

ОТЗЫВ ОФИЦИАЛЬНОГО ОППОНЕНТА

на диссертацию А. В. Данилова «Развитие христианской антропологии в греческой и латинской патристике II–V вв.», представленную на соискание ученой степени доктора богословия

Magnum miraculum est homo.

Перед нами – очень своевременная и во всех смыслах зрелая, масштабная работа. Столь подробного сопоставления антропологии позднеантичного иудаизма и раннего христианства отечественные пенаты, пожалуй, еще не видели. Как всякий значимый авторский синтез, диссертация А.В. Данилова выделяется множеством достоинств, о которых ниже и пойдет речь, и может также быть подвергнута критике – при несомненном признании того факта, что столь грандиозный, с размахом задуманный и осуществленный труд автору удался. Из этой предпосылки мы и будем исходить в дальнейших оценках. Наши замечания в подавляющей своей массе касаются вводной, первой части работы.

Реальный объект работы шире заявленного на с. 47 (где антропология ограничивается рамками I–V вв.), заходя в период до Р. Х. (иначе и не раскрыть специфику позднеантичного иудаизма в континуальности его развития; ср. с. 7, 59, 60, 61). Определения предмета, цели и задач не вызывают возражения. Действительно, богословие мужей апостольских можно отнести к «преддогматической традиции» (первая задача, с. 48), поскольку догматы, как мы знаем, раскрываются в ходе многовекового развития. Читая работу Данилова, вспоминаешь пронзительное – и пронизательное – вопрошание поэта: *Какое, милые, у нас // Тысячелетье на дворе?* Ибо автор мыслит так, как и подобает патрологу и иудологу – тысячелетиями большого времени духовной истории.

Что касается «изменения интенциональности при построении антропологических моделей» (седьмая задача, с. 49), то особенно удачным – при общей удачности работы в целом – считаем раздел 11.2 «Пелагий против блж. Августина: "возможность не грешить"» (с. 575–630). Здесь удачно показаны более глубокая библейская укорененность Пелагия и Юлиана Экланского и их БОльшая близость к синергийной антропологии преп. Иоанна Кассиана и восточных Отцов, нежели в случае Августина с его мрачной и удручающей антропологией. «Пелагий опирался на восточную монашескую традицию» (с. 505), и этим уже многое сказано. Тут более чем уместно и сопоставление Августина с Фрейдом (с. 392, 451, 608, 609) – с примечательным выводом: «И Августин, и Фрейд универсализируют свои собственные психологические проблемы» (с. 609). «Начиная с блж. Августина, человеку богословски отказывается в способности самостоятельно бороться со злом» (с. 52). И ведёт это только к нарастанию зла в человеческой истории, в немалой степени усилиями самого Запада... В работе традиционно после архим. Сергия (Страгородского) и др. критикуется и юридизм западного поставгустиновского христианства (с. 52; и др.). Предельно важно, что истоки этого августиновского пессимизма и юридизма усматриваются уже в традуцианизме Тертуллиана и Киприана Карфагенского (с. 62 и далее). Общая проблематичность западной концептуализации христианства, начиная с этих авторов, заключается в том, что «латинская антропология стала всё больше ориентироваться не на библейские представления, а на рационалистические философские модели» (с. 62). А философию теологу нужно уметь препарировать. Характерно, что следов влияния философии на антропологию св. Василия Великого гораздо меньше (с. 63), поскольку она более еклесиоцентрична.

В то же время мысль Пелагия о возможности со стороны человека свободного приобщения благодати, разумеется, более созвучна нашему взыскующему Бога времени и не случайно названа диссертантом «синергийной антропологией» (с. 63) с явной отсылкой к трудам С. С. Хоружего, эксплицитных ссылок на которого, однако, недостает в работе (ср., впрочем, с. 10, 202). Уже показ одного этого, т.е., по сути, призыв к патрологической,

задним числом, «реабилитации» Пелагия и Юлиана Экланского – одна из наиболее значимых и убеждающих частей работы. Она позволяет понять, до какой степени не вполне корректно Запад выбирал богословские авторитеты (единственным исключением впереди ещё будет грандиозная фигура св. Григория Великого)... При этом Запад плохо понимал – и воспринимал – незападную мысль (общеизвестно пришествие текстов Аристотеля в Европу через сирийское и арабское посредство). А этот вывод уже легко контекстуализируется в рамках политической и цивилизационной истории – и потому более чем злободневен...

Интересен раздел об игре в параграфе 10.3.2 «Свт. Григорий Назианзин: двойная природа человека и добродетель посредством благодати» (с. 513–526, особ. с. 521 сл.), где приводятся для сопоставления и Гераклит, и св. Максим Исповедник, правда, без обращения к основополагающей статье Карлоса Стейла¹. Дело в том, что из всего моря литературы следует всё-таки выделять труды базовых, основополагающих ученых – и Стейл, несомненно, в их числе.

Что касается первого из методов исследования (с. 50), то следует заметить, что автор всё же слишком часто идёт на поклон к «Греческой патрологии» Ж.-П. Минья, тогда как в некоторых случаях (например, текстов Ареопагита или Каппадокийцев) абсолютно императивно обращаться к более новым и выверенным изданиям в «Sources Chrétiennes» и аналогичных новейших сериях (тут же, на с. 50, и перечисленных). Совмещение синхронного и диахронического анализов обеспечивает необходимую объективность и беспристрастность исследования (с. 51). Четырёхчастная периодизация антропологии изучаемого периода (с. 60–61) принципиальных возражений не вызывает. Термин «фнетопсихизм» (с. 61 и сл.), по сути, вводится автором в русскую богословскую литературу, при том, что само явление описывалось ещё прот. Г. Флоровским. Большинство положений новизны работы не только чеканны по формулировке, но и точны по сути, например: «Трихотомическая антропология сщмч. Иринейя на порядок систематичней, чем у апологетов» (с. 61, ср. с. 28); это положение раскрывается в работе на ряде примеров. Из самых интересных примеров – анализ понятия «сверхчеловек» у Оригена (с. 62 и далее). И, разумеется, не вызывает ни малейших возражений мысль (подадим ее в расширенном контексте) о том, что в V в. «расстыковываются» не только политические пути Западной и Восточной Римской империй, но и тенденции развития греческой и латинской антропологии – в том числе и по причине отсутствия культурных контактов между этими двумя частями христианской икумены (на что регулярно и указывают ученые – Поль Лемерль и др.; с. 63, положение № 19).

Справедливо указывается на мета-антропологичность современного богословия (с. 11). Именно антропология оказывается ключом к решению ряда проблем – например, оригенистского характера христологии Леонтия Византийского, каковая упоминается в работе (с. 641), но – ввиду хронологических рамок работы – лишь лапидарно. На с. 13 в общем обзоре современных русских публикаций по антропологии Отцов имело бы смысл упомянуть комментированный перевод «Об устроении человека» св. Григория Нисского, выполненный В. М. Лурье (СПб., 2000). Автор говорит, что до 90-х гг. XX в. не доставало комплексного исследования раннехристианской антропологии, не упоминая всё же кое-каких базовых книг, например, легендарной монографии Ж. Даниелу «Платонизм и мистическое богословие» (Париж, 1953) о св. Григории Нисском, хотя упоминается его монография об Оригене (с. 25). Из литературы об Оригене совершенно не упоминаются исследования «школы Теофании» еп. Александра Голицына, включая недавний

¹ Steel C. Le jeu du Verbe. A propos de Maxime, *Amb. ad Ioh.* LXVII // *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii* / ed. A. Schoors et P. Van Deun. Leuven, 1994. (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, 60). P. 281–294.

замечательный фештшриффт владыке Александру². Несправедливо и утверждение автора, будто не имеется качественных монографий по антропологии Василия Великого и Григория Богослова: вспомним хотя бы монографию о св. Григории митр. Илариона (Алфеева) и разделы о св. Василии в «Призвании Авраама» В. М. Лурье (СПб., 2000). А потому и вывод о запаздывании русской патрологии в изучении раннехристианской антропологии верен лишь отчасти и не для всех древних авторов. А уж, памятуя о трудах И. В. Попова, В. И. Несмелова и их коллег, мы можем спокойно говорить и о пионерских прорывах именно русской патрологии по ряду направлений, связанных с данной темой. Однако значимость этих замечаний во многом снимается выдающимся вкладом в тему самого А. В. Данилова.

Фамилия «Стеенберг» правильно транскрибируется как Стинберг (с. 22 и далее), МакГукин – как МакГаккин (с. 29), А. де Халло – как А. де Аллэ (с. 34), Масай – Дюпюи-Мазэ (с. 106), Торнер – Тёрнер (с. 174), Пётр Ибер – Пётр Ивир (с. 185). Также нам представляется более корректным выражение не «монэнергеты», а «моноэнергисты» (с. 155), равно как и «неохалкидонизм», а не «неохалкидонство» (там же), а его представители – не «неохалкидонцы» (с. 190), а неохалкидониты. Да и секты были не «марианитские» (с. 158), а, пожалуй, «мариологические». «Аналогия антропологии и христологии» (с. 194) – это всё же «аналогия между антропологией и христологией», а предписания – не «постовые», а «относящиеся к посту» (с. 351). Часто употребляемое автором слово «реляции» (с. 402 и сл.) надо бы всё же кое-где заменить на «отношения». Словечка «самособойразумеющность» (с. 546) в русском языке не зафиксировано. «Пелагианцев» (с. 598) следует заменить на пелагиан.

В части первой «Богословский контекст развития христианской антропологии во II–V вв.» (с. 67–202) идёт речь об общепатристическом и церковно-историческом контексте рассматриваемых событий в антропологии. Тем не менее, значимость этой части не может быть поставлена под сомнение. Мы не будем анализировать ее особенно подробно ввиду ее вспомогательного характера. Из выводов тут важно соображение о том, что «христологию и триадологию можно назвать "крипто-антропологическими дискурсами"» (с. 201), с которым трудно не согласиться ввиду существования известных христологических аналогий в антропологии Тертуллиана и Иринея Лионского, разобранных автором, и по ряду других соображений. Из неточностей этого вводного раздела выделим соображение о том, что Ириной Лионский «не знает о Пресвятой Троице и у него нет триадологии» (с. 73). Это при том, что именно у Иринея, на наш взгляд, едва ли не впервые проскальзывает мысль о соичности Бога-Сына и Св. Духа Богу-Отцу («Против ересей», IV.20.1; IV.20.5; IV.20.7; и др.). С другой стороны, всё же не представляется возможным утверждать, что богословие Оригена превращается в ересь лишь в более позднем контексте «оригенизма без Оригена» (с. 92) – ещё В. В. Болотов (1879) показал ряд ошибочных мнений великого александрийца: субординационизм, учение о разных сферах Промысла трех Лиц, мнение о конечности Бога, наконец, миф об энаде и т. п. Да и известный оригеновский аллегоризм в экзегетике – вещь достаточно спорная.

Зато удачно выделяются 6 основных пунктов ереси Ария (с. 100, 101, 117, ср. о провокативности Ария на с. 102). Смысл атаки Ария объясняется как решающая попытка доникейских богословов перенести в христианство идеи и методы среднего платонизма (с. 102, 103); странно, что в подтверждение своей позиции исследователь не ссылается на пионерские труды Д. С. Бирюкова.

Важна параллель между св. Афанасием Великим и Ф. де Соссюром (с. 112, прим. 5): такой метод демонстрации значимости учения Отцов для современной мысли можно

² Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Studies in Honor of Alexander Golitzin / ed. A. A. Orlov. Leiden; Boston, 2020. (Supplements to *Vigiliae Christianae*; 160). См. здесь, в частности: *Stang Ch. M. Flesh and Fire: Incarnation and Deification in Origen of Alexandria*. P. 128–143.

только приветствовать. Важно раскрытие мысли св. Григория Нисского о посредстве Сына при исхождении Св. Духа (с. 139); на нее потом будет опираться Никифор Влеммид (ок. 1197–1269) в предпринятом им (и продолженном св. Григорием Кипрским) обновлении триадологии. Полезны обзоры схем христологии «Логос – плоть» (с. 149–151) и «Логос – человек» (с. 151 и сл.).

Вряд ли Церковь рассматривалась первыми византийскими богословами (если они, конечно, не относились к традиции Евсевия Кесарийского) как подчиненная государственному аппарату (с. 120): Ж. Дагрон (1932–2015) большую часть своей научной жизни боролся с этим предрассудком, генетически восходящим как раз к арианской традиции.

Почему автор на с. 129, говоря о «срединной партии» ариан, не называет ее сторонников омиями – то есть так, как это и принято в церковно-исторической и богословской литературе? Спорно и настаивать на атрибуции 38 письма св. Василия Великого Василию, а не св. Григорию Нисскому (после работ Р. Хюбнера и других видных патрологов) (с. 140). На с. 141 выражение из 214 письма Василия Великого надо бы перевести не «благодаря общей всем сущности», а «благодаря общему логосу сущности». «Логос сущности» станет важнейшим понятием византийской триадологии вплоть до исихастских споров и текстов периода Флорентийской унии – в том числе и потому, что это понятие помогало бороться с латинофильством и тритеизмом (логос сущности един для трех Лиц).

Некорректно утверждать о св. Кирилле Александрийском, будто он видел в конце 20-х гг. V в., что «настал шанс окончательно добить Нестория» (с. 160). Речь шла всё же не о добывании, а о неисpravлении грешника. А уж утверждать, будто св. Кирилл «плёл хитроумные интриги против Нестория» (с. 160, ср. с. 186 об Акакии Константинопольском), по меньшей мере, не вполне корректно. Да и полагать, что Несторий впоследствии стал дифизитом, не приводя ссылок (с. 161), также неосмотрительно: автор, видимо, опирается на протестантскую традицию «реабилитации Нестория» – но чем и как это приближает нас к Истине? Неясно. Равно как и винить Акакия в акакианской схизме – не вполне убедительно: по мнению М. В. Грацианского, было бы корректнее говорить о «феликианской схизме», поскольку именно папа Феликс III, по сути, своими волонтаристскими мерами узурпировал полномочия Вселенского Собора³. Не очень понятно, почему Антиохийская Церковь в конце V в. названа «рассыпающейся на части» (с. 187): отделение от нее несториан означает «рассыпание» лишь последних, а никак не Единой, соборной и апостольской Церкви. Странна и приписываемая Константинополю презумпция виновности в вопросе о 28 правиле Халкидонского собора (с. 187, ср. с. 189). Столичный город вправе претендовать на преференции для его епископской кафедры; впрочем, это вопрос не антропологический...

Неясно и то, почему неохалкидонитам приписывается лишь нечеткая манера речи (с. 194). Внимательно ли автор штудировал сочинения Леонтия Византийского – и по новому ли критическому изданию о. Б. Дейли? Велась тончайшая категориальная работа – плодами которой впоследствии пользовались и фотиане, и паламиты, и Марк Эфесский... В итоге нам кажется не вполне доказанным последнее предложение автора на с. 196 – о провале попыток неохалкидонитов по преодолению монофизитской схизмы. С одной стороны, вроде бы и да – раскол преодолеть не удалось. Но неужели не было других сторон – позитивного раскрытия *depositum fidei*?⁴

³ Грацианский М. В. «Акакианская» или всё же «феликианская» схизма? К истории отношений Константинопольской и Римской Церквей в конце V в. // Империя ромеев во времени и пространстве: центр и периферия. Тезисы докладов XXI Всероссийской научной сессии византинистов (Белгород, 20–23 апреля 2016 г.) / под ред. М. В. Грацианского, П. В. Кузенкова. М. – Белгород, 2016. С. 66–68.

⁴ Ср.: Макаров Д. И. 1) От мариологии до тритеизма: о возможных поздневизантийских параллелях к идеям Леонтия Византийского и Иоанна Филопона (Феофан Никейский, Иоанн XI Векк, Георгий Мосхамбар). Часть первая // Библия и христианская древность. Сергиев Посад: Изд-во МДА, 2019. № 3 (3). С. 140–174; 2)

Переходим к **части второй** – и решающей – **«Греческая и латинская антропология II–V вв.: от спорадичности к системе»** (с. 203–652). Исключительно важна глава 2 «Исторические матрицы антропологических понятий и топосов» (с. 218–266), где перечисляются те проблемные поля, с которыми предстояло столкнуться раннехристианской антропологии. С определением термина «матрица» на с. 218 мы совершенно согласны, равно как и с мыслью о том, что термин «топос» (более строгий сам по себе) предпочтительнее термина «архетип» (с. 219–220). В библейском разделе подчеркивается независимость Быт. 1 от других древнеближневосточных текстов и дается тонкий семантический анализ еврейских слов «образ» и «подобие» (с. 221, 223). Из анализа 4 небиблейских матриц нам показался особенно поучительным разбор матрицы раннераввинистического иудаизма (с. 226–232), потому что на эту тему по-русски по-прежнему литературы крайне мало. К тому же (и это доказано автором в работе), она представляет собой ближайший контекст, скажем, для «Пастыря» Ермы, вне которого древнехристианский текст и не может быть понят в глубине своих внутренних взаимосвязей (с. 291 и сл.). Более того, добавим от себя, что следы мистики Меркабы встречаются еще в трактате «О воздержании и добродетели» Никифора Влеммида (середина XIII в.). Но особенно важна для автора концепция йецер ха-ра из «Таргума Псевдо-Ионафана» (с. 231 и далее, 306), которая во многом стала идейной основой «литературы двух путей» – наряду с самим Священным Писанием (ср. с. 302). Отмечается инконсистентность теодицеи Филона, обусловленная платоническими и стоическими влияниями (с. 236, 239), и делается вывод о том, что Филон «сдает библейские позиции, возвращаясь к языческим представлениям» (с. 236). Может быть, поэтому он был столь дорог такому тонкому и умному, но несколько колеблющемуся в вопросах веры автору XIV в., как Феодор Метохит?

С другой стороны, филоновское понимание разума как храма Божия в человеке (с. 240) могло повлиять и на монашескую ветвь христианской традиции – хотя бы через сочинения Оригена (ср. с. 241).

Детально разобрана и матрица гностицизма (с. 251 сл.). Автор доказывает источниками сформулированный им принцип: «Говорить об унифицированной системе гностической антропологии не представляется возможным» (с. 254). Образ гностика сопоставляется даже с бодхисаттвой (с. 257), каковую параллель – пусть и типологическую – на наш взгляд, следует углублять. Выделяется гносеологический и психологический дуализм гностиков (с. 261), соответствующий состоянию «расколотого субъекта» (Лакан), высказывается глубокая мысль о том, что: «Стремление гностически настроенных социальных слоев компенсировать конфликтную ситуацию приводит к интеграционистским утопиям... Так из самого гностического мышления вызревает отказ от гностического дуализма» (с. 261). Гностицизм – «негативный контекст раннехристианской богословской гипотезы» (с. 265). К этому трудно что-либо прибавить.

Радует и гл. 3 «Особенности христианской антропологии» (с. 267–288), с ее, пожалуй, центральным постулатом: «Христианская идентичность ни в коем случае не обрелась одномоментно и не была задана изначально» (с. 274). Показу путей этой множественности становления идентичности христианской антропологии во взаимопереплетении различных ее составляющих и посвящена диссертация. Словечко «разсамоствление» (с. 269), очевидно, представляет собой кальку с нем. *Entselbstigung*, что характерно для автора, во многом опирающегося на немецкую историографию (ср. влияние Карла Ранера: с. 282). Приживется ли этот неологизм в русском богословском и философском языке – покажет время.

От мариологии до тритеизма: о возможных поздневизантийских параллелях к идеям Леонтия Византийского и Иоанна Филопона (Феофан Никейский, Иоанн XI Векк, Георгий Мосхамбар). Часть вторая // Библия и христианская древность. Сергиев Посад: Изд-во МДА, 2019. № 4 (4). С. 77–102.

Это разсамоствление осуществляется в Боге на путях обожения: «Человек есть трансцендентное существо, бесконечно превосходящее в Боге самое себя» (с. 280), «самотрансцендирующееся существо» (с. 286), шифр Бога (с. 282, ср. с. 286 об экстазисе). «Глубочайшая сущность человека – обожение» (с. 471), которое понимается как «процесс, а не состояние» (с. 520; ср. об «интенциональности обожения» на с. 651). Это универсальная формула развития христианской антропологии всех веков (I–XXI вв. и далее в будущее).

Нечеткость антропологии мужей апостольских (с. 307) контрастирует с более развитыми построениями апологетов и последующих поколений мыслителей (с. 308), среди которых уже возникают креационизм и традуцианизм (с. 326–327). По-видимому, в результате описки автор допускает неточность, говоря, будто Афинагор обучался у афинских неоплатоников (с. 308): очевидно, это выражение надо заменить на «средних платоников». Интересен анализ «сетевой структуры вины» и отсутствия первородного греха у св. Иустина Мученика (с. 314; ср. об Иринея: с. 337, 348), его же концепции относительного фнетопсихизма (бессмертна лишь разумная часть души – с. 317). Мидраш на апологетов уже не влиял, их же собственные построения оказали воздействие на пелагиан в их споре с заблуждениями Августина Иппонского (с. 328).

Гораздо стройнее и продуманнее, чем у апологетов, антропология св. Иринея Лионского (гл. 6: с. 329–349). После же Иринея начинается разнообразие антропологических концепций (гл. 7: с. 350–398; а также гл. 8–11). Одобряя эти главы в целом, выскажем лишь отдельные суждения более или менее обобщающего характера. Из антропологии Климента Александрийского автор выводит, будто он считал эмбрион одушевленным с восьмой недели беременности (тогда начинается мозговая деятельность – с. 360). Это интереснейшее замечание автора позволяет поставить вопрос об актуальности идей Климента для современных дискуссий об ЭКО, криоконсервации эмбрионов и т.п. (см. в статьях Р. Е. Тарабрина). И может статься, что древний автор окажется впереди нас, сегодняшних.

В то же время Климент – «не такой уж и христианский мыслитель... Он возвращается глубоко в иудейское прошлое» (с. 360). Мы бы откорректировали это утверждение в плане признания более глубокой вовлеченности Климента в античную мысль (тем более, что его антропология и направлена «к сверхчеловеческой энтелехии», с. 405), но всё же вряд ли в иудейскую. Характерным образом автор не комментирует, что понятие «справедливый Логос» (ὁρθὸς Λόγος) у Климента взято из известного места «Никомаховой этики» Аристотеля (EN VI, 13 1144b 25–28) (с. 361, 489). Этот вопрос – о глубине иудейской погруженности Климента – хотелось бы задать автору.

В работе много и пространно говорится об Оригене; из посвященных ему разделов можно составить отдельную книжицу. Не вызывает сомнения, что «синтез греческой философии и библейского мировоззрения у Оригена драматичен» (с. 410, ср. 416, 453) и не вполне удачен. Говорится о его следовании Филону (с. 415 и др.). Творение мира аналогично творению человека (с. 416). Однако «непостижимо, – пишет А. В. Данилов, – почему свобода используется для плохого, а не для доброго» (с. 418). Важнейшую проблему происхождения зла по Оригену, связанную с темой пресыщения членов энады богосозерцанием, не изучить без обращения к соответствующей главе в труде о. Поликарпа Шервуда, где показано, что опыт зла (являющийся реализацией неверного свободного выбора личности) «ни в коей мере не является реализацией природы»⁵: это уход человека от человеческого в нем, т.е. развоплощение, дегуманизация. Обратное тому, что совершил Бог (ср. доктрину о двух творениях у св. Григория Богослова, разбираемую

⁵ *Шервуд Поликарп (OSB)*. Ранние *Ambigua* преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / отв. ред. Д. С. Бирюков. СПб., 2007. (Византийская философия, 1). С. 477.

в работе). Раз сформировавшись, навык зла начинает доминировать над волей человека (ср. 42 «Вопросоответ к Фалассию» Максима Исповедника).

Важно выделение 4 этапов развития человека в мысли Оригена (с. 421, 454), включая ступень сверхчеловека (ср. с. 424), которое исчезает после него (с. 425). На с. 430 не очень понятна фраза: «Превосходящий самого себя человек воплощается фигурой Иисуса Христа...» Просили бы автора разъяснить ее значение.

Важен параграф 8.4 «Отсутствие у Оригена антропологии переселения душ» (с. 437–451). Ориген не разделял учение о реинкарнации (с. 438, ср. 448, 449 и прим. 6, 450, ср. 517 о Григории Богослове). Автор доказывает этот тезис путем тщательного текстологического анализа, отделяя учения, приписанные Оригену Юстинианом, от подлинных слов александрийского мыслителя (иначе говоря, от оригенизма VI в.). В самом деле, раз Ориген не считал бесконечным даже Бога (ошибочно, конечно), читатель может допустить на уровне логики, что и продолжительность циклов человеческой жизни ему не было смысла считать бесконечной (с. 445). В учебниках патрологии можно будет писать: «Как доказал А. В. Данилов, Ориген не придерживался теории реинкарнации (метемпсихоза)...»

Две последние главы разбирают греческую (гл. 10: с. 474–566) и латинскую антропологию IV–V вв. (гл. 11, отчасти уже разобранный выше на предмет пелагианских споров: с. 567–634). Показывается всё богатство сложившихся (особенно на греческом Востоке) вариантов антропологии. В эти века «как греческая, так и латинская антропология всё больше ориентируются на христологию и триадологию» (с. 494). Но в греческой антропологии «страсти рассматриваются как духовные болезни» (с. 477), влияющие на волю, а не как биологическая детерминанта духовной жизни в версии Августина, удачно сопоставляемой автором с Юнгом. Справедливо отнесение Немезия Эмесского к «неоднозначным антропологическим концепциям» (с. 478 и сл.), с его более философской и культурологической позицией. «Немезий почти не приводит цитаты из Библии» (с. 488). А это – критерий, позволяющий отличить философа, каковым в данном случае и является Немезий, от богослова. Срединную между Августином и Пелагием позицию занял Феодор Мопсуэстийский (с. 498). Так, по его учению, Бог наказывает человека за индивидуальные грехи, а не за грех Адама (с. 499). Эта же позиция характерна как для Кирилла Александрийского (добавим от себя), так и для Феодорита Кирского и греческой традиции в целом. Прояснение терминологии Нестория на с. 502 и сл. также считаем важным; и все-таки нам думается, что к его христологии применим эпитет «двухсубъектная». Ведь Парсопа – это лицо единства, т.е. лицо в условном, абстрагирующем смысле, как сумма черт двух лиц. Мы не уверены, что просопон/парсопа Нестория равны Лицу-Ипостаси в халкидонской богословской модели (см. с. 503, ср. с. 558). Сейчас модно пытаться «реабилитировать» Нестория; боюсь, для этого нет оснований. Это, пожалуй, наше самое серьезное догматическое возражение к тексту работы в целом. Понятно, что недавно ушедший Н. Н. Селезнев был несторианином; и всё-таки это не предмет для подражания.

Важнее всего в этой главе раздел 10.3 «Парадигмальные антропологические концепции» (с. 504–556). Важен раздел 10.3.3 о Василии Великом (с. 526 сл.), подчеркивающий «горизонтальную» включенность человека в связь со своим приходом, общиной, семьей или монастырем (для монаха) в мысли Великого каппадокийца. Важен анализ темы Церкви как полиса Божия (с. 530–533, ср. 556). Вероятно, автор хочет сказать, что и сам св. Василий был предельно вовлечен в разного рода общественные дела; так мы понимаем фразу: «Он был предельно ангажированным епископом» (с. 533). Хотелось бы знать, правы ли мы.

Обстоятельно рассмотрена антропология Григория Нисского (с. 534 сл.). Мысль св. Григория о владычествовании людей над миром имело бы смысл сопоставить с аналогичным учением Златоуста и антиохийцев (с. 539). У Григория нет учения о первородном грехе (с. 544). Касательно размножения людей помимо грехопадения автор

замечает, что он мог бы быть близким делению или клонированию (с. 545), но этот комментарий выглядит странно: есть ангельский бесстрастный и бесполой способ размножения, неведомый нам, и не имеет большого смысла пытаться срывать покров с этой тайны. Раз нет клонирования, то нет места и никакому подозрению в оригенизме (с. 546). Мы смотрим на эти страницы с озабоченностью. Как и на следующее утверждение: «Христология Григория Нисского слабо учитывает синергию свободных и творческих действий Бога и человека» (с. 551). Автор не учитывает контекст богословия энергий св. Григория, игнорируя ряд работ на эту тему (удачно суммированных в книге Ж.-К. Ларше⁶), так что, видимо, учение св. Василия ему просто ближе, чем Нисского святителя. Однако в целом «антропологический оптимизм» греческих Отцов (с. 552) и сегодня способен служить программой науки и деятельности для православного ученого.

Говоря об описаниях у Феодора Студита (с. 564), можно было бы затронуть (хотя и вскользь) теорию дескрипций Рассела, или естественных классов Куайна... и побранить их за номинализм, в противоположность Феодору. Но то, что автору тесно в хронологических рамках работы, как настоящему патрологу – отрадно, и это стремление к расширению рамок следует всячески приветствовать. Верно и указание на связь идей студийского игумена с Порфирием (с. 565), о чем писали в наши дни К. Эрисман, Д. С. Бирюков, да и автор этих строк.

Наконец, мы приходим к уже отчасти рассмотренной 11-й главе по латинской антропологии. Главная мысль тут – о неправильности латинского перевода Рим. 5, 12 (*in quo omnes peccaverunt...*), на чем строятся и заблуждения Августина (с. 568 и сл., 604, 631, 634, 639). Тема поднималась еще прот. И. Мейендорфом в 50-е гг. (о чем упоминает автор). Что тут скажешь? Сегодня, как и тогда, *Graeca legenda sunt*. И только так можно понять главное в православии.

В специальном параграфе 11.1.2 автор разбирает отличия антропологии Амвросия Медиоланского (практически безупречной) от Амброзиастера и Августина (с. 571 и сл.). Важно перечисление (по Августину) шести тезисов Пелагия на с. 575. Видно, что Пелагий и Юлиан Экланский гораздо ближе к магистральной линии Православия, нежели Августин. Концепция Пелагия подробно разбирается на с. 579 и сл., исходя из тезиса о важности антропологии для данного богослова (с. 579). Понятие природной святости, хоть и само не вполне осторожно, всё же импонирует уму и сердцу гораздо больше, чем мрачные концепции наследственного греха, массы грешников и предопределения у Августина (с. 580), будучи связано с пониманием совести (с. 584). Мы бы дерзнули сказать, что автор работы более здраво оценивает Василия Великого, Пелагия и Августина, нежели Нестория и Григория Нисского, а также проходит золотой серединой в своих суждениях об Оригене (что удастся не каждому). Кстати, Ориген влиял на Пелагия (с. 581), в чем, видимо, и кроется одна из причин интереса диссертанта к римскому богослову. Свобода выбора для Пелагия – ключевое достоинство человека (с. 582, 597), и иначе и быть не может. Важна и схема круга греховного поведения по Пелагию (с. 588). Напротив, абсурдна и отвергается Востоком мысль о том, что Бог якобы осуждает человека за то, чего он не совершал (за грех Адама; с. 593). Давления свыше на волю человека и быть не может, и тут Пелагий, несомненно, прав (с. 594). Достаточно сильно у автора звучит мысль о желательности изменения нашего отношения к Пелагию (с. 595; и др.). Подробно критикуется неверная мысль Августина о будто бы имеющей место ответственности всех за грех Адама (с. 606–608 и сл., 612). Разумеется, был прав Юлиан Экланский, защищая против Августина естественность супружества (с. 608, 634). Вспомним лишь печальную роль celibата в западной Церкви...

Бог у Августина – Мститель, а не любящий Отец (с. 612, 613). Насколько это отлично от Исаака Сирина или Силуана Афонского... Критика Юлианом Экланским

⁶ Larchet J.-C. La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène. Paris, 2010. P. 183–232.

Августина (с. 612) звучит убедительно и сегодня. Учение гиппонского епископа удачно суммируется на с. 631–632.

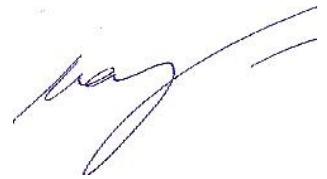
В Заключении (с. 635–652) подводятся итоги работы, завершают которую индексы и библиографический список (достаточно в целом обширный и репрезентативный для такого рода исследования, содержащий работы на разных языках, включая иврит). Истинный вектор развития человека – обожение (с. 636), и это положение – центральное в христианской антропологии. Традиция Августина не равна предшествующему учению Церкви: иначе говоря, перед нами – боковая ветвь эволюции антропологических идей (с. 639). (Достаточно сказать, что этика у Августина сводится к биологии – с. 643.) В русской науке уже было высказано мнение о «достаточно несторианском мышлении самого Августина и находившихся под его влиянием африканских епископов»⁷. Интересно, что, вскрывая слабости Августина, автор питает симпатии к Несторию...

Глубоко и убедительно критикуется августиновская традиционистская антропология (с. 645, 646). Читателю становится понятно, что традиционизм в современных условиях отставать быть не может, ведь «невозможно объяснить духовность, редуцируя ее к телесности» (с. 646). Духовность индетерминирована и характеризуется стремлением к святости (с. 647). Данной концепции следует предпочесть греческую – об обусловленности греха воспитанием и культурой (с. 648). Всё это позволяет автору, обобщая труды Отцов и учителей Церкви, прийти к взвешенной антропологической формуле: «Человек – диалектическое единство предопределения и свободы, социально и биологически обусловленное живое существо и моральная свободно действующая разумная сила» (с. 649). Для его описания подходит принцип комплементарности Н. Бора (с. 649–650). При всём при том вопросов в антропологии остается больше, чем ответов (с. 652).

ОСНОВНОЙ ВЫВОД: Нам думается, что автор достиг поставленных перед собою цели – и задач. Ему удалось создать яркое, современное, будоражащее мысль исследование раннехристианской патристики в ее связях с эллинизмом, иудаизмом и гностицизмом, проанализировать как ее более здоровые (ранняя Византия), так и более проблемные (Африка, Августин) ветви. Исходя из сказанного, полагаем несомненным, что диссертация А. В. Данилова представляет собой целостное и законченное научное произведение, отличающееся высоким теоретическим и конкретно-историческим уровнем, новизной и теоретической значимостью при разрешении догматических, церковно-исторических и патрологических вопросов. Работа отвечает требованиям пп. 9–14 Положения о присуждении ученых степеней, утвержденного Постановлением Правительства России от 24.02.2013 г. № 842 в ред. Постановления Правительства РФ от 1 октября 2018 г. № 1168). Автор рецензируемой диссертации, проф. Андрей Владиленович Данилов, несомненно, заслуживает присуждения ему искомой ученой степени доктора богословия.

Профессор и заведующий кафедрой общих гуманитарных дисциплин ФГБОУ ВО «Уральская государственная консерватория им. М.П. Мусоргского», профессор кафедры истории древнего мира и Средних веков ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина», доцент, доктор философских наук по специальности 5.7.2 «История философии»

⁷ Лурье В. М. (при участии В. А. Баранова). История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 190.



Макаров Дмитрий Игоревич

10 декабря 2022 г.

Адрес места работы оппонента: 620014, Екатеринбург, просп. Ленина, 26; тел. +7 (343) 371 21 80; факс +7 343 371 67 61; E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

Handwritten signature of D. I. Makarov

Макаров Дмитрий Игоревич

10 декабря 2022 г.

Handwritten signature of D. I. Makarov

Адрес места работы оппонента: 620014, Екатеринбург, просп. Ленина, 26; тел. +7 (343) 371 21 80; факс +7 343 371 67 61; E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

Подпись	<i>D. I. Makarov</i>
Удостоверяю:	<i>[Signature]</i>
на сумму <i>0.0</i>	<i>[Signature]</i>
должность	<i>E. I. [Signature]</i>
« <i>10</i> »	« <i>12</i> »
	2022 г.