

ОТЗЫВ

официального оппонента на диссертационную работу А. В. Данилова «Развитие христианской антропологии в греческой и латинской патристике II – V вв.», представленной на соискание учёной степени доктора богословия (Минск, 2022)

Рецензируемая работа посвящена исследованию очень важной проблемы, имеющей отношение, не только к богословию и истории ранней христианской литературы, но также к философии, психологии, этике.

Актуальность избранной темы становится очевидной в наше время, когда, с одной стороны, пробуждается интерес к истокам современной антропологии, истории появления и развития понятия личность, ὑπόστασις и т.д., а, с другой стороны, на Западе насаждаются псевдоценности постхристианства, трансгуманизма и постгуманизма. «Проблематика христианской антропологии актуальна сегодня, когда социальный кризис приводит к нравственному поиску, а в сознании людей необходимо утверждать приоритет общечеловеческого этоса и духовных ценностей» («Диссертация», С. 11).

Научная новизна диссертации заключается, прежде всего, в том, что в она представляет собою одно из очень немногочисленных на сей день обобщающих исследований, посвященных научному анализу развития раннехристианской антропологии. В существующих работах «раннехристианская антропология не подразделяется на греческую и латинскую, не сравнивается развитие этих двух ветвей богословской мысли, приведшее к антропологическим расхождениям, которые стали в дальнейшем факторами монофизитского раскола» (С. 14). «В богословской науке отсутствуют широкоохватные и детальные исследования <...> по вопросу развития христианской антропологии в греческой и латинской патристике II–V вв.» (С. 44), и диссертация Андрея Владиленовича вполне может заполнить этот пробел. В ней «впервые предлагается комплексное изучение процесса начала развития христианской антропологии, а также критическая переоценка антропологических моделей II –V вв. и методов их формирования» (С. 57), «проводится анализ развития и логики раннехристианских антропологических концепций в структуре феномена позднеантичной антропологии в целом» (С. 58).

Практическая значимость диссертации состоит в том, что сделанные в результате исследования выводы могут быть востребованы при работе над учебными курсами и при написании учебных пособий по патрологии, догматическому богословию, истории философии, истории Церкви.

Структура работы, состоящей из Введения, двух частей, Заключения, Списка сокращений, предметного и именного указателей, Библиографии (включающей 424 источника, 312 исследований, а также две монографии и 44 статьи автора диссертации), содержащей книги и статьи на русском, немецком, английском, французском, латинском, итальянском, голландском, новогреческом языках.

В Ведении диссертант, показав актуальность разрабатываемой темы, делает скрупулёзный анализ истории вопроса (показывая степень разработанности темы диссертации) и подробнейшим образом описывает источниковую базу исследования, указывает на его цели и задачи, объектно-хронологические параметры, методологию и методы, научную новизну, теоретическую и практическую значимость, выносимые на защиту положения.

Первая часть диссертации «Богословский контекст развития христианской антропологии во II–V вв.» разбита на пять глав. Здесь подробно излагается история четырёх Вселенских соборов и развитие православной триадологии и христологии.

Вторая часть диссертации «Греческая и латинская антропология II–V вв.: от спорадичности к системе» разбита на 11 глав. Эта часть наиболее интересна и оригинальна. Сопоставление неоплатонических и христианских воззрений на человека (вспоминается также разговор Иустина со старцем в «Диалоге с Трифоном иудеем») с привлечением современного взгляда на его место Чорана представляется очень важным и ещё раз демонстрирующим актуальность предлагаемой диссертации.

Аргументированной, остроумной и, поистине блестящей представляется апология А. В. Даниловым Оригена.

В Заключении очень грамотно и точно подводятся итоги всему исследованию. Считаю необходимым подчеркнуть чёткость и убедительность выводов, представленных в этой части работы. Здесь есть также и яркие, оригинальные утверждения. Например: «Обращаясь к психоанализу XX в. можно сказать, сформировавшаяся в V в. в латинской антропологии концепция первородного греха предваряет фрейдовскую концепцию либидо и юнговскую концепцию сведения духовного к биологическому» (С. 646). Автор диссертации остроумно предлагает осмыслить парадокс природных и неприродных свойств личности в контексте понятия комплементарности великого физика XX в. Нильса Бора (С. 649).

Диссертации Андрея Владиленича хватило бы, по крайней мере, на две докторских диссертации.

Роль оппонента вынуждает меня вступить в полемику с диссертантом. Ограничусь наиболее, на мой взгляд, существенными вопросами и возражениями, возникшими у меня после прочтения работы.

Порой текст диссертации напоминает учебник по догматике – как широтой охвата материала, так и изложением некоторых положений, не имеющих непосредственного отношения к заявленной теме. Невольно вспоминается приписываемое Каллимаху изречение о μέγα βιβλίον.

Известно, что свт. Кирилл Александрийский в триадологическом контексте различал понятия «сущности» и «ипостаси»: Он, в частности, пишет: «Α. Οὐκ ἐν οὐσίᾳ μᾶλλον ἑτέρᾳ παρὰ τὴν ὡς Θεοῦ, ἀλλ' ἐν ὑπόστασει τῇ ὡς Υἱοῦ. Β. Ἐτερον γὰρ τί ἐστι οὐσία καὶ ἕτερον ὑπόστασις; Α. Ναί. <...>» (De sancta Trinitate dialogi. Aubert P. 408). При этом ὑπόστασις и φύσις не были для него синонимами. Εὐσεβὲς δὲ μᾶλλον τὸ περινοεῖν ἐθέλειν ὀρθῶς, κατὰ τίνα δὴ τρόπον ἐν ἁγίᾳ Τριάδι μία προσκυνεῖται θεότητος φύσις (De sancta Trinitate dialogi. P. 466). Насколько синонимичными были для него φύσις и οὐσία? Можно ли говорить, что под «одной природой Бога-Слова воплощённой» он подразумевал Лицо?

Автор диссертации утверждает, что во времена Оригена «не было никаких других тринитарных представлений, кроме субординационистских» (С. 92). В этой связи вспоминаются слова свмч. Игнатия 'Ο γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκνοφορήθη ὑπὸ Μαρίας <...> («Ибо Бог <с артиклем> наш Иисус Христос был выношен Мариєю <...>» (Еф. 18, 2). В начале процитированного послания священномученик пишет: «по воле Отца и Иисуса Христа, Бога нашего (ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν <с артиклем>). В Магн. 13, 1 Сын упомянут прежде Отца. В Рим. 6, 3 говорится о «страдании Бога моего»: Ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου <с артиклем>. О патрипассионизме здесь речь не идёт: Игнатий как бы предвосхищает решения Третьего Вселенского Собора. Говоря о повиновении Христа Отцу (Магн. 13, 2), антиохийский предстоятель (как бы отвечая субординационистам) добавляет «по плоти»: Ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι («Повинуйтесь епископу и друг другу, как

Иисус Христос Отцу <повиновался> по плоти (*т.е. по человечеству*), и апостолы – Христу и Отцу, и Духу»). Думаю, что слова об отсутствии в доникейский период православных триадологических высказываний некорректно. Их было мало, но они были. Истина, как писал Тертуллиан, древнее всего.

Автор пишет: «Непоследовательно также у Афанасия Александрийского Логос не активен (не жизнедеятелен) без человеческой природы Иисуса Христа. Индивидуум возникает только посредством соединения тела с Логосом. Нелогичным образом человечество предшествует этому соединению» (С. 150). К сожалению, рядом нет цитаты, подтверждающей непоследовательность свт. Афанасия. В чём отличие у Афанасия индивидуума от ипостаси? В каком смысле «человечество предшествует соединению»? Не в несторианском? К сожалению, автор диссертации практически не использует монографию А.В.Карташева «Вселенские Соборы» и не указывает её в Библиографии.

Насколько адекватен перевод филоновских слов ἀγαθὰ καὶ κακά как «йецер ха-ра») (С. 235)? Поясню вопрос. Запись этой транскрипции еврейскими буквами – ץר ןר – появляется лишь на стр. 291. Не заимствована ли сия «концепция», усвоенная раввинистической литературой, из Быт. 8:21? Кстати, на С. 497 появляется ссылка на Быт. 8:21: «помышление сердца человеческого – зло от юности его», где, правда, «ра» появляется без артикля .ץר ןר ןר ןר ןר. Ниже без связи (!) с процитированным библейским стихом читаем про «модифицированную концепцию “йецер ха-ра”» (иногда называемую в диссертации «йецер ара», см. С. 265, 292 [но ן даже в современном иврите читается как англ. h], иногда uezer ha-ra, см. С. 293; на стр. 221-222 ץ транскрибируется традиционно при помощи ך). Заметим, что *йецер ха-ра*, «наклонность к злу» (С. 265) или предрасположенность к нему (существительное [yēšer], согласно словарю Brawn, Driver, Briggs, [yēšer] означает «of what is framed in the mind, *imagination, device, purpose*»), не может быть понятым как «две (!!!) склонности человеческой природы» (С. 231), поэтому перевод филоновского пассажа ἄνθρωπος, ὃς ἐπιδέχεται τὰναντία <...> καὶ συνελόντι φράσαι ἀγαθὰ καὶ κακά как «человек, который восприимчив к противоположностям, <...> – словом, к добру и злу (йецер ха-ра)» (С. 235) считаю некорректным. Он был бы верен, если бы Филон написал ἄνθρωπος ἐπιδέχεται τὰ (=η) κακά. Скорее текст Филона напоминает слова из *Берешит* 2:17 о вкушении .ץר ןר ןר ןר ןר. Впрочем, и здесь, и в Быт. 6:5, и в 8:21 используются формы прилагательного *πονηρός*, 3, а не *κακός*, 3. Примыкающий вопрос: в диссертации говорится о влиянии концепции “йецер ха-ра” на ранних христианских авторов. Не могли ли и раввины, и христиане иметь в качестве *auctoritate communem* Библию, и отсюда черпать идею о удобопреклонности человека ко греху? На С. 291 читаем: «В прологе двенадцатой заповеди обозначены два пути добра (благоразумия – ἐπιθυμίαν τὴν ἀγαθὴν καὶ σεμνήν) и зла (вожделения – ἐπιθυμίαν πονηράν) <...>. “Пастырь” Ермы с помощью раввинистической теории “йецер ха-ра” (ץר ןר – иврит. злое намерение/ побуждение/ стремление) объясняет, откуда в человеке зло» (С. 291). Почему Ерма не мог позаимствовать эту идею напрямую, например, из Притч.: ἐπιθυμία δικαίων πᾶσα ἀγαθή (11:23), ἐπιθυμίαι ἀσεβῶν κακά (12:12, ср. 21:26), δένδρον γὰρ ζωῆς ἐπιθυμία ἀγαθή (13:12), ἐπιθυμίαι εὐσεβῶν ἠδύνουσιν ψυχὴν (13:19). Кроме того, ץר ןר, как было отмечено, – «предрасположенность ко злу», а и Притчи, и Филон, и «Пастырь» говорят о двух тенденциях, ср. Втор. 30:15.

Не подвергая сомнению утверждение «На формирование антропологических взглядов мужей апостольских кроме Священного Писания и Предания значительно повлияли Мидраш (особенно концепция “йецер ха-ра”), “Оракулы Сивилл” и “Гер-

метический корпус”» (С. 306), хочу задать уточняющий вопрос: мог ли повлиять Мидраш на авторов, не знавших арамейский и(ли) мишнаитский еврейский язык? Кто из апостольских мужей его знал, кроме, возможно, Ермы? Или в I в. существовал греческий перевод?

На С. 251 сказано: «В ересиологическом контексте самоопределение «гностики» было подмножеством “христианине” (sic!)». На С. 265 говорится о дохристианском гностицизме. Хотел бы спросить о точке зрения автора диссертации на существование нехристианского гностицизма. Как известно, А.Ф.Лосев писал, что «самое понимание <предполагаемых языческих текстов гностицизма> как гностических представляется нам преувеличенным» (Итоги тысячелетнего развития, С. 257), поскольку «в язычестве не было ни абсолютистского персонализма, ни какой-нибудь соответствующей терминологии». Таким образом, по мнению Лосева собственно нехристианского гносиса не существовало.

На С. 352 со ссылкой на De anima, VIII говорится: «Причем у души есть своего рода тело. Правда, не ясно, материальна ли душа, и если да, то насколько». По всей видимости, речь идёт о месте De an. 9, 1 : «Cum animae corpus adserimus propriae qualitatis et sui generis». В другом месте Тертуллиан более точен: «ergo corpus est anima» и «Igitur corpus anima» (De an. 5, 3 и 6). На наш взгляд, сомнения диссертанта в материальности души у Тертуллиана беспочвенны. Если под *материальностью* подразумевается *телесность*, то нужно ответить положительно. В De an. 22, 2 Тертуллиан утверждает: «Мы определяем душу как рожденную из дыхания Бога, бессмертную, телесную (corporealem), имеющую облик (effigiem), простую по сущности, рассудительную в том, что ее касается, разнообразно развивающуюся, свободную в принятии решения, подверженную случайностям, благодаря своим дарованиям изменчивую, разумную, владычицу, прорицательницу, происходящую из одной <души>». Душа, согласно Тертуллиану, наделена формой и размерами (De an. 9). Впрочем, у Тертуллиана и Бог – это тело sui generis. Если под *материальностью* подразумевается *вещественность* – отрицательно: animam ex dei flatu, non ex materia uindicamus (De an. 3, 4).

По Тертуллиану, – говорится в диссертации, – «душа (anima) является как образом, так и и подобием» (С. 393). Но Тертуллиан пишет: «Так для Бога по Его подобию восстанавливается человек, который ранее был <создан> по образу Бога; образ в форме/облике, подобие в вечности заключается (Ita restituitur homo Deo ad similitudinem ejus, qui retro ad imaginem Dei fuerat; imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur)» (см. С. 352, прим. 6). Добавляя в своём переводе к «вечности» слова <духа-души>, автор, как кажется, несколько изменяет смысл фразы. Во всяком случае, на основании слов «которую <т.е. плоть> Бог руками Своими по образу Божьему создал, которую от Своего дыхания по подобию Своей жизненной силы/животворности одушевил (quam de suo adflatu ad similitudinem suae vivacitatis animavit)...» (De resurrectione carnis, 11, 1) сложно утверждать, что «К душе же (anima) он прилагает оба понятия, и образ и подобие» (С. 352); скорее, можно сказать, что подобием Бога в человеке является *возможность* вечной жизни: aeternitas, vivacitas, которое <подобие> стяжается подвигом мученичества: Tota paradisi clavis tuus sanguis est (De an. 55, 5).

«У Климента Александрийского, учителя Оригена, мы встречаем интерпретацию, согласно которой Адам и Ева, побежденные чувственностью, совершили зачатие (курсив мой. – А.Б.) без разрешения Бога» (С. 372). Действительно, в «Протрептике» (11, 111, 1) говорится: «Первый человек свободно резвился в раю, так как был чадом Божиим. Когда же его, попавшего во власть наслаждения (ἡδονῆ) (под змеем подразумевается наслаждение, ползающее на брюхе, порок мира сего, вле-

кущий человека к матери), сбили с пути похоти (ἐπιθυμίαις), сей отрок, возмужав в неповиновении, не послушав Отца, устыдился Бога. Столь великую силу имеет наслаждение!» Однако, не может ли это описание грехопадения (ср. ἐκινήθησαν из Str. III, 18, 103, 1, см. Диссертация, С. 404) быть понятым в духе александрийской школы аллегорически? Например, как недолжное и несвоевременное использование трёх сил души? О наслаждении и возделении в одном контексте пишет Платон: ἡ μὲν ἔμφυτος οὐσα ἐπιθυμία ἡδονῶν (Федр, 237d). Ср. интерпретацию Филоном совокупления «сынов Божиих» с дочерьми человеческими в соч. «О гигантах», а также, например, Ос. 1:2: ἐκπορευούσα ἐκπορεύσει ἡ γῆ ἀπὸ ὀπισθεν τοῦ κυρίου. Представляется маловероятным, что наследник Филона Климент, говоря о грехопадении, понимал его чисто физиологически.

Слова «В греческой философии Бог неподвижен, Он не изменяется. Христианство же проповедует о нисхождении Бога в человеческий мир, кенозисе Бога, т. е. Его самоуничижении и самоумалении» (С. 412) могут быть неправильно поняты. В них имплицитно содержится абсурдная мысль, что в христианстве Бог... изменяется. «Согласно Оросу IV Вселенского Собора, соединение природ во Христе является неслиянным и неизменным, то есть в этом воплощении божественная природа ни в коей мере не изменяется, ничего нового не приобретает и ничего не теряет, но остается равной себе (Давыденков О. Догматическое богословие. 2005. С 85). Христос познаётся в двух природах ἀτρέπτως. Κένωσις οὐκ ἔστι !Ἰϋϋϋ»

«В учении о происхождении души он придерживается монистических представлений (материальное качество души, как и тела) и традуцианизма (душа порождается родителями как слияние частей их душ). В мужском семени соединены душевная и плотская субстанции» (С. 451). Не ясно: душа по Тертуллиану от родителей или от мужа.

Насколько понятие πρόσωπον у Нестория отличалось от того, что под ним подразумевал Феодор Мопсуестийский? («...понятие просопона у Феодора может означать группу, напр., “Израиль” как группа людей, являющая собой конкретный исторический образ: лицо народа как соотношение индивидуализированных природ» (С. 493)). Если они были сходны, то тот факт, что у Христа, согласно Несторию, одно παρῶρα (С. 502), по сути ни о чём не говорит.

Автор вопрошает: «Являются “кожаные ризы”, полученные человеком, дополнительной природой или переструктурированием человека? (С. 537) Под «дополнительной природой» здесь понимается абстрактная «животная» природа (φύσις), усвоенная Адамом и Евой, а под «переструктурированием человека» – животные ткани и сопутствующие им случайные свойства животной природы (συμβεβηκότα)? Свт. Григорий Нисский писал: «...мне кажется, что под кожей подразумевается образ неразумной природы (τὸ σχῆμα τῆς ἀλόγου φύσεως), в который мы, свыкшиеся со страстью, облеклись» (Dialogus de anima et resurrectione // PG. 46. Col. 148).

На С. 516 встречается словосочетание ira Deorum. Гнев богов? Откуда это выражение?

Неточные переводы:

«Образ же Логоса – человек, истинный ум в человеке, поэтому о нем говорится, что он создан “по образу Божию и Его подобию”, который посредством мышления в своем сердце подобен божественному Логосу и вследствие этого стал разумным» (С. 320). Лучше перевести «человек истинный, ум который в человеке» (ὁ ἄνθρωπος ἀληθινός, ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ), т.е. образом Логоса является не некий «истинный ум» (не будем «множить сущее без необходимости», как завещал нам Уильям Оккам), а «истинный человек», сиречь его ум.

«Высшая цель (τέλος) для нас – это чтобы мы как можно больше уподоблялись справедливому Логосу (τὸν ὀρθὸν Λόγον) и через Сына стали восстановленными (ἀποκατάστασις) в совершенном сыновстве (υἰοθεσία) Богу Отцу» (С. 361). Думаю, лучше перевести «уподобление (ἢ τε <...> ἐξομοίωσις) по возможности правому Логосу является целью и восстановлением в совершенное сыновство через Сына». Предикатами являются стоящие без артикля τέλος и ἀποκατάστασις.

«Изначально в Адаме было семя как всецелая субстанция (totius substantiae) из сросшейся и сформировавшейся вместе с телом души (corpore anima)» (С. 400). Текст имеет такой вид: «Ведь с самого начала душа, сгустившаяся в Адаме и принявшая форму тела, образовала семя как всей сущности, так и ее состояния (A primordio enim in Adam concreta et configurata corpore anima, ut totius substantiae, ita et condicionis istius semen effecit)» (De an. 9, 8): семя – не «всецелая субстанция» из души, сросшейся с телом, а её <души> *произведение* (τό, что она произвела, effecit), отвечающее за то, что делает человека человеком, и за то, каков он.

: «Избегаем (παρεθέμεθα, ἵνα←παράτιθημι => fugio) же изо всех сил того, чтобы быть людьми. Поспешим (σπεύδωμεν) становиться богами (θεοί). Ибо пока мы только люди, мы лжецы (ψεῦσται)». Желание быть человеком считается ложью, заблуждением» (С. 436). Более полная цитата и её исправленный перевод: «<...> имя лжеца одинаково приложимо к породившему ложь дьяволу, и к человеку. Здесь ведь не о человеке говорится ἵκω λόγῳ ἔγωγε ἢ ὁτέρις сего <т.е. лжеца> (Ин. 8:44). В псалмах же: Ἰὺς ἡ ρῆξ ἐν ἐξτελέσει μοῦ: ἵνα ἡμεῖς ὡς ἄνθρωποι ἵκω. Это мы усвоили (παρεθέμεθα, букв.: положили перед собой или приберегли для себя – aoristus), дабы (ἵνα) всеми силами избегнуть (φεύγωμεν – *сослагательное наклонение в придаточном цели*) <того, чтобы> быть людьми, и поспешить (σπεύδωμεν – *сослагательное наклонение в придаточном цели*,) стать богами, так как пока мы – люди, мы – лжецы, как и отец лжеца – лжец». Здесь нет ни побудительного сослагательного (*coniunctivus adhortativus*), ни повелительного наклонений, поэтому говорить о «нравственном императиве» не вполне корректно. Скорее, это описание состояния «гностика» в Климентовом смысле этого слова. Не думаю, что здесь уместно говорить о мизантропии и о «дегуманизации динамики развития человека» у Оригена. Тогда и царя и богоотца Давида, псалом которого он цитирует, нужно в этом обвинить. Человек призван быть богом, как эмбрион призван быть человеком. Отрицая эту «эволюцию», мы клеветаем на Бога как на поставившего нам пределом, говоря словами Н. С. Гумилёва, «скудные пределы естества».

Укажу на некоторые опечатки, количество которых в столь объёмном труде достаточно невелико: Каллист (букв. «Прекраснейший») почему-то назван Каликстом (С. 81-82), πρὸς τὸν σχέσεως (С. 139): σχέσεως – генитив жен. рода, τὸν – артикль accusativa муж. рода. ἀθανάτης γνώσης (С. 303) – у Климента говорится о желании Владыки, чтобы мы вкусили бессмертного знания (τῆς ἀθανάτου γνώσεως), в номинативе будет ἡ ἀθανάτου γνώσις (1 Кор 36, 2), ἀθανάτος – прилагательное двух окончаний.

Порой не даются точные ссылки. Например: «(ср. «Эннеады» Плотина и «Великий канон» прп. Андрея Критского)» (С. 86) – *passim*?

Отдельные несущественные недостатки и погрешности не заслоняют того факта, что диссертация Андрея Владиленовича Данилова является оригинальным и самостоятельным богословским исследованием, в котором решаются важные теологические, этические и исторические проблемы.

Цели диссертационного исследования представляются достигнутыми, задачи, поставленные в начале работы, решёнными. Вынесенные на защиту положения подтверждены.

Предложенные автором решения доказаны при сопоставлении с другими известными решениями. Основные научные результаты диссертации опубликованы в двадцати трёх рецензируемых ВАК научных изданиях.

В диссертации соискатель учёной степени ссылается на авторов и источники заимствования материалов и отдельных результатов. При использовании в диссертации результатов научных работ, выполненных соискателем учёной степени, он отмечает это обстоятельство.

Автореферат и опубликованные статьи полно отражают содержание работы.

«Развитие христианской антропологии в греческой и латинской патристике II – V вв.» я бы порекомендовал к изданию как учебник для Православных духовных академий, поскольку в этом труде на высочайшем научном уровне, но доступным языком излагается ранняя история православной антропологии и сопряжённых с ней дисциплин.

Диссертационное исследование А. В. Данилова «Развитие христианской антропологии в греческой и латинской патристике II – V вв.» является научно-квалификационной работой, в которой содержатся новые научные результаты и положения, свидетельствующие о личном вкладе диссертанта в науку, и которая соответствует критериям пп. 9, 10, 11, 13, 14 «Положения о порядке присуждения учёных степеней», утвержденного постановлением Правительства Российской Федерации от 24 сентября 2013 года № 842; а А. В. Данилов, безусловно, заслуживает присуждения ему учёной степени доктора богословия по специальности богословие.

Доктор филологических наук,
доцент кафедры мировой
литературы и культуры ПГНИУ

Братухин

/Александр Юрьевич Братухин/

Докторская диссертация по специальности
«10.02.14 – классическая филология,
византийская и новогреческая филология»

614990, г. Пермь, ул. Букирева, д. 15;
(342) 239-62-90 Bratucho@yandex.ru

5 декабря 2022 года.



Подпись *А.Ю. Братухин* заверяю
именной секретарь совета
Е.Б. Антропов