giuseppe Castiglione, A Jesuit Painter at the Court of the Chinese Emperors*. Transl. by M. Bullock. Rutland (VT), Tuttle, 1972. 204 p.

Beurrier P. *Perpetuitas fidei ab origine mundi ad haec usque tempora, seu speculum Christianae religionis in triplice lege naturali, Mosaica, et Evangelica*. Paris, 1672.

Biblioteca Bio-Bibliografica di Terra Santa. III, 1919.

Bishop G. *In Search of Cathay: The Travels of Bento de Goes SJ, 1562–1607*. New Delhi: Gujarat sahitya prakash, 1998.

Bitterli U. *Cultures in Conflict Encounters Between Europeans and Non-European Cultures, 1492–1800*. Stanford, 1989.

Bonaventura da Bagnoregio. *Il libero arbitrio (II Sent. dist. XXV)*. Edizioni Canova, 1975.

Borgeaud Ph. Le problème du comparatisme en histoire des religions. *Revue Européenne des Sciences Sociales*. 1986. No. 72. Pp. 59–75.

Borges P. *Análisis del conquistador espiritual*. Seville, 1961.

- Bortone F. *I gesuiti alla Corte di Pechino*. Frosinone, 1969.
- Bossière Y. de Th. *Un des cinq mathématiciens envoyés en Chine par Louis XIV*. Louvain, 1994.
- Bouvet J. *Idea generalis doctrinae libri* ye Kim. MS BnF Fr. 17239. Fols. 35r–38v.
- Bouvet J. *Journal des voyages*. Ed. by C. von Collani. Taipei, 2005.
- Bouvet J. *Lettre à l'abbé Bignon*. MS BnF Fr. 17240. Fols. 17r–37r.
- Bouvet J. *Portrait historique de l'empereur de la Chine présenté au roy*. Paris, 1697.
- ed. cons. a cura di M. Catto. Milano, 2015.
- Bouwsma W. J. *Concordia mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510–1581)*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957. 328 p.
- Boxer C. R. *Fidalgos in the Far East. 1550–1770*. Mijhof, 1948.
- Boxer C. R. The Manila Galleon. 1565–1815. The Lure of Silk and Silver. *History Today*. 1958. No. 8. Pp. 538–547.
- Boxer C. R. (Ed.). *South China in the Sixteenth Century: Being the Narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, O.P. and Fr. Martin de Rada, O.E.S.A. (1550–1575)*. London, 1953.
- Boxer C. R., Cummins J. S. The Dominican Mission in Japan (1602–1622) and Lope de Vega. *Archivum Fratrum Praedicatorum (AFP)*. 1963. No. 33.
- Bouwsma W. J. *Concordia mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510–1581)*. Cambridge, Mass., 1957.
- Braun H. E. *Juan De Mariana And Early Modern Spanish Political Thought*. Ashgate Publishing Ltd., 2007.
- Brewer K. (comp. & tr.) *Prester John: The Legend and its Sources*. Sydney, 2015.
- Bro. Patrick Mary Briscoe, O. P. The Most Difficult Saint to Love? *Dominicana*. URL: <https://www.dominicanajournal.org/the-most-difficult-saint-to-love/> (дата обращения: 20.10.2020).
- Brockey L. M. Illuminating the Shades of Sin: The Society of Jesus and Confession in Seventeenth-Century China. *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. Eds. N. Standaert, A. Dudink. Sankt Augustin, 2006. Pp. 129–182.
- Brockey L. M. *Journey to the East: the Jesuit Mission to China, 1759–1724*. Cambridge, 2007.
- Brou A. Les Jésuites sinologues de Peking et leur éditeurs de Paris. *Revue d'histoire des missions*. 1934. No. 4. Pp. 550–566.
- Brucker J. Épisodes d'une confiscation, 1762. Les manuscrits jésuites de Paris. *Revue Études*. 1901. Vol. 88. Pp. 497–519.
- Brucker J. Le Père Matthieu Ricci fondateur des missions de Chine (1552–1610). *Revue Études*. 1910. Vol. 124. Pp. 5–27.
- Brumfitt J. H. *Voltaire: Historian*. Oxford, 1958.
- [Brune, Jean de la]. *La morale de Confucius philosophe de la Chine*. Amsterdam, 1688.

Budge E. A. Wallis, tr. *The Monks of Kúblai Khân, Emperor of China or The History of the Life and Travels of Rabban Sâwmâ, Envoy and Plenipotentiary of the Mongol Khâns to the Kings of Europe, and Markôs Who as Mâr Yahbhallâhâ III Became Patriarch of the Nestorian Church in Asia*. London, 1928.

Bundy D. Missiological Reflections on Nestorian Christianity in China. F. K. Flinn, T. Hendricks (Eds). *Religion in the Pacific Area*. New York, 1985. Pp. 75–92.

Bushell S. W. *Chinese Art*. London, Victoria and Albert Museum Publ., 1906; 1909. 382 p.

Cacciotti A., Melli M. (Eds). *I Francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli*. Milano, 2013.

Cahill J. *The Compelling Image: Nature and Style in 17th Century Chinese Painting*. Harvard, 1982.

Cambridge History of China. Vol. VI. *Alien Regimes and Border States, 907–1368*. H. Franke, D. C. Twitchett (Eds.). New Jersey: Cambridge University Press, 1994.

Cameron N. *Barbarians and Mandarins. Thirteen Centuries of Western Travelers in China*. New York, Tokyo, 1970.

Cano M. *De locis theologicis*. Ed. by T. M. Tucci. Rome, 1900. Vol. XII.

Carballo J. R. Francescani in Cina. URL: http://www.fides.org/it/attachments/Francescani_in_Cina.doc. (дата обращения 29.08.2020).

Carballo J. R. Il Vangelo in Cina. VII Centenario dell'ordinazione episcopale di Fr. Giovanni da Montecorvino, primo vescovo in Cina, in quanto nominato arcivescovo dell'attuale Pechino e Patriarca dell'Oriente. *Agenzia Fides*. URL: http://www.fides.org/en/news/25844-ASIA_CHINA_Franciscans_in_China_1200_1977_1_162_Friars_Minor_lived_in_China (дата обращения: 05.07.2020).

Cardinal Parolin defends Vatican-China agreement amid criticism. *The Jesuit Review. America*. URL: <https://www.americamagazine.org/politics-society/2019/04/04/cardinal-parolin-defends-vatican-china-agreement-amid-criticism> (дата обращения 22.11.2020).

Carlson Ellsworth C. *The Foochow Missionaries, 1847–1880*. Cambridge (Mass.), 1974.

Cary O. *A History of Christianity in Japan*. NY, 1909.

Cary-Elwes C. *China and the Cross: Studies in Missionary History*. L., 1957.

Casacchia G., Gianninoto M. Matteo Ricci e la lingua cinese. *Associazione Matteo Ricci*. URL: http://www.associazionematteoricci.org/drupal/sites/default/files/documenti/12_G.CASACCHIAeM.GIANNINOTO_Matteo%20Ricci%20e%20la%20lingua%20cinese.pdf (дата обращения: 27.01.2020).

Catlin R. Whistler's 'Peacock Room' Open After Weeks of Restoration // *Smithsonian Magazine*. 29 September 2022. URL: <https://www.smithsonianmag.com/smithsonian-institution/whistlers-peacock-room-open-after-weeks-of-restoration-180980835/> (дата обращения 31.10.2023).

Chadwick H. Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy. *Journal of Theological Studies*. 1951. No. 2. Pp. 145–164.

Chambers W. *Designs of Chinese Buildings, Furniture, Dresses, Machines, and Utensils. To which is annexed, a Description of their Temples, Houses, Gardens.* London, 1757.

Chan A. *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalog.* New York, 2002.

Chan Sheng-Ching. *Das Chinabild in Natur und Landschaft von Athanasius Kirchers 'China illustrata' 1667) sowie der Einfluß dieses Werkes auf die Entwicklung der Chinoiserie und der Europäischen Kunst. PhD Thesis.* Humboldt University, 2001.

Chang M. K. L'accettazione Del Cristianesimo in Cina All'inizio Dell'età Moderna. Martino Martini, Umanista e Scienziato Nella Cina Del Secolo XVII: Atti Del Simposio Internazionale Su Martino Martini e Gli Scambi Culturali Tra Cina e Occidente. *Accademia Cinese Delle Scienze Sociali, Pechino 5–6–7 Aprile 1994.* Pp. 143–154. Trento, 1995.

Chang Y. Z. A Note on Sharawadgi. *Modern Language Notes.* 1930. No. 45 (4). Pp. 221–224.

Charbonnier J.-P. *Christians in China: AD 600 to 2000.* San Francisco, 2007.

Charbonnier J. *Histoire des chrétiens de Chine.* Paris, 1992.

Chaves J. *Singing of the Source: Nature and God in the Poetry of the Chinese Painter Wu Li.* Honolulu, 1993.

Chaves J. Wu Li (1632–1718) and the First Chinese Christian Poetry. *Journal of the American Oriental Society.* 2002. No. 122.3. Pp. 506–519.

Ch'en Yuan. *Westerners and Central Asians in China under the Mongols: Their Transformation into Chinese.* Los Angeles, 1966.

Chen Min-sun. *Mythistory in Sino-Western Contacts: Jesuit Missionaries and the Pillars of Chinese Catholic Religion.* Thunder Bay, 2003.

Chen Min-sun. The Confrontation of Mythistory in Seventeenth-Century Sino-Western Contacts. *Contacts Between Cultures.* Lewiston, 1992. Vol. 4. Pp. 293–297.

Cheng Ch. Miu Bing. *Macau A Cultural Janus.* HK, 1999.

Chesterton G. K. *St. Thomas Aquinas.* Courier Corporation, 2012.

China Illustrata. *Beyond Ricci. Rare Books from Jesuitica College at Boston College.* URL: <http://ricci.bc.edu/books/china-illustrata.html> (дата обращения: 01.08.2022).

China illustrata by Athanasius Kircher, S.J. Translated by Dr. Charles D. Van Tuyl from the 1667 Original Latin Edition. URL: <https://htext.stanford.edu/content/kircher/china/kircher.pdf> (дата обращения: 01.08.2022).

China in the 16th Century. The Journals of Matthew Ricci. 1583–1610. Transl. from Latin by L. Gallagher. New York: Random House, 1953.

China Update. A Quarterly Newsletter. *Notuale Ricciane.* Autumn, 1984.

China in Transition, 1517–1911. Dan J. Li, transl. New York, 1969.

Chinese Documents I. *Pontificia Università Gregoriana. Archivio storico.* URL: https://www.unigre.it/archivioimg/Immagini_blog/Fondo_D'Elia_cinese_I.pdf (дата обращения 27.01.2020).

Ching J. *Confucianism and Christianity: Comparative Study.* Tokyo-NY, 1977.

Ching J. *Mysticism and kingship in China, The Heart of Chinese Wisdom*. Cambridge, 1997.

Ching J., Oxtoby W. (Eds.) *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment*. Rochester, Mass., 1992.

Chu-tsing Li. Freer *Sheep and Goat* and Chao Meng-fu's Horse Paintings. *Artibus Asiae* Vol. XXX. 1968. No. 4. Pp. 279–346.

Cipolla C. M. *Guns and Sails in the Early Phase of European Expansion, 1400–1700*. London: Collins, 1965. 192 p.

Clarke J. J. *Oriental Enlightenment. The Encounter between Asian and Western Thought*. London – New York, 1997.

Clunas C. *Art in China*. (Oxford History of Art). Oxford – New York. 1997.

Coemans A. *Commentarium in regulas SJ omnibus nostris comunes*. Rome, 1938.

Cohen P. *China and Christianity, the Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860–1870*. Cambridge, 1967.

Coleridge H. J. *The Life and Letters of St. Francis Xavier*. L., 1881.

Collani C. *Der Figuristen in der Chinamission*. Frankfurt am Main, 1981.

Collani C. von. P. Joachim Bouvet S.J.: sein Leben und sein Werk. Nettetal, 1985.

Collani C. von. Philippe Couplet's Missionary Attitude towards the Chinese in 'Confucius Sinarum Philosophus.' *Philippe Couplet, S.J. (1623–1693): The Man Who Brought China to Europe*. J. Heyndrickx (Ed.). Pp. 37–54. Nettetal, 1990.

Collani C. von. *Portrait of an Emperor: Joachim Bouvet's Picture of the Kangxi Emperor of 1697*. *Sino-Western Cultural Relation Journal*. 2002. No. XXIV. Pp. 24–37.

Collani C. von. Teologia e Cronologia Nella 'Sinicae Historiae Decas Prima.' *Martino Martini, Umanista e Scienziato Nella Cina Del Secolo XVII: Atti Del Simposio Internazionale Su Martino Martini e Gli Scambi Culturali Tra Cina e Occidente. Accademia Cinese Delle Scienze Sociali, Pechino 5–6–7 Aprile 1994*. Pp. 241–253. Trento, 1995.

Collectanea Franciscana. Assisi, 1934.

Color in Chinese culture. *Academic Accelerator*. URL: <https://academic-accelerator.com/encyclopedia/color-in-chinese-culture> (дата обращения 06.11.2023).

Conze E. Buddhist Philosophy and Its European Parallels. *Philosophy East and West*. 1963. No. 13:1, 2. Pp. 9–23.

Cook H. R. *Highlights of Christian Missions. A History and Survey*. Chicago, 1967.

Cook D. J., Rosemont H. The Pre-Established Harmony Between Leibniz and Chinese Thought. *Journal of the History Ideas*. 1981. No. 42:3. Pp. 253–267.

Cordier H. (H. Yule — transl., ed.) *Cathay and the Way Thither. Preliminary Essay on the Intercourse between China and the Western Nations Previous to the Discovery of the Cape Route*. Vol. 1. London, 1913–1916.

Cordier H. *Le Christianisme en Chine et en Asie Centrale sous les Mongols. T'oung Pao*. 1917.

Cordier H. *Les conquêtes de l'empereur de la Chine, Memoires concernant l'Asie Orientale*. Paris: Tome Premier, 1913. Pp. 1–18.

Cordier H. *Histoire generale de la Chine*. Paris, 1920.

Corradini P. Matteo Ricci: la vita e le opere. *Della entrata della Compagnia di Giesù e christianità nella Cina*, by Matteo Ricci, xxi–xxxviii. P. Corradini, M. Del Gatto (Eds). Macerata, 2000.

Corsi E. “Agreeable yet useful”: Notes on Jesuitical Visual Culture during the 17th Century. *Pacific Rim Report* 27. Apr. 2003. Pp. 9–16.

Corsi E. *La Fábrica de las Ilusiones: los jesuitas y la difusiyn de la perspectiva lineal en China (1698–1766)*. México, 2004.

Covell R. *Confucius, the Buddha and Christ. A History of the Gospel in Chinese Paperback*. Wipf & Stock Pub, 2004.

Coulton G. G. The Failure of the Friars. *Ten Medieval Studies*. Boston, 1959.

Court of Peking under the Ch'ing Dynasty. *Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunko*. 1960. No. 19. Pp. 79–121.

Criveller G. Giuseppe Castiglione and the Chinese Rites Controversy. *Giuseppe Castiglione Jesuit and Painter in the Celestial Empire*. A. Andreini, F. Vossilla (Eds.). Firenze 2015. Pp. 47–50.

Cronin V. *The Wise Man From the West*. London: Harvill Press, 1959; 2003.

Crummey D. Imperial Legitimacy and the Creation of Neo-Solomonic Ideology in 19th-Century Ethiopia. *Cahiers d'Etudes africaines*. 109. XXVII–I. 1998. Pp. 13–43.

Cummins J. S. *A Question of Rites. Friar Domingo Navarette and the Jesuits in China*. Cambridge, 1993.

Curtis E. B. A Plan of the Emperor's Glassworks. *Arts asiatiques*. 2001, Vol. 56. No. 1. Pp. 81–90.

Curtius E. R. *European Literature and the Latin Middle Ages*. London, 1953.

Davies P. *The Visual Language of the Anatolian Kilim. Antique kilims of Anatolia*. New York, 2001.

Davies W. W. China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment. *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment*. J. Ching, W. G. Oxtoby (Eds.). Pp. 1–26. Rochester, New York, 1992.

Dawson R. *The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilizations*. New York.: Oxford University Press, 1967. 235 p.

Dawson Ch. *The Kingdom of God and History*. Oxford, 1955.

Dawson C. *The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia in China in the 13–14th Centuries*. L., 1955.

D'Arelli F. Religiosi, mercanti e legati pontifici verso la Cina dei secoli VII–XIV. F. D'Arelli e P. Callieri (Eds). *A Oriente. Città, uomini e dei sulle Vie della Seta*. Milano, 2011. Pp. 70–73.

Dardess J. W. *Conquerors and Confucians: Aspects of Political Change in Late Yuan China*. New York and London: Columbia University Press, 1973.

De Civezza M. *Histoire universelle des missions franciscains*. Paris, 1898.

De Crespigny R. *A Biographical Dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23–220 AD)*. Leiden: Koninklijke Brill, 2007.

De La Mothe Le Vayer F. *De la vertu des payens*. Paris: Augustin Courbe, 1647. 364 p.

Dematté P. A Confucian Education for Europeans. *The Art Bulletin*. 2016. Vol. 98. No. 1. Pp. 43–71

Demel W. The ‘National’ Images of China in Different European Countries, ca. 1550–1800. *Actes du VIe colloque international de sinology*. 1995. Pp. 85–125.

D’Elia P. M. Further Notes on Matteo Ricci’s *De Amicitia*. *Monumenta Serica*. Vol. 15, No. 2, 1956. Pp. 356–377.

D’Elia P. (Ed.). *Matteo Ricci. Fonti Ricciane*. Vol. I–III. Roma, 1942–1949.

D’Elia P. M. (Ed.). Storia dell’introduzione del cristianesimo in Cina. *Fonti Ricciane: documenti concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l’Europa e la Cina (1579–1615)*. Vol. 1. Roma, 1942. P. 368–369.

D’Elia P. M. *The Catholic Missions in China: A Short Sketch of the History of the Catholic Church in China from the Earliest Records to Our Own Days*. Shanghai: The Commercial Press, 1934.

D’Elia P. M. Une trouvaille? Un Calice Catholique Chinois du XIV Siecle. *CCS (Collectanea Commissionis Synodalis)*. 1930. Pp. 715–723.

de Guignes Ch.-L.-J. *Voyage a Pékin, Manille et l’Ile de France*. Paris, l’Imprimerie Impériale (J. J. Marcel) for Treuttel and Würtz, 1808.

Dematté P. A Confucian Education for Europeans. *The Art Bulletin*. 2016. Vol. 98:1. Pp. 43–71.

Dehergne J. Les Chrétiens de Chine de la periode Ming. *Monumenta Serica*. 1957. No. 16.

Dehergne J. Les Origines du christianisme dans l’île de Hainan (XVIeme – XVIIe siecles). *Monumenta Serica*. 1940. No. 5. Pp. 329–348.

Dehergne J.. *Répertoire de Jésuites de Chine de 1552 à 1800*. Paris, 1973.

Devine W. *The Four Churches of Peking*. L., 1930.

Diffie B. W., Winius G. D. *Foundations of the Portuguese Empire, 1415–1580*. Minneapolis, 1977.

Dimler R. A Bibliographical Survey of Jesuit Emblem Authors in German-speaking Territories. *Archivum Historicum Societatis Iesu*. 1976. XLV. No. 89. Pp. 129–138.

Donald L. *The Survival of the Chinese Jews*. Leiden, 1972.

Dawson R. *The Chinese Chameleon. An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization*. Oxford, 1967.

Dowson R. (ed.) *The Legacy of China*. Oxford, 1964.

Drake F. S. Nestorian Monasteries of the T’ang Dynasty: And the Site of the Discovery of the Nestorian Tablet. *Monumenta Serica*. 1937. Vol. 2, No. 2. Pp. 293–340.

Dubrovskaya D. V. Alans: The Missing Link between the Orient and the Occident. *Languages and Cultures in the Caucasus. Papers from the International Conference "Corrent Advances in Caucasian Studies"*. Macerata, January 21–23, 2010. Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe. Vittorio S. Tomelieri, Manana Topadze, Anna Lukianowicz (Eds.). München–Berlin: Verlag Otto Sgner, 2011. Pp. 69–79.

Dubrovskaya D. V. Lang Shining's Paradigm, and the Castiglioneschi from the State Museum of Oriental Art. *Vostochnyi Kurier / Oriental Courier*. 2019a. No. 1–2. Pp. 150–159.

Dubrovskaya D. V. Orientalism and Occidentalism: Time and Place to Meet. *Vostok (Oriens)*. 2019b. No. 5. C. 77–82.

Dudink A. *The Inventories of the Jesuit Residence at Nanking Made up During the Persecution of 1616–1617: Shen Que, Nangong shudu, 1620*. Amsterdam., 1994.

Du Halde J.-B. *Description de la Chine*. 4 vols. Paris, 1735.

Du Halde J.-B. (Ed.). *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*. 34 vol. Paris, 1703–1776.

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. Vols I–IV, 1741.

Dunne G. H. *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in the Last Decades of the Ming Dynasty*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1962. 389 p.

Dupuy B. *L'expansion de l'Eglise de l'Orient en Chine. La christologie de la stèle de Si-ngan-fou (781)*. Istina. 1995. XL. No. 2. Pp. 205–209.

Easton R. *China Caravans*. Santa Barbara, 1982. Pp. 151–152.

Eco U. *Baudolino*. Milan, New York, 2000.

Eco U. *Serendipities: Language and Lunacy*. New York: Columbia University Press, 1998.

Edwards O. The Story Behind the Peacock Room's Princess. *Smithsonian*, 2011. URL: <https://web.archive.org/web/20120510082602/http://www.smithsonianmag.com/arts-culture/The-Story-Behind-the-Peacock-Rooms-Princess.html> (дата обращения 31.10.2023).

Edwardes M. *East-West Passage: The Travel of Ideas, Arts and Inventions between Asia and the Western World*. London: aplinger Pub Co, 1971. 200 p.

Eerdmans E. The International Court Style: William & Mary and Queen Anne: 1689–1714, The Call of the Orient. *Classic English Design and Antiques: Period Styles and Furniture; The Hyde Park Antiques Collection*. NY, 2006. Pp. 22–25.

Elliot H. M., Dowson J. *The History of India, as Told by Its Own Historians. The Muhammadan Period. Jāmi'u-t Tawārīkh, of Rashid-al-Din (Vol III.)*. London: Trübner & Co., 1871.

Elliott M. C. *Emperor Qianlong: Son of Heaven, Man of the World*. New York: Pearson Longman, 2009. 192 p.

Enkhbold E. The Role of the *Ortoq* in the Mongol Empire in Forming Business Partnerships. *Central Asian Survey*. 2019. 38 (4). Pp. 531–547.

Enoki Kazuo. The Nestorian Christianity in China in Mediaeval Times According to Recent Historical and Archaeological Researches. *Problemi Attuali de Scienza e di Cultura*. No. 62. *Atti del convegno internazionale sul tema: l'Oriente cristiano nella storia della civiltà*. Rome, 1964. Pp. 45–81.

Ernst C. *Multiple Echo: Explorations in Theology*. L., 1979.

Ethridge J. W. *The Syrian Churches, Their Early History, Liturgies and Literature*. L., 2010.

Étiemble R. *L'Europe chinoise*. 2 vols. Paris, 1989.

Exchanging Gazes: Between China and Europe 1669–1907. Ed. by M. Weiß, E.-M. Troelenberg, J. Brand. Berlin and Petersberg: Staatliche Museen zu Berlin and Michael Imhof Verlag, 2017.

Fairbank J. K. *The Missionary Enterprise in China and America*. Cambridge, 1974.

Fang Hao M. Notes on Matteo Ricci's *De Amicitia*. *Monumenta Serica*. 1949. Vol. 14. Pp. 574–583.

Faure B. *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of the Chan Tradition*. Princeton, NJ, 1993.

Ferguson J.C. Painters among Catholic Missionaries and Their Helpers in Peking. *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*. 1934. No. 65. Pp. 20–35.

Findlen P. (ed.). *Athanasius Kircher. The Last Man Who Knew Everything*. New York, London: Routledge, 2004. URL: <https://kirchernetwork.org/wp-content/uploads/2020/05/findlen-p-athanasius-kircher-the-last-man-who-knew-everything-2004.pdf> (дата обращения 14.07.2022).

Flew A. (Ed.). *Scholasticism. A Dictionary of Philosophy*. Gramercy, 1999.

Foley Toshikazu S. *Biblical Translation in Chinese and Greek: Verbal Aspect in Theory and Practice*. Leiden, 2009.

Fong Wen C. Imperial Patronage of the Arts Under the Ch'ing. *Possessing the Past: Treasures from National Palace Museum*. Ed. by W. C. Fong, J. C. Y. Watt. New York, 1996. Pp. 555–563.

[Foucher Simon]. *Lettre sur la morale de Confucius, philosophe de la Chine*. Paris, 1688.

Foucquet J.-F. *Essai préliminaire à l'intelligence des King*. MS BnF Fr. 12209. Fols. 14v–15r.

Francke H. Sino-Western contacts under the Mongol empire. *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*. 1966. No. VI. Pp. 54–65.

Franke H. Das 'himmlische Pfred' des Johann von Marignola. *Archiv für Kulturgeschichte*. 1968. Vol. 50. Pp. 33–40.

- Franke W. *China and the West*. Oxford, 1967.
- Franklin J. *The Science of Conjecture: Evidence and Probability Before Pascal*. Baltimore, 2001.
- Freer Gallery of Art; Arthur M. Sackler Gallery; Wayne State University's Library System. Visual History. London. 2014 *The Story of the Beautiful*. URL: <http://www.peacockroom.wayne.edu/history-london> (дата обращения 31.10.2023).
- Frei Gaspar da Cruz. *Tratado das Cousas da China*. Macao, 1996.
- Fu Lo-shu (Comp. & ed.). *A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations (1644–1820)*. 2 vols. Tucson, 1966.
- Fung R.W.M. *Households of God on China's Soil*. Geneva, 1982.
- Fung Yu-lan (tr. by D. Bodde). *A History of Chinese Philosophy*. Vol. 2. Princeton, 1953.
- Fung Mingchu. A letter from the Emperor Kangxi to the Pope. *Society of High Qing period and Yangzhou studies*. Taipei, 2011. Pp. 363–364.
- Gallagher L. J. (trans.). *The Journals of Mathew Ricci: 1583–1610*. NY, 1953.
- Galchas. *Encyclopaedia Britannica*. Ed. by H. Chisholm. Cambridge: Cambridge University Press, 1911. Vol. 11. P. 397.
- Ganss G. E. (ed.). *Ignatius of Loyola: The Spiritual Exercises and Selected Works*. New York, 1991.
- Garcia Vito T. Gomez. Aportacion del convent dominicano de Santa Catalina de Barcelona a la evangelizacion de America y el Extremo Oriente. *Historiadores Dominicos pro quinto Centenario de la evangelizacion de America. Los Dominicos u el Nuevo Mundo*. Actas del Congreso Internacional. Vol. 2. J. Barrado (Ed.). Salamanca, 1990. Pp. 917–935.
- Gare A. E. Understanding Oriental Cultures. *Philosophy East and West*. 1995. No. 45:3. Pp. 309–328.
- Gaspar da Cruz. *Tractado em que se cõtam muito por estêso as cousas da China, cõ suas particularidades, e assi do reyno dormuz, cõposto por el R. padre frey Gaspar da Cruz da ordẽ de sam Domingos*. Evora, 1569.
- Geanakoplos D. J. *Emperor Michael Palaeologus and the West*. Cambridge: Harvard University Press, 1959.
- Gaubil A. *Correspondance de Pékin, 1722–1759*. Ed. by R. Simon. Genève, 1970.
- Geng Sheng (耿昇). *Yesuishi shujianji zhongguo shujian* (耶稣会士书简集中国书简; Jesuit Letters from China) *Qing Historical Documents*. Beijing, 1985. Vol. 6. Pp. 132–145.
- Gernet J. *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 310 p.
- Gernet J. *Chine et Christianisme: action et réaction*. Paris, 1982.
- Guibert J. de. *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice*. St. Luis, 1972.
- Gibbon Ed. *A Vindication of Some Passages in the 'Decline and Fall'*. Dublin, 1779.
- Giles L. Notes on the Nestorian Monument at Sianfu. *Bulletin of the School of Oriental Studies*. London, 1917. No. 1. Pp. 93–96; 1918. No. 2. Pp. 16–29; 1920. No. 3. Pp. 39–49; 1921. No. 4. Pp. 15–26.

Gliozzi G. *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna: scritti 1966–1991*. A. Strumia (Ed.). Naples, 1993.

González J. M. *Historia de las misiones dominicanas de China*. 5 vols. Madrid, 1955–1967.

Godwin J. *Athanasius Kircher's Theatre of The World*. London: Thames & Hudson, 2009.

Godwin J. *Athanasius Kircher. A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge*. London: Thames & Hudson, 1979.

Gomes A. W. Deism. *The Encyclopedia of Christian Civilization*. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9780470670606.wbecc0408> (дата обращения: 08.09.2020).

González de Clavijo R. *Embassy to Tamerlane 1403–1406*. Transl. by G. Le Strange. Introd. by C. Stone. London: Hardinge Simpole, 2009.

González de Clavijo R. *La embajada a Tamorlán*. Ed. by F. L. Estrada. Madrid: Castalia, 1999.

Gonzalez de Mendoca J. *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China*. Roma, 1585.

Goodrich L. C.; Fang Zhaoying. *Dictionary of Ming Biography, 1368–1644*. Vol. 1. New York: Columbia University Press, 1976.

Gouraud J.-L. *Collection Grande ecurie de Versailles: Castiglione — jésuite italien et peintre chinois*. Paris, 2004.

Graffin R. Les Mongols et la Papauté. *Revue de L'Orient Chrétien*. 1922–1923. T. III (XXIII). Pp. 1–28.

Grafton A. (Ed.) *Rome Reborn: The Vatican library and Renaissance Culture*. Washington DC, 1993.

Grenz S. *The Named God and the Question of Being: A Trinitarian Theo-ontology*. Louisville, 2005.

Griffith S. H. *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons Written in Arabic by Theodore Abu Qurrah, Bishop of Harran (C. 755–C. 830 A.D.)*. Peeters, 1997.

Groot J. J. M. de. *The Religion of the Chinese*. New York, 1910.

Grousset R. *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*. Transl. by N. Walford. New Brunswick: Rutgers University Press, 1970.

Guducci M. Darren Waterston's Filthy Lucre Is Whistler's Peacock Room on Acid. *New York Times*. 15.05.2015.

Guibert J. de. *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice*. St. Luis, 1972.

Guiraud J. *Saint Dominic*. Duckworth, 1913. Pp. 65–66.

Guran E. *Kilim Catalogue No. 1*. Istanbul, 1998.

Gu Weimin (顾卫民). *A Handbook of Christianity in China (Zhongguo tianzhu jiao biannianshi 中國天主教 編年史)*. Shanghai, 2003.

Gu Weimin (顾卫民). *History of Relations between the Chinese Court and Rome. (Zhongguo yu luoma jiaoting guanxi shilue; 中国与罗马教廷关系史略)*. Beijing, 2000.

- Guy B. *The French Image of China before and after Voltaire*. Geneva: Institut et Musée Voltaire, 1963. 468 p.
- Hamilton C. D. *Western Civilization: Recent Interpretations*. New York, 1973. Vol. I.
- Haneda Tōru (羽田亨). *Haneda Hakushi shigaku ronbunshū* (羽田博士史學論文集). Vol. 2. Kyōto, 1958.
- Halbertsma Tjalling H. F. *Early Christian Remains of Inner Mongolia: Discovery, Reconstruction and Appropriation*. Leiden, 2015, 2015. Pp. 60–61.
- Halbfass W. *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany, New York, 1988. Pp. 171–172.
- Halsall P. Otto of Freising: The Legend of Prester John. *Internet Medieval Sourcebook*. URL: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/otto-prester.asp> (дата обращения: 28.03.2021).
- Hamilton B. *The Medieval Inquisition*. London, 1981.
- Hancock G. Sign and the Seal: *The Quest for the Lost Ark of the Covenant*. New York, London, Toronto, Sydney, 1992.
- Harmony in Blue and Gold: The Peacock Room. *Smithsonian. National Museum of Asian Art*. URL: https://www.si.edu/object/harmony-blue-and-gold-peacock-room%3Afsg_F1904.61 (дата обращения 31.10.2023).
- Hattaway P. *Xinjiang: Inside the Greatest Christian Revival in History*. Pasadena: William Carey Publ., 2022.
- Havret P. La stèle chrétienne de Si-ngan-fou. *Variétés sinologiques*. Changhai, 1833. Pp. 31–105.
- Hay M. *Failure in the Far East. (Why and How the Bridge Between the Western World and China First Began)*. L., 1956.
- Hazard P. *The European Mind, the Critical Years 1680–1715*. Cleveland, 1963.
- Hecker F.J. A Fifteenth-Century Chinese Diplomat in Herat. *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1993. 3rd Ser. Pp. 85–91.
- Hearn M. K. Reunification and Revival. Fong and Watt *et al.* *Possessing the Past: Treasures from the National Palace Museum, Taipei*. New York: The Metropolitan Museum of Art; Taipei: National Palace Museum, 1996.
- Henze D. *Enzyklopädie der Entdecker und Erforscher der Erde*. 5 Bde. Graz: ADEVA, 1975–2004. Bd. 3. Graz, 1999.
- Heyndricks J. (ed.). *Historiography of the Chinese Catholic Church: Nineteenth and Twentieth Centuries*. Louvain, 1994.
- Heyndrickx J. (ed.). *Philippe Couplet, S.J. (1623–1693): The Man Who Brought China to Europe*. Nettetal, 1990.
- Hibbert Ch. *The Dragon Wakes. China and the West. 1793–1911*. L., 1970.
- Hill J. E. *Through the Jade Gate to Rome: A Study of the Silk Routes during the Later Han Dynasty, 1st to 2nd Centuries CE*. Charleston, South Carolina: BookSurge, 2009. 714 p.
- Hirth F. *China and the Roman Orient*. Shanghai, 1939.

Hoffman D. L. Rusticiano da Pisa. N. Lacy (ed.). *The New Arthurian Encyclopedia*. New York: Garland, 1991. P. 392.

Hoffmann Y. *The Idea of Self East and West: A Comparison between Buddhist Philosophy of David Hume*. Calcutta: Firma KLM, 1980. 152 p.

Hogarty S. B. Frame Work: The Gold Scab: Eruption in Frilthy Lucre (The Creditor) by James McNeill Whistler. *De Young*. 2012. URL: <http://deyoung.famsf.org/blog/framework-gold-scab-eruption-frilthy-lucre-creditor-james-mcneill-whistler> (дата обращения 31.10.2022).

Holth S. The Encounter between Christianity and Chinese Buddhism during the Nestorian Period. *Ching Feng (CF)*. Vol. XI. 1968. No. 3. Pp. 26–27.

Honour H. *Chinoiserie: The Vision of Cathay*. New York, 1962.

Horn G. *Arca Noae, sive Historia Imperiorum et Regnorum a Conditio urbe ad nostra Tempora*. Leiden, 1666.

Horne Ch. F. (ed.). *The Sacred Books and Early Literature of the East*. Vol. XII. New York, 1917.

Hosne A. C. Friendship among Literati. Matteo Ricci SJ (1552–1610) in Late Ming China. *The Journal of Transcultural Studies*. URL: <https://heiup.uni-heidelberg.de/journals/index.php/transcultural/article/view/11362/8707>. (дата обращения: 24.01.2020).

Hourani A. *A History of the Arab Peoples*. 1991.

Hsia F. Athanasius Kircher's *China Illustrata* (1667): An Apologia Pro Vita Sua. P. Findlen (ed.). *Athanasius Kircher. The Last Man Who Knew Everything*. New York, London: Routledge, 2004. Pp. 383–405.

Hsia R. Po-Chia. *Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552–1610*. Oxford, 2010.

Huc M. *Christianity in China, Tartary, and Thibet*. L., 1858, NY, 1897.

Hudson G.F. *Europe and China: A Survey of Their Relations from the Earliest Times to 1800*. L., 1931, Boston, 1961.

Huerga A. *Escolastica. Diccionario de historia ecclesiastica de Espana*. Vol. I. Madrid, 1972.

Huerga Á. *Los dominicos en Andalucía*. [s.n.], 1992.

Hughes E. R., Hughes K. *Religion in China*. London, 1950.

Hume D. *Essays Moral, Political, and Literary*. Vol. 1. London: Longmans, Green, New York, Bombay, 1898. 144p.

Humphrey P. Judaism in China. *South China Morning Post*. 27.06.82.

Hugo V. Lettre au capitaine Butler. *Le Monde diplomatique*. 1861. URL: <https://www.monde-diplomatique.fr/2004/10/HUGO/11563> (дата обращения 21.10.2023).

Hung Ho-Fung. Orientalist Knowledge and Social Theories: China and the European Conceptions of East-West Differences from 1600 to 1900. *Sociological Theory*. 2003. No. 3. Pp. 254–280.

Ignatius of Loyola. *The Autobiography of St. Ignatius*. Ed. by John C. Olin. New York, 1974.

I Nuovi e piu Accerati Dati Cronologici del Beato Odorico. *VI Centario del B. Odorico da Pordenone*. 1930. No. 3. Pp. 41–43.

Intorcetta P. *Sinarum Scientia Politico-Moralis*. Goa, 1669.

Intorcetta P., Da Costa I. *Sapientia sinica*. Kiên Cham [Jianchang], 1662.

Intorcetta P., Herdtrich Ch. W., Rougemont F. de, Couplet Ph. *Confucius sinarum philosophus sive scientia sinensis latine exposita*. Paris, 1687.

Ishida Mikinosuke. A Biographical Study of Giuseppe Castiglione (Lang Shih-ning), a Jesuit Painter in the Court of Peking under the Ch'ing Dynasty. *Memoirs of the Research Department of the Tōyō Bunko*. 1960. No. 19. Pp. 79–121.

Jackson P. Marco Polo and His “Travels”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1998. No. 61(1). Pp. 82–101.

Jacobsen S. G. Chinese Influences or Images? Fluctuating Histories of How Enlightenment Europe Read China. *Journal of World History*. 2013. Vol. 24. No. 3. Pp. 623–660.

Jacobson N. P. Oriental Influence in the Philosophy of David Hume. *Philosophy East and West*. 1969. No. 19:1. Pp. 17–37.

Jackson P. Marco Polo and His ‘Travels’. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1998. Vol. 61. Iss. 1. Pp. 82–101.

Jackson P. Review: Prester John “redivivus”: A Review Article. Review of: *Prester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes* by Charles F. Beckingham, Bernard Hamilton. *Journal of the Royal Asiatic Society*. Third Series. Vol. 7. No. 3 (Nov., 1997). Pp. 425–432.

Jean-Denis Attiret (1702–1768). *La BnF.fr*. URL: https://data.bnf.fr/fr/atelier/14506518/jean-denis_attiret/?vid=rss (дата обращения 12.10.2020).

Jenkins R. C. *The Jesuits in China and the Legation of Cardinal de Tournon. An Examination of Conflicting Evidence and an Attempt at an Impartial Judgment*. L., 1894.

Jensen L. M. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*. Durham, 1997.

Jessett Th. E. Origin of the Term “Black Robe”. *Oregon Historical Quarterly*. Vol. 69. No. 1 (Mar., 1968). Pp. 50–56.

Jesuits in China: Celebrating Four Hundred Years of Friendship. *Supplement to National Jesuit News*. May 1983.

Joseph de Prémare, 1666–1736, S.J.: *Chinese Philology and Figurism*. Aarhus, 1991.

Josson H. and Willaert L. (eds.). *Correspondance de Ferdinand Verbiest de la Compagnie de Jesus*. Brussels, 1939.

Jorio F. *Beato Giovanni da Monte Corvino dell'Ordine dei frati minori: Primo missionario in Cina e primo arcivescovo di Pekino*. Montecorvino Rovella, 1932.

Kahn H. L. *Monarchy in the Emperor's Eyes: Image and Reality in the Ch'ien-lung Reign*. Cambridge, MA., Harvard University Press Publ., 1971; London, Oxford University Press Publ., 1971. 314 p.

Kangxi. *The Sacred Edict*. (*Shengyu guangxun* 聖諭廣訓). 1921. Trans. by F. W. Baller. Reprint. Orono, ME, 1979.

Ken Joseph Jr. *Asia: The Region of the Cross*. Tokyo, 2001.

Kenny A. *Aquinas*. L., 1981.

Kircher Athanasius. *China Illustrata: With Sacred and Secular Monuments, Various Spectacles of Nature and Art and Other Memorabilia*. Trans. Dr. Ch. D. Van Tuyl. 1667, Amsterdam. Reprint, Bloomington, 1987.

Knobler A. *Mythology and Diplomacy in the Age of Exploration*. Ser. European Expansion and Indigenous Response. Vol. 23. Pp. 5–8. Leiden, 2017.

Knowles D. D. *From Pachomius to Ignatius*. Oxford, 1966.

Knowles D. D. Portrait of St. Dominic. *New Blackfriars*. 1958. No. 39. Pp. 151–153.

Knowles D. D., Brooke C. N. L., Vera C. M. (Eds.). *The Heads of Religious Houses: England and Wales*. Vol. I. 940–1216. London, 2001.

Kors A. Ch. *Atheism in France, 1650–1729*. Vol. I: *The Orthodox Sources of Disbelief*. Princeton, 1990.

Krahl J. *China Missions in Crisis: Bishop Laimbeckhoven and His Times, 1738–1787*. Rome, 1964.

Kristeller P. O. The Contribution of the Religious Orders to Renaissance Thought and Learning. *American Benedictine Review*. 1970. No. 21. Pp. 1–55.

Kunstmann F. et al (eds.). *Die Missionen in Indien und China im Vierzehnten Jahrhundert: Der Reisebericht des Johannes Marignola. Historisch-Politische Blätter für das 1856 Katholische Deutschland*. Vol. XXXVIII. Munich: Literarisch-Artistische Anstalt in Commission, 1856. Pp. 701–719.

Laamann L. P. *Christian Heretics in Late Imperial China, Christian inculturation and state control, 1720–1850*. New York, 2007.

La Cité Interdite, vie publique et privée des empereurs de Chine (1644–1911). Paris, 1996. № 22.

Lach D.F. *Asia in the Eyes of Europe. Sixteenth Through Eighteenth Centuries*. Chicago: The University of Chicago Library, 1991.

Lach D. F., Van Kley E. J. *Asia in the Making of Europe: A Century of Advance*. Chicago. 4 vols. 1965–1993.

Lach D. F. *Asia in the Making of Europe: A Century of Wonder*. 2 vols. Chicago, 1970.

Lach D. F. *Asia in the Making of Europe. The Century of Discovery*. 2 vols. Chicago, 1965.

Lach D. F. *Asia in the Making of Europe*. Vol. 2. Bk. 2. Chicago: University of Chicago Press, 1977. 392 p.

Lach D. F. The Sinophilism of Christian Wolff. *Journal of the History of Ideas*. 1953. No. 14: 4. Pp. 561–574.

Lafitau J.-F. *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris, 1724.

Landstrom B. *Columbus: The Story of Don Cristóbal Colón, Admiral of the Ocean*. New York: Macmillan, 1967.

Lang S., Pevsner N. Sir William Temple and Sharawaggi. *The Architectural Review*. 1948. No. 106. Pp. 391–392.

Lang Shining hua ji. The Selected Painting of Lang Shih-ning (Josephus Castiglione). 2 vols. Hong Kong, The Arts and Literature Press, 1971. 58+71 p. (in Chinese).

Lang Shining xiaozhuan (Краткая биография Лан Шинина). *Gugong bowwuyan yuankan*. 1988. No. 2. Pp. 91–95.

Latourette K. S. *A History of the Expansion of Christianity*. NY, 1945.

Latourette K. S. *A History of Christianity*. NY, 1953.

Latourette K. S. *A History of Christian Missions in China*. NY, L., 1929.

Lea H. Ch. *The Inquisition of the Middle Ages*. Delmara Publications, 2013.

Le Bachalet: *Auctarium Bellarmianum*. Paris, 1913.

Le Comte L. *Nouveaux memoires sur l'etat present de la Chine*. 2 vols. Paris, 1696.

Le Goff J. *Saint Louis*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009.

Leibniz G. W. *Writings on China*. Introduction and Translation by D. J. Cook and H. Rosemont (eds). La Salle, Ill.: Open Court, 1994. 157 p.

Leites E. Confucianism in Eighteenth-Century England: Natural Morality and Social Reform. *Philosophy East and West*. 1968. Pp. 143–159.

Lee Th. H. C. (ed.). *China and Europe: Images and Influences in the 16th to 18th Centuries*. Hong Kong, 1991.

Le Gobien C. (trans.) *Edifying and Curious Letters of Some Missioners of the Society of Jesus, from Foreign Missions*. London, 1707.

Lennon T. M. *Reading Bayle*. Toronto: University of Toronto Press, 1999. 202 p.

Les Missions Catholiques Francaises au XIX siecle. Paris. [6.r.].

Ledochowski M. *Selected Writings [Ad usum nostrorum pricatum tantum]*. Chicago, 1945.

Lee H. The Ruins of Yuanmingyuan. *Modern China*. 2009. No. 35(2). Pp. 155–190.

Lee P. K. H. Naming the Divine: The Christian – Chinese Cross-Cultural Experience. *Ching Feng*. 1996. Vol. 39. No. 2.

Lee Thomas H. C. (ed.). *China and Europe: Images and Influence in the Sixteenth to the Eighteenth Centuries*. HK, 1991.

Lee Shiu Keung. Nestorianism in China. *Ching Feng*. 1973. Vol. XVI. No. 3–4.

Lee Shiu Keung. *The Cross and the Lotus. Christian Study Center on Chinese Religion and Culture*. HK, 1971.

Leg H. C. *The History of the Inquisition in Spain*. Vol. III. NY, 1906–1907.

Legge J. *The Nestorian Monument of Hsi-an Fu in Shen-Hsi* (1888). Kessinger Publishing, 2010.

Leibniz G. W. *Writings on China*. Intr. and tr. by D. J. Cook and H. Rosemont (eds). Open Court, 1994.

Leite E. Confucianism in Eighteenth-Century England: Natural Morality and Social Reform. *Philosophy East and West*. 1968. No. 2. Pp. 143–160.

Lemoine R. *Le Monde dès l'Edit de l'Empereur de la China*. Paris, 1698.

Lemmens L. *Geschichte der Franziskanermissionen*. Münster in Westfalen, 1929.

Lennon T. M. *Reading Bayle*. Toronto, 1999.

Lettere dell'India Orientale. Venezia, 1580.

Lettre inédite du P. Prémare sur le monothéisme des Chinois. Paris, 1861.

Levenson J. R. (Ed). *European Expansion and the Counter-Example of Asia*. New York: Prentice Hall, 1967. 141 p.

Levitin D. *Ancient Wisdom in the Age of the New Science: Histories of Philosophy in England, c. 1640–1700*. Cambridge, 2015.

Lewis B. *Islam and the West*. Oxford: Oxford University Press, 1993. 240 p.

Lin Hua (林华), ed. *Lishi yihen Li Madou ji Mingqing Xifang chuanjiaoshi mudi* (历史遗痕 利玛窦及明清西方传教士幕地; *Historical Traces: Matteo Ricci and the Ming-Qing Missionaries Cemetery*). Beijing, 1994.

Liščák V. Early Chinese Christianity in the Tang Empire: On the Crossroads of Two Cultures. *Art, Architecture and Religion Along the Silk Roads*. Brepols, 2008. Pp. 103–125.

Liščák V. Franciscan Missions to China and the Czech Crown Lands (from the 16th to the 18th Century). *Archiv orientální*. 2014. No. 82.

Liščák V. *Nestorianism (jingjiao 景教) in the Tang Dynasty*. URL: https://www.academia.edu/15865225/Nestorianism_jingjiao_景教_in_the_Tang_Dynasty (дата обращения: 28.09.2020).

Li L. M. The Garden of Perfect Brightness – 1: The Yuanmingyuan as Imperial Paradise (1700–1860). *MIT Visualizing Cultures*. 2012. URL: https://visualizingcultures.mit.edu/garden_perfect_brightness/ymy1_essay03.html (дата обращения 27.09.2022).

Li Tang. Rediscovering the Ongut King George: Remarks on a Newly Excavated Archaeological Site. *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies in East Syriac Christianity in China and Central Asia*. Li Tang, D. W. Winkler (Eds). Wien: Lit Verlag, 2013. Pp. 255–266.

Li Tang. The Ongut Nestorian King George in Medieval Chinese, Latin and Syriac Sources. *Syrische Studien. Beiträge zum 8. Deutschen Syrologen-Symposium in Salzburg, 2014*. Münster, 2016. Pp. 227–243.

Li Tang, Winkler D. W. (Eds.). *Winds of Jingjiao. Studies of Syriac Christianity in China and Central Asia*. Vol. 9. Zurich, 2016.

Liu L. He. *The Clash of Empires: the Invention of China in Modern World Making*. Cambridge, 2004.

Liu Lu (刘 璐). *From Ferdinand Verbiest to Matteo Ripa: Evolution of Western-style Engravings at the Kangxi Court (r. 1662–1722)* (从南怀仁到马国贤:康熙宫廷西洋版画之演变). 2013. URL: <https://www.dpm.org.cn/Uploads/File/2020/02/16/u5e490cb91670f.pdf> (дата обращения 02.10.2021).

Liu M.-W. The Harmonious Universe of Fa-tsang and Leibniz: A Comparative Study. *Philosophy East and West*. 1982. No. 32:1. Pp. 61–76.

Liu Nai'yi. *Lang Shining xushi nainpu* (Yearly Biography of Lang Shining). Shanghai, Zikawei Publ., 1944. 50 p. (in Chinese).

- Liu Renben (ed.). *Yuting ji (Siku quanshu)*. Taipei: Shangwu Yinshuguan, 1975.
- Lo Yuet Keung. My Second Self: Matteo Ricci's Friendship in China. *Monumenta Serica*. Vol. 54. 2006. Pp. 221–241.
- Loch H. *Personal Narrative of Occurrences during Lord Elgin's Second Embassy to China, 1860–1869*. London: J. Murray, 1869.
- Loehr G. R. *Giuseppe Castiglione (1688–1766): Pittore di Corte di Ch'ien-Lung, imperatore della Cina*. Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente Publ., 1940. 123 p.
- Loehr G. R. The Sinicization of Missionary Artists and Their Works at the Manchu Court During the Eighteenth Century. *Cahiers D'histoire mondiale*. Neuchatel, etc. 1963. No. 8.
- Loofs F. *Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine*. Cambridge, 1914.
- Lord Macaulay. *History of England*. V. II. Leipzig, 1849.
- Lovejoy A. O. *Essays in the History of Ideas*. Baltimore, 1948.
- Loyola I. *Spiritual Exercises*. L., 2012.
- Luisetto F. *Arméniens et autres Chrétiens d'Orient sous la domination mongole*. Paris, 2007.
- Lundbaek K. Joseph de Prémare and the Name of God in China. Ed. D. E. Mungello. *The Rites Controversy: Its History and Meaning*. Nettetal, 1994. Pp. 129–145.
- Lundbaek K. The Image of Neo-Confucianism in 'Confucius Sinarum Philosophus.' *Journal of the History of Ideas*. 44. 1983. No. 1. Pp. 19–30.
- Lundbaek K. The First Translation from a Confucian Classic in Europe. *China Mission Studies (1550–1800)*. 1979. *Bulletin* I. Pp. 1–11.
- Lettre de Victor Hugo sur le Palais d'Ete (Yuanmingyuan). 1861. *Chine Informations*. URL: <http://chine.in/mandarin/vocabulaire/index.php?id=1618> (дата обращения 21.10.2023).
- Macartney G. (Earl). *An Embassy to China: Being the Journal Kept by Lord Macartney during His Embassy to the Emperor Ch'ien-lung, 1793–1794*. Longmans, 1962.
- MacKerras C. *Western Images of China*. Hong Kong, 1989; Oxford: Oxford University Press 2000. 220 p.
- Machiavelli N. *Discourses on Livy*. Tr. by H. C. Mansfield, N. Tarcov. Chicago, 2009.
- Madden Th. F. *Enrico Dandolo and the Rise of Venice*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.
- Malatesta E. J. The Society of Jesus and China. A Historical-Theological Essay. *Discovery: Jesuit International Ministries*. 1997. No. 7. St. Lois, 1997. Pp. 1–90.
- Malatesta E. J. The Tragedy of Michael Boym. *Actes du VIe Colloque international de sinologie, Chantilly*, 1989. Taipei – Paris – HK, 1990. Pp. 353–370.
- Malatesta E. J. ed. *The True Meaning of the Lord of Heaven*. Taipei, 1985.

Malcolm N. Private and Public Knowledge: Kircher, Esotericism, and the Republic of Letters. *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*. New York, 2004. Pp. 297–311.

Malebranche N. *Dialogue between a Christian Philosopher and a Chinese Philosopher on the Existence and Nature of God*. Transl. by D. A. Iorio. Lanham, 1980. 150 p.

Malek R. Christianity. *Brill's Encyclopedia of China*. Daniel Leese (Ed.). Pp. 135–140. Leiden, 2009.

Malone C. B. *History of the Peking Summer Palaces Under the Ch'ing Dynasty*. New York: Paragon Book, 1966.

Mandonnet P.-F.-F. Order of Preachers. Herbermann Ch. (Ed.). *Catholic Encyclopedia*. New York, 1911.

Mantienne F. *Monseigneur Pigneau de Béhaine*. Paris, 1999.

Marco Polo. *Il Milione*. L. F. Benedetto (Ed.). Firenze: L. S. Olschki, 1928. 283 p.

Marco Polo. *Il Milione*. Firenze: Istituto Geografico DeAgostini, 1965.

Marinescu J. M. N. *Defending Christianity in China: The Jesuit Defense of Christianity in the "Lettres Edifiantes Et Curieuses" & "Ruijiaolu" in Relation to the Yongzheng Proscription of 1724*. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/5164679.pdf> (дата обращения: 29.08.2020).

Marinna J. de. *Biblioteca de autores espanoles*. Vol. I. Madrid, 1848. XXXI.

Marini G. F. *Della Missione de padri della comp. di Giesu nella provincia di Giappone e particolarmente di quella di Tunchino*. 4 Vols. Roma: Tinassi, 1663.

Margiotti F. "L'atteggiamento dei francescani spagnoli nella questione dei riti cinesi." *Archivo Ibero-Americano* XXXVIII. 1978. Pp. 125–180.

Marshall P. J., Williams G. *The Great Map of Mankind: British Perceptions of the World in the Age of Enlightenment*. London, 1982.

Martin A. L. *The Jesuit Mind, The Mentality of an Elite in Early Modern France*. Ithaca, 1988.

Martina Tarcisio (1887–1961). Stimmato, vescovo missionario. *Dizionario biografico dei friulani*. URL: <http://www.dizionariobiograficodeifriulani.it/martina-tarcisio/> (дата обращения 22.11.2020).

Martini Martino. *L'Orient dans la littérature française au xvii et xviii siècles*. Geneva, 1970.

Martini M. *Sinicae historiae decas prima*. Munich, 1658.

Martino Martini. *Catholic Encyclopedia*. URL: [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Martino_Martini](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Martino_Martini) (дата обращения: 27.01.2020).

Mateos F. *Suppression and Restoration of the Society of Jesus in China*. URL: http://www.ricci.ac.org/doc/monographs/1/suppression_and_restoration_of_the_society_of_jesus_in_china.pdf (дата обращения: 17.11.2020).

Mason A. DeWitt. *Outlines of Missionary History*. NY, 1912.

Maverick L. A. *China, A Model for Europe*. San Antonio, 1946.

Matrodo H. *Notes sur le Bienheureux Odoric de Pordenone (1265–1331), extrait des «Etudes Franciscaines»*. Paris: Société et Librairie Saint-François d'Assise, 1920.

Matteo Ricci in China. *Inculturation through Friendship and Faith*. C. Shelke, M. Demichele (Eds). Roma, 2010.

Matteo Ricci Lettere (1580–1609) (ed. F. Arelli). Macerata, 2001.

Matteo Ricci: Letters from China: A Revised English Translation with Commentary. (Tr. by B. Gottschal). Beijing, 2019.

Meda J. I «*Monumenta Italiae Paedagogica*» e la costruzione del canone pedagogico nazionale (1886–1956). Milano, 2019.

Medhurst W. H. (trans.). “The Shoo King” or Historical Classic. Shanghai, 1846.

Melis G. ed. Martini Martini, geographo, cartografo, storico, teologo. Trent, 1983.

Mendoza Juan Gonzales de. *The History of the Great and Mighty Kingdom of China*. (Trans. by R. Parke; ed. by Sir George Staunton). L., 1853.

Menegon Eu. Jesuits, Franciscans, and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637–1638. *Monumenta Serica*. Monograph Series XLII. *Scholars from the West. Giulio Aleni, S. J. (1582–1649) and the Dialogue between Christianity and China*. T. Lipiello, R. Malek (Eds.). Die Deutsche Bibliothek, 1997. Pp. 220–262.

Menegon Eu. *Yongzheng's Conundrum. The Emperor on Christianity, Religions, and Heterodoxy*. URL: https://www.academia.edu/33042809/Yongzheng_s_Conundrum_The_Emperor_on_Christianity_Religions_and_Heterodoxy_2017 (дата обращения: 29.08.2020).

Mensaert G. Sinæ II. Tempore hodierno (1579–1957). *Historia Missionum Ordinis Fratrum Minorum*. Vol. I. *Asia Centro-orientalis et Oceania*. Roma, 1967.

Merrill L. *The Peacock Room: A Cultural Biography*. Washington: Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution; New Haven & London: Yale University Press, 1998. 408 p.

Meynard Th. Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. 2012. Vol. 75. No. 2. Pp. 420–422.

Meynard Th. Introduction. *Confucius Sinarum Philosophus (1687): The First Translation of the Confucian Classics*. Pp. 1–78. Rome, 2011.

Meynard Th. *The Jesuit Reading of Confucius: The First Complete Translation of the Lunyu (1687) Published in the West*. Leiden, 2015.

Michael B. (Ed. by R. E. Graves) *Dictionary of Painters and Engravers, Biographical and Critical* (Volume I: A–K). London, 1886.

Michaud Ya. *Ibn Taymiyya. Textes Spirituels I–XVI*. Chap. XI. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Michaud Ya. Chap. XI. Mongols et Mamlûks: L'état de monde musulman vers 709/1310. *Textes Spirituels d'Ibn Taymiyya. Le Musulman*. Paris: Association des étudiants Islamiques de France, 1994. Pp. 26–31.

Miller D. R. The Translator's Epilogue. A Brief Historical and Theological Introduction to the Church of Persia to the End of the Seventh Century. *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*. Brookline, MA, 1985. Pp. 481–541.

Millward J. A. *Eurasian Crossroads: A History of Xinjiang*. New York: Columbia University Press, 2007.

Minamiki G. *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press, A Campion Book, 1985. 353 p.

Missions in China Aim of Dominicans, Who Ordained First Chinese Priest. April 21, 1996. *UCA News*. URL: https://www.ucanews.com/story-archive/?post_name=/1996/04/22/mission-in-china-aim-of-dominicans-who-ordained-first-chinese-priest&post_id=7387# (дата обращения: 17.10.2020).

Molina L. de. *De liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, praedestinatione et reprobatione concordia*. 4 vols. Lisbona, 1588. 2nd ed. Antwerp, 1595.

Molina M. J. True Lies: Athanasius Kircher's *China illustrata* and the Life Story of a Mexican Mystic. P. Findlen (ed.). *Athanasius Kircher. The Last Man Who Knew Everything*. New York, London: Routledge, 2004. Pp. 365–383.

Montaigne M. E. de. *Essays*. J. M. Cohen (ed). London: Penguin Books; Later Printing edition, 1958. 406 p.

Montesquieu Charles Louis de Secondat, baron de la Brède et de. *Œuvres complètes*. New York, 1964.

Montgomery S., Cammack M. The Mausoleum of China's First Emperor Partners with the BBC and National Geographic Channel to Reveal Groundbreaking Evidence That China Was in Contact with the West During the Reign of the First Emperor. 12.10.2016. *Business Wire*. URL: <https://www.businesswire.com/news/home/20161011006769/en/Mausoleum-China's-Emperor-Partners-BBC-National-Geographic> (дата обращения 12.07.2019).

Monumenta Historica Societas Jesu. *Monumenta Xaveriana*. Madrid, 1899–1900.

Mori G. *I geroglifici e la croce: Athanasius Kircher tra Egitto e Roma*. Pisa, 2016.

Mori G. Natural Theology and Ancient Theology in the Jesuit China Mission. *Academia.edu*. URL: https://www.academia.edu/37948679/Natural_Theology_and_Ancient_Theology_in_the_Jesuit_China_Mission_POSTPRINT?email_work_card=view-paper (дата обращения 12.11.2020).

Moribe Yutaka (森部豊). An Introduction to the Luoyang Nestorian Stone Pillar and Their Value as Historical Resources (中國洛陽新出景教經幢の紹介と史料的價值). *Higashi-Ajia bunka kōshō kenkyū* (東アジア文化交渉研究). 2012. No. 5. Pp. 351–357.

Morrow K. T. *Negotiating Belonging: The Church of the East's Contested Identity in Tang China*. URL: <https://utd-ir.tdl.org/bitstream/handle/10735.1/6946/ETD-5608-017-MORROW-260204.19.pdf> (дата обращения: 20.09.2020).

Moule A. C. *Christians in China before the Year 1550*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1930. Repr.: Minneapolis, 2011.

Moule A. C. *Nestorians in China: Some Corrections & Additions*. Beijing: China Society, 1940. 43 p.

Moriyasu T. The Discovery of Manichaean Paintings in Japan and Their Historical Background. In *Search of Truth. Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism: Studies for Johannes Van Oort at Sixty*. J. van Oort and J. A. van den Berg (Eds.). Pp. 339–360. Leiden, 2011.

Mortier D. A. *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs* II. Paris, 1905.

Mullett M. A. The Council of Trent and the Catholic Reformation. *The Catholic Reformation*. London, 1999. Pp. 29–68.

Mungello D. E. A Journey to the East that Never Leaves Rome. Review of Brockey (2007) and Han Qi (韓琦), 熙朝崇正; 熙朝定案; 外三種 (The Veneration of Orthodoxy of our Glorious [Ming] Dynasty; Judgements of Our Glorious [Qing] Dynasty; and Three Other Works). *Sino-Western Cultural Relations Journal*. 2007. No. 27. Pp. 38–44.

Mungello D. E. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989. 408 p.

Mungello D. E. *Leibniz and Confucianism: The Search of Accord*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1977. 212 p.

Mungello D. E. (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Nettetal, 1994.

Mungello D. E. *The Forgotten Christians of Hangzhou*. Honolulu, 1994.

Mungello D. E. *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800* (Critical Issues in World and International History). New York, Toronto, Plymouth, UK, 2009.

Mungello D. E. The Reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity in the Writings of Joseph de Prémare, S.J. *Philosophy East and West* 26. 1976. No. 4. Pp. 389–410.

Mungello D. E. The Return of the Jesuits to China in 1841 and the Chinese Christian Backlash. *Sino-Western Cultural Relations Journal*. 2005. No. 27. Pp. 9–50.

Mungello D. E. The Seventeenth-Century Jesuit Translation Project of the Confucian Four Books. *East Meets West: The Jesuits in China, 1582–1773*. Ch. E. Ronan, Bonnie B. C. Oh (Eds.). Chicago, 1988. Pp. 252–272.

Mungello D. E. *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650–1785*. London, 2001.

Mungello D. E. Unearthing the Manuscripts of Bouvet's 'Gujin' after Nearly Three Centuries. *China Mission Studies (1500–1800)*. 1988. No. 10. Pp. 34–61.

Mungello D. E. Xujiahui (徐家匯) Zikawi Library in Shanghai Reopened," in *Sino-Western Cultural Relations Journal* 25. 2003. Pp. 15–25.

Musillo M. *The Shining Inheritance: Italian Painters at the Qing Court, 1699–1812*. Los Angeles, Getty Publ., 2016. 184 p.

Moorhouse G. *The Missionaries*. London, 1973.

Mori G. *I geroglifici e la croce: Athanasius Kircher tra Egitto e Roma*. Pisa, 2016.

Murray C. Sharawadgi Resolved. *Garden History*. 1998. No. 26 (2).

Nadal J., Ripa J. T. (Eds.). *Biblia Natalis: la biblia de Jerónimo Nadal* S. J. Bilbao: Ediciones Deusto, 2008. 308 p.

Nadal J., Iparraguirre I. P., Munguía S. S., Ripa J. T., Wierix J., et al. *Biblia Natalis: la biblia de Jerónimo Nadal S.J.* Bilbao, 2008.

Naquin S. Giuseppe Castiglione / Lang Shining. A Review Essay. *T'oung Pao*. 2009. No. 95. Pp. 393–412.

Natali H. *Adnotationes et meditationes in evangelia quae in sacrosancto missae sacrificio toto anno leguntur*. Anthwerp, 1593, 1594.

Natalis A. *Apologia de'padri domenicani missionarii della China, o pvro risposta al libro del P. Le Tellier ... intitolato "difesa de nuovi Cristiani"*. Heredi di Cornelio d'Egmond, 1699.

Needham J. *Science and Civilization in China*. Cambridge, 1971.

Needham J. *Science and Civilization in China*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1954. 352 p.

Needham J. *Science and Civilisation in China*. 4 vols. Cambridge, 1954–1962.

Needham J. *The Grand Titration: Science and Society in East and West*. Crow's Nest: Allen & Unwin, 1969.

Neill S. *A History of Christian Missions*. Harmondsworth, 1964.

Neill S. *Colonialism and Christian Missions*. NY, 1966.

Nicolini-Zani M. The Tang Christian Pillar from Luoyang and Its Jingjiao Inscription. A Preliminary Study. *Monumenta Serica*. 2009. Vol. 57. Pp. 99–140.

Ning Ding, ten-Doesschate Chu P. (Eds.) *Qing Encounters: Artistic Exchanges between China and the West (Issues & Debates)*. Los Angeles. 2015.

Newton A. P., Hunt E. D. *Travel and Travellers of the Middle Ages*. Thames, 1996.

Nobili R. de. *Preaching Wisdom to the Wise: Three Treatises*. (Series I—Jesuit Primary Sources, in English Translations). Boston: St. Louis: The Institute for Jesuit Sources, 2000. 345 p.

Notuale Ricciane. *China Update. A Quarterly Newsletter*. Autumn, 1984.

Noonan J. T. *A Church That Can and Cannot Change*. Notre Dame (IN), 2005.

O'Connell G. The Vatican is ready to renew its deal with China. Privately, officials admit they're walking a tightrope. *America Magazine*. URL: <https://www.americamagazine.org/faith/2020/09/15/vatican-renew-china-deal-pope-francis> (дата обращения: 15.10.2020).

O'Malley J. W. *The First Jesuits*. Cambridge, 1993.

[On cap-stone]: 大秦景教流行中國碑 *Stele (commemorating) the diffusion of the 'Luminous' Religion in the Middle Kingdom*. URL: <http://uai-iaa.org/content/files/85327507279917147.pdf>. P. 5 (дата обращения: 01.11.2020).

Older C. D. *American Artists' Frames: Paintings, Environments, and Viewers, 1860–1920*. Santa Barbara: University of California, 2007.

Ollé M. The Jesuit Portrayals of China between 1583–1590. *Bulletin of Portuguese – Japanese Studies*. 2018. Vol. 16. Pp. 45–57.

Openresearch Repository. URL: <https://openresearch-repository.anu.edu.au/bitstream/1885/115104/2/b14116716.pdf> (дата обращения: 28.03.2021).

Oppé A. P. *Alexander and John Robert Cozens*. Cambridge, Mass., 1954. Pp. 165–187.

Ordo Praedicatorum. URL: <http://www.op.org/> (дата обращения: 17.10.2020).

Osborne H. *Oxford Companion to Art*. Oxford, 1970.

Osservatore Romano. 1932. No. 163, 268, 286; 1933. No. 72.

O'Toole G. B. John of Montecorvino, First Archbishop of Peking. *Bulletin of the Catholic University of Peking*. 1929. No. 6. Pp. 36–37.

Salvadore M. The Ethiopian Age of Exploration: Prester John's Discovery of Europe, 1306–1458. *Researchgate*. URL: https://www.researchgate.net/publication/254951184_The_Ethiopian_Age_of_Exploration_Prester_John%27s_Discovery_of_Europe_1306-1458 (дата обращения: 28.03.2021).

Padberg J. *Secret, Perilous Project. A Woman Jesuit*. URL: <https://www.xavier.edu/jesuitresource/jesuit-a-z/documents/AWomanJesuit.pdf> (дата обращения: 02.11.2020).

Pakenham-Walsh W. S. *Nestorius and the Nestorian mission in China*. Shanghai, 1908.

Paper J. *The Spirits are Drunk: Comparative Approaches to Chinese Religion*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995. 336 p.

Palmer M. *The Jesus Sutras: Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity*. New York, 2001.

Pascal Blaise (transl. by W. F. Trotter). *Pensées* (The Provincial Letters). New York, 1941.

Patriarch L. R. Sako. The Church of the East Isn't Nestorian. *Chaldean Patriarchate of Babylon*. URL: <https://saint-adday.com/?p=19438> (дата обращения: 19.09.2020).

Pauthier G. *De la réalité et de l'authenticité de l'inscription nestorienne de Si-ngan-fou, relative à l'introduction de la religion chrétienne en Chine dès le VIIe siècle de notre ère*. *Annales de philosophie chrétienne*. Sér. IV. T. XV, 1857.

Pauthier G. *L'inscription syro-chinoise de Si-ngan-fou, monument nestorien élevé en Chine l'an 781 de notre ère et découvert en 1625*. Texte chinois accompagné de la prononciation figurée, d'une version latine verbale, d'une traduction française de l'inscription et des commentaires chinois. Paris, 1858.

Paludan A. *Chronicles of the Chinese Emperors*. New York, 1998.

Pan Guangan. Jews in Ancient China. *Social Sciences in China*. 1981. No. 4. Pp. 195–216.

Pastor Dr. L. von. *History of the Popes*. London, 1891.

Pastoreau M. Bleu. Histoire d'une couleur. Paris: Points (Seuil); POINTS edition, 2000. 216 p.

Peking-Vatican Relations. *China Update. A Quarterly Newsletter*. Autumn, 1984.

Pelliot P. Les "Conquêtes De L'Empereur De La Chine". *T'oung Pao*. 1920. Vol. 20. Iss. 1. Pp. 183–274.

Pelliot P. *Oeuvres posthumes. Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale*. Vol. 1. La stèle de Si-ngan-fou. Paris, 1984.

Pelliot P. *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient*. Paris, 1973.

Pelliot P. *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient*. Vol. II/1 «La stèle de Si Ngan-fou» *Œuvres posthumes de Paul Pelliot éditées par la fondation Singer-Polignac, présentées et commentées par J. Dauvillier*. Paris, 1984.

Pestman P. W. *The First Anti-Christian Movement in China* (Nanking, 1616–1621). *Acta Orientalia Neerlandica*. Leiden, 1971. Pp. 188–195.

Peters L. N. *James McNeill Whistler*. New York City: Smithmark, 1996. p. 37.

Peterson W. J. What to wear? Observation and participation by Jesuit Missionaries in late Ming Society. Ed. Stuart B. Schram. *Implicit Understandings, Observings, Reporting and Reflecting on Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. London, 1994. Pp. 403–421.

Pinot V. *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640–1740)*. Paris, 1932.

Pirazzolli-t'Serstevens M. The Emperor Qianlong's European Palaces. *Orientalia*. Vol. 19. No. 11. 1988. Pp. 61–72.

Pirazzoli-t'Serstevens M.; Kerlan-Stephens A. (eds.). *Autour des collections d'art en Chine au XVIII^e siècle*. Genève, Librairie Droz Publ., 2008. 238 p.

Pittman J. A Nestorian Grave Site. *Chinasource*. URL: <https://www.chinasource.org/resource-library/blog-entries/a-nestorian-grave-site/> (дата обращения: 03.10.2020).

Plattner F. A. *Jesuits Go East*. Translation from German. Dublin, 1950.

Pfister L. *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552–1773*. 2 vols. Shanghai, 1932.

Pflaum G.K. *Nathanael Burger und die Mission von Shansi und Shensi, 1765–1780*. Landshut: Solan-Missions-Druckerei, 1954.

Po-chia Hsia R. *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552–1610*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Polo M. *La description du monde*. L. Hambis (Ed.). Paris: Librairie C. Klincksieck, 1955. 433 p.

Polo M. The Description of the World. A. C. Moule, P. Pelliot (Eds.). London: G. Routledge & Sons Ltd, 1938. Vol. I. 596 p.

Polo M. *The Travels of Marco Polo*. Transl. by H. Yule. Ed. and ann. by H. Cordier. London: John Murray, 1920.

Polo Marco, Rusticien de Pise, Guillaume Pauthier. *Le Livre De Marco Polo*. Part 1: Citoyen De Venise Conseiller Prive Et Commissaire Imperial De Khoubilai-Khaan (1865). Repr. London: Kessinger Publishing, LLC, 2010. 514 p.

Pozzo A. *Perspectiva pictorum et architectorum*. Rome, 1717.

Pozzo A. *Perspective in Architecture and Painting*. Dover, New York, 1989.

Praz M. *Imágenes del Barroco (estudios de emblemática)*. Madrid, 1989.

Prémare J. H. de. *Lettre à Foucquet (24.XII.1725)*. 1861. MS BnF Fr. 12209. Fols. 39r–40v.

Prémare J. H. de. *Vestiges des principaux dogmes chrétiens, tirés des anciens livres chinois*. Ed., transl. by A. Bonnetty, P. H. Perny. Paris, 1878.

Prester John. *Catholic Encyclopedia*. <https://www.newadvent.org/cathen/12400b.htm> (дата обращения: 28.03.2021).

Ptolemy, translated by Emanuel Chrysoloras and Jacobus Angelus. *Geography with twenty-seven maps. Catalogue of Illuminated Manuscripts. British Library*. URL: <https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=6385> (дата обращения 05.04.2023).

Pullapilly C. K., Van Kley E. J. (Eds.). *Asia and the West: Encounters and Exchanges from the Age of Exploration*. Notre Damme, 1986.

Purchas S. *Pilgrimes*. Vol. I. London, 1625.

Qiang Li. Roman Coins Discovered in China and Their Research. *Eirene. Studia Graeca et Latina*. 2015. Vol. 51. Iss. 1–2. Pp. 259–279.

Qing zhong qianqi xiyang tianzhujiao zai hua huodong dang'an shiliao (清中前其西洋天主教在華活動檔案史料). *Archives Concerning Western Catholic Missions From the Early to Mid Qing Dynasty in China*. Beijing, 2003.

Rachewiltz I. de. Marco Polo Went to China. *Zentralasiatische Studien*. 1997. No. 27. Pp. 34–92.

Rachewiltz I. de. *Papal Envoys to the Great Khans*. Stanford, 1971.

Rachewiltz I. de. Prester John and Europe's Discovery of East Asia. *Openresearch Repository*. URL: <https://openresearch-repository.anu.edu.au/bitstream/1885/115104/2/b14116716.pdf>. (дата обращения: 28.03.2021).

Rahner K. *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*. L., 2004.

Rambo L. *Understanding Religious Conversion*. New Haven, 1993.

Ramos M. J. Ethiopia in the Geographical Representations. *Repositorio*, 1998. URL: <https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/3818/1/Ramos%20-%20Ethiopia%20in%20the%20geographical%20representations%201998.pdf> (дата обращения: 28.03.2021).

Ray R. Noll (ed.), Donald F. St. Sure (trans.). *One Hundred Roman Documents concerning the Chinese Rites Controversy (1645–1941)*. San Francisco, 1992.

Reichwein A. *China and Europe, Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*. London: Barnes & Noble, 1925. 173 p. Repr.: Taipei, 1967.

Richards J. *Sex, Dissidence and Damnation in the Middle Ages*. London, 1991.

Ries J. *I cristiani e le religioni. Atti degli Apostoli al Vaticano II*. Jaka Book, 2006.

Rachewiltz Igor de. *F. Wood's Did Marco Polo Go To China? A Critical Appraisal by I. de Rachewiltz*. URL: <https://openresearch-repository.anu.edu.au/bitstream/1885/41883/1/Marcopolo.html> (accessed 02.07.2021)

Rachewiltz I. *Papal Envoys to the Great Khans*. Stanford: Stanford University Press, 1971.

Raguin Y. China's First Evangelization by the 7th and 8th century Eastern Syrian Monks. Some Problems Posed by the First Chinese Expressions of Christian Traditions.

R. Malek (Ed.). *The Chinese Face of Jesus Christ*. Vol. 1. Pp. 159–179. Institut Monumenta Serica and China-Zentrum Sankt Augustin, 2002.

Rahner K. *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*. Burns & Oates, 2004.

Rawski E. S. *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*. Berkeley & Los Angeles, 1988.

Reichwein A. *China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*. L., 1925.

Reilly C. *Athanasius Kircher, S.J., Master of a Hundred Arts, 1602–1680*. Wiesbaden-Rome, 1974.

Ricci M. *Della entrata della Compagnia di Giesù e christianità nella Cina*. P. Corradini, M. Del Gatto (Eds.). Macerata, 2000.

Ricci M. *Dell'amicizia*. Macerata, 2005.

Ricci M. I commentari della Cina. *Opere storiche del P. Matteo Ricci S.I.* (Ed. by P. Tacchi Venturi). Macerata, 1911–1913.

Ricci M. *Il vero significato del "Signore del Cielo"*. (Transl., ed. by A. Chiricosta). Vaticano, 2006.

Ricci M. *On Friendship: One Hundred Maxims for a Chinese Prince* (Tr. by T. Billings). New York, 2009.

Ricci M. *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-I)*. Ed. by E. J. Malatesta; transl., introd., notes by D. Lancashire, P. Hu Kuo-chen. St. Louis, 1985.

Richard K. Nestorius: The Partial Rehabilitation Of A Heretic. *Journal of the Evangelical Theological Society*. 1989. No. 32.1. Pp. 73–83.

Ripa Matteo. *Storia della fondazione della congregazione e del collegio de 'Cinesi sotto il titolo della S. Famiglia de G. C.* 3 vols. Naples, 1832.

Roberts F. M. *Western Travellers to China*. Shanghai, 1932.

Robins E., Pennell J. *The Whistler Journal*. Philadelphia: J. B. Lippincott Co., 1921.

Robinson Ch. H. *History of Christian Missions*. NY, 1915

Roche A. *In the Track of the Gospel*. London, 1953.

Rochemonteix C. de. *Joseph Amiot et les dernier survivants de la Mission francaise a Peking (1750–1795)*. Paris, 1915.

Rodinson M. *Europe and the Mystique of Islam*. London, I.B.Tauris, 2002. 184 p.

Roest B. Medieval Franciscan Mission: History and Concept. *Strategies of Medieval Communal Identity: Judaism, Christianity, and Islam*. Wout J. van Bekkum, Paul M. Cobb (Eds.). Louvain, 2004. Pp. 137–161.

Roetz H. *Confucian Ethics of the Axial Age*. Albany: State University of New York Press, 1993. 387 p.

Rogers H. Jim Cahill at Eighty. *Orientations*. 2006. No. 37. Pp. 42–54.

Rome Reborn: The Vatican Library & Renaissance Culture. *How Rome went to China*. URL: <https://www.loc.gov/exhibits/vatican/romechin.html> (дата обращения 08.11.2020).

- Ronan C. A., Oh Bonnie B. C. (eds.) *East Meets West: The Jesuits in China (1582–1773)*. Chicago: Loyola University Press, 1988. 332 p.
- Roncaglia M. San Francesco d'Assisi in Oriente. *Studi francescani*. 1953. No. 50. Pp. 97–106.
- Rosemont H. Kierkegaard and Confucius: on Finding the Way. *Philosophy East and West*. 1986. No. 36:3. Pp. 201–212.
- Ross A. *A Vision Betrayed, The Jesuits in Japan and China, 1542–1742*. New York, 1994.
- Rossabi M. A Translation of Ch'en Ch'eng's Hsi-Yü Fan-Kuo Chih. *Ming Studies*. 1983. No. 17. Pp. 49–59.
- Rossabi M. Two Ming Envoys to Inner Asia. *T'oung Pao*. 1976. No. LXII. Iss. 1–3. Pp. 1–34.
- Rossabi M. *Voyager from Xanadu: Rabban Sauma and the first journey from China to the West*. Tokyo, 1992.
- Rosso A. S. *Apostolic Delegations to China of the Eighteenth Century*. South Pasadena, 1948.
- Rosso A. S. *Pedro de la Piñuela, O.F.M., Mexican Missionary to China and Author. Franciscan Studies*. 1948. No. 8. Pp. 250–274.
- Rouleau F. A. *The Jesuits and the Controversy over the Chinese Rites: An Historical Summary*. San Francisco, 1967.
- Rowbotham A. H. *Missionary and Mandarin: The Jesuits at the Court of China*. Berkeley, 1942, 1966.
- Rowbotham A. H. The Impact of Confucianism on Seventeenth-Century Europe. *The Far Eastern Quarterly*. 1945. No. 4:5.
- Rowbotham A. The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought. *Journal of the History of Ideas*. 1956. 17. No. 1. Pp. 471–485.
- Ropp P. S. (ed.). *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*. Berkeley, 1990.
- Roy O. *Leibniz et la Chine*. Paris: Varia, 1972. 176 p.
- Rule P. A. Jesuit or Confucian: Chinese Religion in the Journals of Matteo Ricci, 1583–1610. *Journal of Religious History*. 1969. No. 5. Pp. 105–124.
- Rule P. A. *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*. Sydney, 1986.
- Rule P. A. The Confucian Interpretation of the Jesuits. *Papers on Far Eastern History*. Canberra, 1972. No. 6. Pp. 1–61.
- Rule P. A. What Were “The Directives of Matteo Ricci” Regarding the Chinese Rites? *Pacific Rim Report*. 2010. No. 54. Pp. 1–8.
- Saeki P. Y. *The Nestorian Documents and Relics in China*. Tokyo, 1937.
- Saeki P. Y. *The Nestorian Documents and Relics in China (2 ed.)*. Tokyo, 1951.
- Saeki P. Y. *The Nestorian Monument in China*. London, 1916.
- Said E. W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978. 368 p.

Scholasticism. *Dictionary of the Middle Ages*. Vol. 11. New York, 1982.

Schafer E. H. *The Golden Peaches of Samarkand: A Study of T'ang Exotics*. Berkeley and Los Angeles: The University of California Press, 1963.

Schurhammer G. *Francis Xavier*. (Tr. by M. J. Costelloe). 4 vols. Rome–Saint Lois, 1982.

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.

Scott K. Playing Games with Otherness: Watteau's Chinese Cabinet at the Château de la Muette. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 2003. Vol. 66. Pp. 189–248.

Schipper K. Some Naïve Questions about the Rites Controversy — A Project for Future Research. *Western Humanistic Culture Presented to China by Jesuit Missionaries (XVII–XVIII centuries)*. Ed. Federico Masini. Roma, 1996. Pp. 293–308.

Schulz M. F. *Paradise Preserved: Recreations of Eden in Eighteenth- and Nineteenth- Century England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Schurmann F., Schell O. (eds.). *Imperial China: The Decline of the Last Dynasty and the Origins of Modern China, the 18th and 19th Centuries*. L., 1967.

Schmidlin J. *Catholic Mission History*. Techny, 1931.

Schmidt-Biggemann W. *Philosophia perennis: historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankfurt, 1998.

Sebes J. The Precursors of Ricci. Ch. E. Ronan, B. Oh (eds). *East Meets West: The Jesuits in China (1582–1773)*. Chicago, 1988. Pp. 19–61.

Selbourne D. *Jacob d'Ancona. The City of Light: The Hidden Journal of the Man Who Entered China Four Years before Marco Polo*. London: Little, Brown, 1997. 352 p.

Selections From Thomas of Celano: First and Second Lives of St. Francis. Transl. by D. Burr. URL: <http://people.bu.edu/dklepper/RN413/francis.html> (дата обращения: 29.08.2020).

Semedo Á. The history of that great and renowned monarchy of China. Wherein all the particular provinces are accurately described: as also the dispositions, manners, learning, lawes, militia, government, and religion of the people. Together with the traffick and commodities of that countrey. London: Printed by E. Tyler for I. Crook, 1655. *Internet Archive*. URL: <https://archive.org/details/historyofthatgre00seme> (дата обращения: 02.08.2022).

Serruys H. *Remains of Mongol Customs in China During the Early Ming*. London: Variorum Reprints, 1987.

Silbergeld J. In Praise of Government: Chao Yung's Painting, *Noble Steeds*, and Late Yuan Politics. *Atribus Asiae*. XLVI. 1985. No. 3. Pp. 159–202.

Silverberg R. *The Realm of Prester John*. Athens, Ohio, 1996.

Sigoli S. *Viaggio Al Monte Sinai; E in Terra Santa*. Milano, 2011.

Sir William Temple upon the Gardens of Epicurus, With Other XVIIth Century Garden Essays. *Biodiversity Heritage Library*. URL: <https://www.biodiversitylibrary.org/item/65658#page/10/mode/1up> (дата обращения: 07.09.2020).

- Siu V. Castiglione and the Yuanmingyuan Collections. *Orientations*. Vol. 19. No. 11. 1988. Pp. 72–80.
- Shih J. I. Gesuiti in Cina nei secoli XVI–XVIII. *Venezia e l'Oriente*. Michigan, 1987. Pp. 97–106.
- Short W. *The Franciscans*. Collegeville (MN), 1989.
- Sloan K. Alexander Cozens and Amateurs Drawn to Etch. *Print Quarterly*. 2011. No. XXVIII. Pp. 405–409.
- Somervogel C. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. 12 vols. Brussels–Paris, 1890–1932.
- Song Shun-ching. *Voltaire et la Chine*. Aix-en-Provence, Aix-en-Provence: Publications de l'Université, 1989. 348 p.
- Soulie Ch. G. *L'Épogue des jésuites français en Chine (1534–1928)*. Paris, 1928.
- Sources of Chinese Tradition*. Vol. 1. W. Th. De Bary, I. Bloom, J. Adler. New York, 1999.
- Spada N. Il Calice di Feng Ch'aj. *Arte Cristiana*. 1932. Febbraio. Pp. 34–37.
- Spence J. D. Claims and Counter-Claims: The Kangxi Emperor and the Europeans (1661–1722). Ed. D. E. Mungello. *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Nettetal, 1994. Pp. 15–30.
- Spence J. D. *Emperor of China; Self Portrait of K'ang Hsi*. New York, 1974.
- Spence J. D. *The Memory Palace of Matteo Ricci*. NY, 1985.
- Spence J. D. *The Search for Modern China*. New York, 1990.
- Spence J. D. *The Question of Hu*. NY, 1988.
- Spizel Gottlieb [Theophilus]. *De re literaria sinensium commentarius, in quo scripturae pariter ac philosophiae sinicae specimina exhibentur, et cum aliarum gentium, praesertim aegyptiorum, graecorum, et indorum reliquorum literis atque placitis conferentur*. Leiden, 1660.
- Standaert N. Inculturation and Catholic-Chinese Relations in Late Ming and Early Qing. *Contacts Between Cultures, East Asia: History and Social Science*. Ed. by B. Hung-Kay Luk. Lewiston, New York, 1992. Vol. 4. Pp. 329–334.
- Standaert N. (Ed.) *Handbook of Christianity in China*. Vol. 1: 635–1800. Leiden, 2001.
- Standaert N. Matteo Ricci: Shaped by the Chinese. *Jesuits in Britain*. URL: <https://www.jesuit.org.uk/matteo-ricci-shaped-chinese> (дата обращения: 25.01.2020).
- Standaert N. *The Intercultural Weaving of Historical Texts: Chinese and European Stories about Emperor Ku and His Concubines*. Leiden, 2016.
- Standaert N. Jesuit Corporate Culture as Shaped by the Chinese. *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540–1773*. Ed. by J. W. O'Malley et al. Toronto, 1999. Pp. 353–363.
- Standaert N. New Trends in the Historiography of Christianity in China. *The Catholic Historical Review*. Vol. 83. 1997. No. 4. Pp. 573–613.
- Standaert N. Some Publications on Late Ming-Early Qing Cultural Exchange between East and West by Mainland China Authors. *Sino-Western Cultural Relations Journal*. 1993. No. 15. Pp. 70–74.

Standaert N. The Jesuits Did NOT Manufacture 'Confucianism.' *East Asian Science, Technology, and Medicine*. 1999. No. 16. Pp. 115–132.

Standaert N. The Jesuit Presence in China (1580–1773): A Statistical Approach. *Sino-Western Cultural Relations Journal*. 1991. No. 13.

Standaert N. The Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola in the China mission of the 17th and 18th centuries. *Archivum Historicum Societatis Ocietatis Iesu*. Vol. LXXXI. 2012. No. I. Pp. 72–125.

Standaert N., Yang Tingyun. *Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*. Leiden-New York, 1988.

Stanley Brian (ed.) *Christian Missions and the Enlightenment*. Grand Rapids, 2001.

Stein P. Boucher's Chinoiserie: Some New Sources. *The Burlington Magazine*. 1996. Vol. 138. No. 1122. Pp. 598–604.

Stolzenberg D. Kircher Among the Ruins: Esoteric Knowledge and Universal History. *The Great Art of Knowing: The Baroque Encyclopedia of Athanasius Kircher*. Ed. by D. Stolzenberg. Pp. 127–139. Stanford, 2001.

Stolzenberg D. *Egyptian Oedipus: Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity*. Chicago, 2013.

Stolzenberg D. *The Great Art of Knowing: The Baroque Encyclopedia of Athanasius Kircher*. Stanford: Stanford Univ Libraries; Exhibition Edition, 2001.

Szceśniak B. A Note on the Laurentian Manuscript Bible of the Franciscan Missionaries in China (14th Century). *Monumenta Serica*. Vol. 16, No. 1/2 (1957). Pp. 360–362.

Sullivan M. *The Arts of China*. University of California Press, 1984.

Sullivan M. *The Meeting of Eastern and Western Art*. Berkeley, 1989.

Swiderski R. M. Bouvet and Leibniz. A Scholarly Correspondence. *Eighteenth Century Studies*. 1980–1981. No. 14. Pp. 135–150.

Szczensniak B. Athanasius Kircher's: China Illustrata. *History of Science Society*. 1952. No. 10. Pp. 385–411.

Tachard G. *A Relation of the Voyage to Siam, Performed by Six Jesuits, Sent by the French King, to the Indies and China, in the Year 1685*. Reprint ed. Bangkok, 1999.

Tajadod N. *Les porteurs de lumière. Péripéties de l'Eglise chrétienne de Perse du IIIe au VIIe siècle*. Paris, 1993.

Takata T. Qianlong Emperor's Copperplate Engravings of the "Conquest of Western Regions." *The Memoirs of the Toyo Bunko*. 2012. No. 70. Pp. 1–17.

Teng Ssu-Yu. Chinese Influence on the Western Examination System. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1943. Pp. 267–312.

Teng Ssu-yu, Fairbank J. K. *China's Response to the West: A Documentary Survey, 1839–1923*. Harvard, 1954; NY, 1963.

The Analects of Confucius (論語). URL: <http://www.acmuller.net/con-dao/analects.html#div-8> (дата обращения 14.11.2020).

The Diary of Matthew Ricci. Matthew Ricci. *China in the Sixteenth Century*. (Trans. by L. Gallagher). New York, 1942, 1970.

The Keikyo Institute Annual Report. Tokyo, 2001.

The Morals of Confucius, a Chinese Philosopher Who Flourished Above Five Hundred Years before the Coming of Our Lord and Saviour Jesus Christ: Being One of the Most Choisest Pieces of Learning Remaining of That Nation. London, 1691. URL: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A34265.0001.001?view=toc>. (дата обращения: 08.09.2020).

The Lei Family Builders. *China Heritage Quarterly*. 2006. No. 8. http://www.chinaheritagequarterly.org/articles.php?searchterm=008_builders.inc&issue=008 (дата обращения: 13.08.2020).

The Report of a Mahometan Merchant which Had Beene in Cambalu: And the Troublesome Travell of Benedictus Goes, a Portugall Jesuite, from Lahor to China by land, thorow the Tartars Countreyes, A.D. 1598. *Purchas his Pilgrimes*. Vol. XII (1625). *Internet Archive*. URL: <https://archive.org/stream/hakluytustposthu14purcgoog#page/n248/mode/1up> (accessed 22.05.2021).

The Spiritual Exercises of St. Ignatius. Ed. David L Fleming. St Louis, 1978.

The Travels of Marco Polo. Transl. by A. Ricci. London: Asian Educational Services, 1931. 439 p.

The Xi'an Nestorian Monument. URL: <http://uai-iaa.org/content/files/85327507279917147.pdf> (дата обращения: 02.10.2020).

Thiessen J. C. *A Survey of World Missions*. Chicago, 1955.

Thomas G. M. Yuanming Yuan/Versailles: Intercultural Interactions between Chinese and European Palace Cultures. *Art History*. 2009. Vol. 32. Iss. 1. Pp. 115–143.

Thomassin L. *La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement la philosophie par rapport à la religion chrétienne et aux Ecritures*. Paris, 1693.

Tucci U. *Marco Polo: Venezia e l'Oriente*. Venice: Banca Cattolica del Veneto, 1981. 298 p.

Tractado em que se cõtam muito por estêso as cousas da China, cõ suas particularidades, e assi do reyno dormuz, cõposto por el R. padre frey Gaspar da Cruz da ordẽ de sam Domingos. Euora: em casa de Andre de Burgos, 1569.

Travels of the Jesuits, into Various Parts of the World; Particularly China and the East Indies, trans. John Lockman. 1762. Reprint. New Dehli, 1995.

Trigault N. Cathay and China: The Extraordinary Odyssey of a Jesuit Lay Brother; Cathay and China Proved to Be Identical. *China in the Sixteenth Century: The Journals of Mathew Ricci: 1583–1610*. Transl. from Latin by L. J. Gallagher. Pp. 499–521. New York: Random House, 1953.

Trigault N. *China in the 16th Century: The Journals of Mattew Ricci, 1583–1610*. Tr. by L. J. Gallagher. New York, 1953.

Trigault N. Cathay and China: The Extraordinary Odyssey of a Jesuit Lay Brother; Cathay and China Proved to Be Identical. *China in the Sixteenth Century: The Journals*

of *Mathew Ricci: 1583–1610*. Transl. from Latin by L. J. Gallagher. Pp. 499–521. New York: Random House, 1953.

Tsai Shih-Shan H. *Perpetual Happiness: The Ming Emperor Yongle*. Washington: University of Washington Press, 2002.

Tseng Yu. Castiglione: First Western Painter of Underwater Living Fish. *Oriental Arts*. Vol. 19. No. 11. November 1988. Pp. 52–61.

Tyler C. W., Chen Chien-Chung. *Chinese Perspective as a Rational System: Relationship to Panofsky's Symbolic Form*. Taipei, San Francisco, 2012.

Tyerman Ch. *God's War: A New History of the Crusades*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

Tyrrell G. *Autobiography and Life of George Tyrrell*. Vol. II. London, 1912.

Yu Liu. The True Pioneer of the Jesuit China Mission: Michele Ruggieri. *History of Religions*. Vol. 50. No. 4. *Jesuit Missionaries in China and Tibet*. 2011. Pp. 362–383.

Yü Ying-shih. Han Foreign Relations. D. Twitchett, M. Loewe (eds). *The Cambridge History of China*. Vol. I. *The Ch'in and Han Empires, 221 B.C. – A.D. 220*. Pp. 377–462. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Yule H. The Journey of Benedict Goës from Agra to Cathay. *Yule, Sir Henry (ed.). Cathay and the Way Thither: Being a Collection of Medieval Notices of China (Works issued by the Hakluyt Society)*. 1866. Iss. 37. Pp. 529–596.

Vajrabhairava mandala. ca. 1330–32. *Metmuseum.org*. URL: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/37614> (дата обращения 09.08.2021).

Van Kley, Dale K. *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits From France 1757–1765*. New Haven, 1975.

Van Kley, Edwin J. Europe's 'Discovery' of China and the Writing of World History. *American Historical Review*. 1971 No. 45. Pp. 561–582.

Varg P. *Missionaries, Chinese, and Diplomats*. NY, 1977.

Varo Francisco, Piñuela Pedro de la. *Arte de la lengua mandarina, compuesto por el M. R^o P^e. fr. Francisco Varo de la Sagrada Orden de N.P.S. Domīgo, acrecentado y reducido a mejor forma por N^o H^o fr. Pedro de la Piñuela, P^{or} y Comissario Prov. de la Mission Serafica de China. Añadiose un Confesionario muy vtil y provechoso para alivio de los nueõs Ministros*. Impreso en Canton año de 1703.

Venturi P. T. *Opere storiche del Matteo Ricci, S. J.* Vol. 1, 2. Macerata, 1911, 1913.

Verbiest Ferdinand. *Correspondance de Ferdinand Verbiest de la Compagnie de Jésus (1623–1688)*. Ed. H. Jossion and L. Willaert. Brussels: Palais des Académies, 1939.

Vicaire M.-H. *Une ambassade dans les Marches*. Mandonnet P. (Ed.). Saint Dominique: l'idée, l'homme et l'oeuvre. Vol. 1. Paris, 1938.

Vila-Cha J. J. I Am the Friend and the Friend is Me: The Missionary and the Philosopher of Friendship. *Matteo Ricci in China. Inculturation through Friendship and Faith*. C. Shelke, M. Demichele (Eds). Roma, 2010. Pp. 171–183.

Vissière J., Vissière J. L. (intr., eds.) *Lettres Edifiantes et Curieuses de Chine par des Missionnaires jésuites 1702–1776*. Paris, 1979.

Vogel H. U. *Marco Polo Was in China New Evidence from Currencies, Salts and Revenues*. Leiden, 2012.

Voltaire. *Œuvres complètes*. Ed. Louis Molard. 22 vols. Paris, 1875–1879.

Vossilla F. Artistic Diplomacy during and after the Rites Controversy. Academia. edu. URL: https://www.academia.edu/36777636/Artistic_diplomacy_during_and_after_the_Rites_Controversy_in_Ferdinando_Moggi_1684_1761_architetto_e_gesuita_fiorentino_in_Cina (дата обращения 06.11.2020).

Wade I. *The Structure and Form of the French Enlightenment*. Princeton, 1977.

Walker D. P. *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*. London, 1972.

Walls A. *The Cross Cultural Process in Christian History*. New York, 2001.

Walrond T. (Ed.). *Letters and Journals of James, 8th Earl of Elgin*. London: John Murray, 1872.

Waltner A. Demerits and Deadly Sins: Jesuit Moral Tracts in Late Ming China. *Implicit Understandings, Observings, Reporting and Reflecting on Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Ed. Stuart B. Schram. London, 1994. Pp. 423–448.

Wang Daocheng. Should Yuanmingyuan Be Rebuilt? *People's Daily Online*. 2005. URL: http://en.people.cn/200501/21/eng20050121_171462.html (дата обращения 27.09.2022).

Watson W. Interpretations of China in the Enlightenment: Montesquieu and Voltaire.

Webb J. *An Historical Essay Endeavouring a Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language*. London, 1669. 213 p.

Weber M. *The Religion of China*. NY, 1964.

Wei-Cheng Chu, Hayhoe R. Johann Adam Schall von Bell and Yang Guangxian. *Coming out of the Middle Ages: Comparative Reflections on China and the West*. M. E. Sharpe, 1990.

Weidner M. S. *Painting and Patronage at the Mongol Court of China, 1260–1368*. Ph.D. dissertation. Berkeley: University of California, 1982.

Weitz A. Art and Politics at the Mongol Court of China: Tugh Temür's Collection of Chinese Paintings. *Atribus Asiae*. 2004. Vol. 64. No. 2. Pp. 243–280.

Wenyuange Siku Quanshu dianziban (文淵閣四庫全書電字版 Electronic edition of the Four Collections). HK, 2000.

Wessels C. *Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603–1721*. New Delhi: Asian Educational Services, 1992.

Weststeijn Th. The Middle Kingdom in the Low Countries. Sinology in the Seventeenth-Century Netherlands. *The Making of the Humanities*. 2012. No. II. Pp. 210–240.

Widmaier R. (ed.). *Leibniz korrespondiert mit China: der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689–1714)*. Frankfurt, 1990.

Wiest Jean-Paul. Bringing Christ to the Nations: Shifting Models of Mission Among Jesuits in China. *The Catholic Historical Review*. 1997. Vol. 83. No. 4. Pp. 654–681.

Willeke B. H. Documents Relating to the History of the Franciscan Missions in Shantung, China. *Franciscan Studies*. Vol. 7, 1947. No. 2. Pp. 171–187.

Willeke B. H. *Imperial Government and Catholic Missions in China During the Years 1784–1785*. NY, 1948.

William of Rubruck. *The Journey of to the Eastern Parts of the World, 1253–55, as narrated by himself*. Ed. and tr. by W. W. Rockhill. L., 1900.

Wills J. E., Jr. From Manila to Fuan: Asian Contexts of Dominican Mission Policy. *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Ed. D. E. Mungello. Nettetal, 1994. Pp. 111–127.

Wintz J. Saint Francis and the Birds. *Franciscan Media*. URL: <https://www.franciscanmedia.org/saint-francis-and-the-birds/> (дата обращения: 05.07.2020).

Witek J., G. Anderson (eds.). *Aleni, Giulio, Biographical Dictionary of Christian Missions*. Michigan, 1999.

Witek J. W. Christianity and China: Universal Teaching from the West. *China and Christianity, Burdened Past, Hopeful Future*. Ed. Stephen Uhalley, Jr., Xiaoxin Wu. New York, 2001. Pp. 11–27.

Witek J. W. *Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Fouquet, S.J. (1665–1741)*. Rome, 1982.

Witek J. W. “Eliminating Misunderstandings: Atoine de Beauvollier (1657–1708) and His ‘Eclaircissements Sur Les Controverses de La Chine.’” *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Ed. by D. Mungello. Pp. 185–210. Nettetal, 1994.

Whistler J. M.. Noblesse Oblige. *The Gentle Art of Making Enemies*. New York: Stokes, 1890.

Whistler’s Famed Peacock Room, ‘Vibrant and Revamped’, Reopens Following Major Conservation Project. *The Art Newspaper*. URL: <https://www.theartnewspaper.com/2022/09/02/whistler-peacock-room-conservation-smithsonian-freer-gallery> (дата обращения 31.10.2023).

Whistler J. McN. Noblesse Oblige. *The Gentle Art of Making Enemies*. New York City: Stokes.

Wong Young-tsu. *A Paradise Lost: The Imperial Garden Yuanming Yuan*. Honolulu: University of Hawai’I Press, 2001.

Wood F. *Did Marco Polo go to China?* London: Secker & Warburg, 1995.

Wood F. *The Silk Road: Two Thousand Years in the Heart of Asia*. London: Routledge, 2002.

Wu Li. Silk Qin.com. URL: <http://www.silkqin.com/09hist/other/wuli.htm> (дата обращения 06.10.2020).

Wynngaert P. A. Van Den (Ed.). *Sinica Franciscana*. Vol. I. *Itinera et Relationes Fratrum Minorum Saeculi XIII et XIV*. Quaracchi / Firenze: Ad Clara Aquas, 1929.

Wyngaert P. A. van den. (Ed.). *Sinica Franciscana. Collectio documentorum ad historiam fratrum minorum in Sinis spectantium*. Vol. II. *Relationes et epistolas fratrum minorum sæculi XVI et XVI I*. Firenze, 1933.

Xiyanglou Ershi Jing Tongbanhua: *Changchun Yuan Shuifa Tu – Palaces, Pavilions and Gardens created by Giuseppe Castiglione in the Imperial Grounds of Yuanming Yuan at the Summer Palace Peking*. Paris: Jardin de Flores, 1977.

Yang Boda. *Castiglione at the Qing Court — An Important Artistic Contribution. Orientations*. 1988. No. 19 (11). Pp. 44–52.

Yi Lantai. The Twenty Views of the European Palaces of the Yuanmingyuan. *Victoria and Alberta Museum*. 2009. URL: <https://collections.vam.ac.uk/item/O398684/the-twenty-views-of-the-print-yi-lantai/> (дата обращения 26.09.2023).

Young J. M. L. *By Foot to China. Mission of The Church of the East, To 1400*. Tokyo, 1984.

Young J. D. *Confucianism and Christianity: The First Encounter*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983. 196 p.

Yu Jianfu. The Influence and Enlightenment of Confucian Cultural Education on Modern European Civilization. *Jiaoyu Yanjiu (教育研究; Образовательные исследования)*. 2007. No. 11. Pp. 10–26.

Yu Sanle. *Zaoqi xifang chuanjiaoshi yu Beijing (早期西方传教士与北京; Early Period of Missionary Activity in Beijing)*. Beijing, 2001.

Yule, Col. sir Henry (trans). *The Book of Ser Marco Polo*. 2 vols. London, 1873.

Zhang Longxi. The Myth of the Other: China in the Eyes of the West. *Critical Inquiry*. 1988. No. 15. Pp. 108–131.

Zhang Ming-jian. Impact of English on Chinese Mainland: From Historical, Educational and Political dimensions. *US–China Educational Review*. P. 62. URL: <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED502484.pdf> (дата обращения 27.09.2023).

Zhang Qiong. *Cultural Accommodation or Intellectual Colonization? A Reinterpretation of the Jesuit Approach to Confucianism*. Ph.D. diss., Harvard University, 1996.

Zhang Qiong. Translation as Cultural Reform: Jesuit Scholastic Psychology in the Transformation of the Confucian Discourse on Human Nature. *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540–1773*. Ed. O'Malley et al. Toronto, 1999. Pp. 364–379.

Zhang Zhishan. Columbus and China. *Monumenta Serica*. 1993. No. 41. Pp. 177–187.

Zhou Lang. Heavenly Horse. *Penn Libraries*. URL: http://dla.library.upenn.edu/dla/fisher/detail.html?id=FISHER_n2006110585 (дата обращения 09.03.2021).

Zhu Jiajin. Castiglione's *Tieluo* Paintings. *Orientations*. Vol. 19. No. 11. November 1988. Pp. 80–84.

Zhu Weizheng, Hayhoe R. Johann Adam Schall von Bell and Yang Guangxian. *Coming out of the Middle Ages: Comparative Reflections on China and the West*. New York, 1990. Pp. 81–112.

Zoli S. *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo: l'«oriente» dei libertini e le origini dell'Illuminismo*. Bologna, 1989.

Zorzi A. *Vita di Marco Polo veneziano*. Milan: Rusconi Editore, 1982.

Zürcher E. From 'Jesuit Studies' to Western Learning. *Europe Studies China, Papers from an International Conference on the History of European Sinology*. Eds. W. Ming and J. Cayley. London, 1995. Pp. 264–279.

Zürcher E. Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative. *The Rites Controversy: Its History and Meaning*. Ed. by D. E. Mungello. Nettetal, 1994. Pp. 31–64.



Благодарности

Автор выражает искреннюю благодарность всем, благодаря кому эта книга состоялась, — Вячеславу Яковлевичу Белокреницкому, всегда щедрому на советы и поддержку, Евгении Викторовне Кузнецовой за неустанную помощь во всех начинаниях, Светлане Евгеньевне Малых и Максиму Александровичу Лебедеву, поддерживавших автора в руководстве Отделом искусства и материальной культуры на заключительном этапе подготовки монографии, Антону Олеговичу Захарову за публикацию работы, Софье Анатольевне Зинченко за искусствоведение и вернисажи, Наталии Вячеславовне Сафоновой за энергию и неустанность в решении рабочих и творческих вопросов, параллельных созданию монографии, Дарье Сергеевне Моевой за сопереживание, адреса и списки, сотрудникам Группы Ученого секретариата Института востоковедения РАН Александру Владимировичу Демченко, Татьяне Николаевне Савиновой и Наталье Игоревне Шленской за терпение и подталкивание, Станиславу Владимировичу Михайлову и Марии Игоревне Федотовой *за всё* и, традиционно, Николаю Васильевичу Бусыгину за то, что ради его обложек хочется писать новые книги.

Всегда ваша Д. Д.

Научное издание

ДУБРОВСКАЯ Динара Викторовна

Китай формирует Европу:
от мифа к стилю
Кн. I

Редактор *С. Е. Малых*

Корректор *С. В. Михайлов*

Компьютерная верстка, дизайн обложки — *Н. В. Бусыгин*

Подписано 04.12.2023

Формат 60х90/16. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 17,48. Уч.-изд. л. 16,35.

Тираж 500 экз. Зак. No. XX.

Федеральное государственное

бюджетное учреждение науки

Институт востоковедения РАН

107031 Москва, ул. Рождественка, 12

Научно-издательский отдел

Зав. отделом А. О. Захаров

E-mail: ivran.izd@gmail.com

Отпечатано в ПАО «Т8 Издательские Технологии»
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5