

ОТЗЫВ

Официального оппонента доктора исторических наук Муравьева Алексея Владимировича на диссертацию Динары Викторовны Дубровской «Теория и практика миссионерской деятельности западных христианских церквей в Китае в VII–XVIII вв.», представленную на соискание ученой степени доктора исторических наук по специальности 5.6.2 Всеобщая история

Исследование истории христианства в Китае давно стало одним из магистральных направлений как китаеведения, так и исследование христианского Востока в целом. Настоящая работа делает важный шаг к комплексному пониманию западной экспансии на Восток, в частности в Китай, которая предшествовала уже колониальной экспансии XVIII—XIX в.

Представленное диссертационное сочинение Д. В. Дубровской ставит своей задачей проследить исторические, социальные, философские, теологические и культурологические основания христианской (прежде всего, католической) проповеди в Китае. Область исследования безусловно актуальная, равно как и популярная. Автор хорошо знает предмет и разбирается как в проблематике вопроса, так и в философско-богословских нюансах. Работа написана на хорошем, внятном научном языке, на материале китайских и европейских источников. Автор хорошо разбирается в современной научной литературе. Аргументация работы выстроена в рамках избранного метода вполне удовлетворительно.

Формальные параметры диссертационной работы соблюдены. Работа состоит из 506 с. (текст исследования – 376 с., список источников и три приложения). Задачи, цель и методы сформулированы корректно. Структура соответствует целям и задачам диссертации. Библиография и приложения соответствуют стандартам подготовки диссертационных работ и ГОСТам.

Основная концепция работы состоит в особой роли феномена «инкультурации», который раз за разом приводил христианские миссии к краху и затуханию их проектов. Эту идею следует поддержать на материале миссий Раннего Нового времени, но средневековый материал оказывается вопреки намерению Д. В. Дубровской противоречащим этой модели. Работа в целом носит более

дескриптивный, чем исследовательский или инновационных характер, что, впрочем, не мешает считать ее научным исследованием.

В критической части отзыва необходимо высказать несколько общеметодологических замечаний. Относительно теории миссионерской деятельности, то таковую мы можем найти только в разделах, посвящённых Новому времени. Ни в Танскую эпоху, ни в Юаньскую никакой теории миссионерства не было. Если считать таковой католическую «инкультурацию», то подобная идея не была теорией, это была всеобщая практика восточных христианских общин.

Серьезные сомнения возникают относительно разделов, относящихся к сиротюркскому христианству периодов Тан и Юань. В силу моей специализации в средневековом востоке настоящий отзыв касается только этих разделов. Прежде всего следует отметить отсутствие в разделе «Источники» (сс. 28—39) каких либо указаний на источники по названным периодам, хотя в тексте их цитируется более десятка. Период Тан, разумеется богат таковыми. Само Кстати, использование терминов «династия» в отношении этих периодов довольно противоречиво, поскольку ни Тан, ни Юань не были названиями династий и некритическое использование англоязычных терминов здесь едва ли оправдано. В плане методологическом следует отметить весьма сильную поверхностность всего раздела о средневековой христианской миссии¹ в Китае. Восточное христианство имело в отношении Китая совсем иные намерения и тактику в сравнении с католицизмом.

В связи с этим термин «Западная церковь» едва ли применим к христианству Цзиньцзяо, поскольку монахи пришли Китай не с Запада, то есть Европы, как позднейшие миссионеры, а с Ближнего и среднего Востока, что делает всю идею о «инкультурации» с VII в. очень уязвимой для критики. Первая христианская проповедь в Китае была делом рук христиан Церкви Востока, которые с нач. V века уже не имели никаких систематических отношений с церквями христианского Запада.

¹ Термин «раннехристианский» употребляется неточно: стандартное употребление предполагает хронологически иную эпоху (I—III вв.).

Самое главная проблема этого раздела заключается в том, что автор неверно представляет себе историю восточного христианства и место в ней церкви Востока. Эта Церковь возникшая на территории первоначально парфянского царства, а затем иранского государства Сасанидов, не имеет никакого прямого отношения к личности Константинопольского патриарха Нестория и не может без оговорок называться «несторианской»². По изложению видно, что автор, будучи прежде всего китаеведом, недостаточно ориентируется в истории ближнего и среднего Востока, в особенности истории христианства на этих территориях. Все рассуждения о «теологической платформе» патриарха Нестория представляет собой недостаточно отрефлексированный реферат работ представителей различных школ и направлений в изучении иранской церкви. Сами названия «несторианство» и «несторианская церковь» принадлежат конфессиональной историографии. Вероучение Церкви Востока, хотя и имеет ряд общих черт с проповедью патриарха Нестория, на самом деле является отдельным и специфическим развитием интуиций антиохийской богословской школы (неверно названной на с. 67 «школой патристики»). Действительно идеи Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестийского (никак не могущих называться «раннехристианскими», ибо они писали в IV—V вв.)³, сыграли важную роль с формировании христологии Церкви Востока, однако никакого развития «несторианской мысли от Нестория к несторианам» на деле не было. И уж точно Несторий не был «основателем движения «достигшего Чанъани»⁴. Несторий, разумеется, не «ушел» из столицы, а был изгнан из нее, он не призывал «отобрать» у Богородицы титул, а лишь поставил его под вопрос. Тем более некорректно сводить знаменитую проповедь Нестория к тому, «что у Бога нет матери» (с. 68). Все изложение о Несторий, «покусившемся на богородчество Марии» (с. 72) представляет собой результат богословской и исторической путаницы.

Причины почитания Нестория в Церкви Востока выглядят и вовсе неясными: «Ассирийская Церковь Востока признает Нестория святым за его следование приверженность литургии Церкви Востока (так называемая «литургия Нестория»,

² Сами христиане Церкви Востока иногда использовали этот экзоним نصطوري, но делали это во времена упадка и деградации.

³ Что касается Евагрий, то автор непонятно зачем записывает его в отцы-основатели «несторианства», видимо неправильно поняв утверждение Николая Селезнева о важности Евагрия для аскетической традиции.

⁴ Упоминания здесь же «Миланского эдикта» вносит еще большую путаницу, ибо Медиолан – действительно лишь латинское название Милана.

авторство которого, в свою очередь, оспаривается рядом исследователей». Из этого можно сделать вывод, что Несторий признается святым за свою любовь к литургии. Никаких особых церквей, «солидаризировавшихся с Несторием» историческая наука не знает, и уж тем более эти церкви не «передислоцировались на территорию Сасанидской империи». Автор и сама приводит на стр. 69 справедливые возражения против такой примитивной и однобокой интерпретации, однако совершенно непонятно, каким образом она примиряет эти две взаимоисключающие точки зрения. Более того—тут же приводится совершенно неисторичное утверждение, что в истории существовали аж три церкви, «Церковь Востока, и обе Ассирийские церкви Востока — Древняя и нет» (sic!). Это совершенно не соответствует современному научному представлению. Автор повторяет то же самое на стр. 72: «учение Нестория сохранилось в системе мысли двух церквей, не носящих имени патриарха — Ассирийской церкви Востока и Древней Ассирийской церкви Востока, унаследовавших теории, сформулированные Мар Бабаем в его главном труде — «Книге единения»». Там же автор вдобавок искажает учение сирийских миафиситов⁵, смешивая их с антиохийцами и утверждая, что миафиситы «исповедуют во Христе две кномы»!! Загадочная «пропажа Церкви Востока в 845» (с. 94) есть того же плод недоразумения: общины Церкви Востока присутствуют в источниках на протяжении всего времени вплоть до прибытия Марко Поло (вне зависимости от его реальности), поэтому утверждение на с. 125: «от всех описанных на Сианьской стеле событий остался только перемещенный в музей камень» просто не соответствует действительности. На с. 84 автор и вовсе утверждает, что «что в Китае присутствовало не несторианство *per se*, а некое усредненное христианское учение, называемое Церковью Востока». Такой вывод есть закономерный результат смешения различных теорий и интерпретаций, не отрефлектированных аналитическим методом. Разумеется, все эти нестыковки и нелепости должны были быть устранены на этапе обсуждения и предзащиты, чего очевидно не было к великому прискорбию сделано.

⁵ Автор далее призывает «не путать их с британскими якобитами XVIII в. (с. 97)», что вызывает вопрос о том, кому предназначено это предостережение.

Имя Алобэнь уже не раз подвергалось анализу, и на настоящий момент вероятной гипотезой считается искажение ираноязычного имени, а не Авраама. Непонятен исторический смысл утверждения, что «по удивительному совпадению, Алобэнь прибыл в Чанъань в тот же год, когда, к примеру, Св. Айдан Линдисфарнский (ум. в 651 г.) начал проповедовать Писание в англосаксонском королевстве Нортумбрия» (с. 79). Если автор утверждает, что это совпадение исторически продуктивное, то непонятно чем смысл его. Если же оно представляет собой просто случайное совпадение, то ему совершенно не место внутри научного анализа.

Представления автора в области синологии весьма слабы, что приводит к неточностям. Так, неверно утверждение о том, что «сирийское письмо – «потомок арамейского, ... им была написана Пешитта» (с. 96). Сирийское письмо – это и есть арамейское письмо, точнее говоря, одна из его разновидностей, но никак не «потомок» и уж точно Пешитта не была главным и единственным памятником, который был написан сирийским письмом. Некоторые чисто китайские понятия истолкованы неверно. Автор производит некоторую путаницу с термином Дацинь, которое то связывается с Римской империей, то с «Левантом вообще», хотя наиболее вероятно его связь с термином таѝ, обозначением иранца в центральной Азии (ср. *таджик*). Поэтому Дацинь – это западное царство сирийско-иранского макрорегиона. Вызывает серьезные сомнения применение термина «сутра» для перевода цзин (經), ибо в даосском контексте это – канон, а буддийском – сутра, но в христианском – это трактат или рассуждение. Автор и сама порой использует этот перевод, хотя и несистематично, что наводит на мысль о конфликтующих толкованиях.

Много возражений вызывает толкование базовых понятий Танской миссии. Так, неверно утверждение что Христианская Церковь в Китае «взяла на вооружение две другие трети китайского *саньцзяо* (三教) — трех основных религий (конфуцианство, даосизм, буддизм)». Тот факт что сирийские проповедники Танской эпохи использовали некоторые буддийские или даосские термины, не делает их проповедь вариантом вышеуказанных религиозных традиций. Сомнительным выглядит и утверждение что главный термин *цзинцзяо* (景教) «трудно перевести дословно, ибо иероглиф цзин означает «вид», «ландшафт, сцену»» (с. 76)... Однако достаточно

заглянуть в словарь Ошанина (БСКЯ), чтобы убедиться, что первое значение указанного китайского знака - «сияние». Но далее мы видим, что он еще имеет значение «благая весть», что уже явно коррелирует с сир. словом *karozūtā*, *εὐαγγέλιον*. Приводя замечание акад. В. Бартольда о самоназвании центрально-азиатских христиан, автор неверно его этимологизирует от араб. *نصر* — победа; переводя к тому же «Христианское Священное Писание до Корана» (!). В действительности самоименование «насрани» восходит к арабскому кораническому именованию христиан *نصارى*, ед. число *naṣrānī*. На стр. 93—94 утверждается, что термин *еликовень* (из монг. *эркеун*)— «не вполне ясной этимологии», хотя работы Н. Я. Марра и П. Пеллио заслуживают упоминания в данной связи хотя бы тем, что выдвигают вполне ясную этимологию этого имени.

Выражение «ранние христиане в Китае полагались на поддержку Багдада» (с. 123) ставит в тупик, ибо несколькими страницами ранее автор утверждала, что «восточное христианство, отсеченное от родных чинар подъемом мусульманских влияний» уже не имело такой поддержки. Наконец, сравнение христианских текстов с Дао дэ цзин (с. 121) не имеет строго научного смысла, ибо кроме типологической близости автор ничего не говорит об этом в историческом смысле.

Вопросы вызывает изложение проблемы сианьской Стелы⁶. Автор утверждает, что она хранится в Бэйлине, который «представляет собой огромное помещение». Это не так: это храмовый комплекс из многих павильонов, но не «буддийский монастырь», а храм Конфуция! Стела сделана не из «известняка», а из твердого камня другой породы. Утверждение, что «описание портрета императора Тай-цзуна на Несторианском памятнике, по которому можно судить, что он был написан на стене монастырской церкви в стиле мозаичного портрета императора Юстиниана (483–565 гг.) из византийской церкви Сан-Витале в итальянской Равенне» представляет собой неправомерную реконструкцию и невозможное сравнение *ipso facto*.

Что касается сочинений Маттео Ричи, то автор неверно переводит их название, предполагая, что *Opere storiche* и *Fonti Ricciane* суть названия сочинений Маттео. В

⁶ Д. Дубровская придерживается не вполне стандартного названия «Несторианский памятник» и

действительности это – названия томов в издании А. Мауло. Вместо этого стоило написать «Commentario della Cina», «Le lettere dalla Cina» и т. д. Подобные нелепости указывает на то, что автор диссертации не работала с этими источниками и едва ли представляет как они выглядят. Встречаются и другие фактические ошибки: так Ёсиро (Питер) Саэки назван «пастором», хотя он был англиканином мирского звания.

Вызывают несогласие переводы некоторых китайских выражений:

- Шицзунь буши лунь ди сань; (世尊布施論第三) переведено как «Трактат Благословенного», хотя более корректный перевод -- «Милость Почитаемого миром»;
 - 拂林; Фулинь – не только Вифлеем, но и гораздо шире -- Полис (в т. ч. Константинополь);
 - Чжисюань аньлэ-цзин (志玄安樂經, «Трактат (сутра) предельной и таинственной благодати» следует точнее перевести как «Канон стремления к таинственному покою и радости»;
 - Тяньчао шанго; 天朝上國 переведено как «Небесная династия Верхней страны», вернее -- «Верхняя страна Небесной династии»;
- 送僧歸日本 переведено как «Прощай, буддийский монах, отправляющийся в Японию», корректнее – «возвращающийся»;
- Дацинь Цзинцзяо сюаньюань чжибэнь-цзин (大秦景教宣元至本經) переводится в двух местах совершенно по-разному;
 - Линь Ушу (林悟殊) на с. 104 назван Уши.

Указанные недостатки и недоработки снижают общее впечатление от этой части работы, но их влияние на конечный вывод ограничено. Дальнейшее изложение производит куда более благоприятное впечатление и видно, что в новистике диссертант чувствует себя куда увереннее, чем в медиевистике. Изложение истории католических миссий вызывает, правда, крупный методологический вопрос, почему диссертант относится к католическим миссионерам с подчеркнутым пиететом,

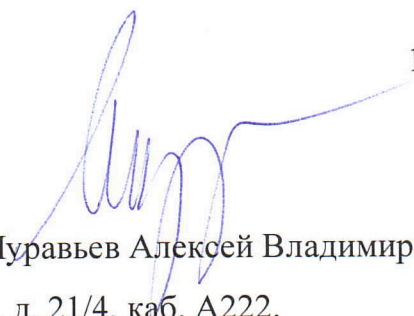
называя их «святыми отцами» и просто «святыми», тогда как Церковь Востока там и сям квалифицируется как «еретическая», а ее святые таковыми не именуется. Кажется, здесь присутствует неосознанный перекосяк в конфессиональный подход, каковой не вполне оправдан в объективной научной работе. Впрочем, данный методологический огрех не является критическим. Изложение истории миссионерства и выводы диссертанта в дальнейших частях работы выглядят корректно и оправданно, показывают знание и опыт работы как с китайскими, так и с западноевропейскими историческими источниками. Выводы, сформулированные в Заключение, корректно резюмируют драматическую историю миссионерства в Китае до XVI в. и новые условия миссии иезуитов. Представленная работа представляет собою важный труд по истории богословских идей и интеллектуальной истории Западной миссионерской экспансии в Китай. Работа выполнена в соответствии с требованиями ГОСТов.

Считаю, что, несмотря на высказанные критические замечания, автор диссертации заслуживает присуждения ему искомой степени доктора исторических наук.

15.11.2022

Официальный оппонент

Доцент, доктор исторических наук


Муравьев Алексей Владимирович

119017 Россия, Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4, каб. А222.

Научно-исследовательский университет

«Высшая школа экономики»

Факультет гуманитарных наук,

Школа Исторических наук

Телефон (495) 7729590-22690

Электронный адрес: a.muraviev@hse.ru

