

## ОТЗЫВ ОФИЦИАЛЬНОГО ОППОНЕНТА

доктора философский наук Лурье Вадима Мироновича  
на диссертацию Алексея Михайловича Стрельцова «Концепция бесстрастного страдания в Поздней Античности», представленную на соискание ученой степени кандидата философских наук по специальности 09.00.03 – История философии

Диссертационное исследование Алексея Михайловича Стрельцова «Концепция бесстрастного страдания в Поздней Античности» по содержанию весьма точно соответствует своему названию, и уже в этом его существенное отличие от большинства работ по истории философии того же периода. Такие работы гораздо чаще своему названию не соответствуют: в названиях говорится о «поздней Античности», но имеются в виду учения только светских философов и раторов, без учета трактовки тех же проблем в современном им христианском богословии. А. М. Стрельцов принадлежит к тем пока еще довольно редким исследователям, которые уделяют равное внимание светским философам и христианским богословам.

Обычно историки философии предпочитают игнорировать историю богословия как что-то не относящееся к сфере их интересов. Надо сказать, историки богословия, пусть и в гораздо меньшей мере, но отвечают им взаимностью: чаще всего им не хватает простого знания философских текстов, а если даже и хватает, то им бывает неинтересно думать о том, что же происходит с самой философией, когда ее начинают использовать богословы. Если в отношении латинской схоластики эта междисциплинарная пропасть хоть как-то начала преодолеваться, то применительно к Византии и Римской империи пока что едва удается поколебать научный консенсус XIX–XX веков, исключивший почти всю патристику (за вычетом нескольких авторов) из сферы интересов историков философии. Автор настоящего диссертационного исследования – возможно, даже и не сознавая этого – вливается в звучащий всё более уверенно хор тех, кто представляет доводы в пользу реальности существования «византийской философии» как особого исторического явления.<sup>1</sup>

Такое положение в науке обязывает любого исследователя, включающего патристический материал в работу по истории философии, высказаться и по методологическому вопросу – о том, насколько богословские дискуссии вообще могут принадлежать истории философии. Это сделано и в настоящем диссертационном исследовании, причем автор, может быть, недостаточно осознал важность своих соответствующих наблюдений; мы вернемся к этому ниже. Предвосхищая нашу окончательную оценку, мы можем сказать, что исследование А. М. Стрельцова дает даже несколько больше, чем обещает.

Необходимо кратко сказать о структуре исследования. В своей содержательной части оно состоит из трех глав: первая посвящена Плотину на фоне греческой философии, вторая – Кириллу Александрийскому, сначала на фоне патристики, а потом в сравнении с Плотиним и другими греческими философами; третья глава представляет собой ряд примеров трактовки идей Кирилла у его оппонентов и последователей V–VI веков, причем, примеры выбраны так, чтобы как оппоненты, так и сторонники выражали разные позиции, всегда несогласные друг с другом. Такова внешняя структура исследования, его, если можно так выразиться, сюжетное построение. Если же говорить о главной идее исследования, то она состоит в следующем.

Во всем проанализированном материале отслеживается один лейтмотив – идея бесстрастного страдания. Поскольку сама идея принадлежит греческой философии и впервые артикулируется Плотиним, а философское образование в Александрии времен Кирилла Александрийского не могло не включать знакомства с неоплатонизмом, то заимствование

---

<sup>1</sup> См., в частности, соответствующие главы *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, ed. by A. Kaldellis and N. Sinisoglou, Cambridge, 2017, и пространную критическую рецензию на эту книгу коллектива авторов: D. Chernoglazov, G. Benevich, A. Choufrine, O. Goncharko, T. Schukin, *Scrinium* 14 (2018), pp. 475–507.

философской идеи у Кирилла выглядит вполне разумным предположением, тем более, что автор исследования благоразумно воздерживается от попытки выстроить строгую линию преемственности от Плотина к Кириллу (для его целей это лишнее, а на современном уровне развития науки такая задача неразрешима). Именно благодаря Кириллу (как не устает подчеркивать диссертант) идея бесстрастного страдания Бога переносится в центр христологии, то есть в центр христианской догматики. Превратившись у Кирилла в христологическую идею, «бесстрастное страдание» сохраняет узнаваемые черты концепции Плотина, хотя Плотин развивал ее не только не в христологии, которой у него быть не могло, а и вообще вне учения о Боге – только лишь в рамках философской антропологии. Такова базовая интуиция исследования, которая не является совсем уже неожиданной или революционной, но является новой, и, по мнению автора этих строк, диссертанту удалось ее обосновать убедительно.

Теперь остановимся подробнее на каждом разделе диссертационного исследования, ставя своей задачей оценить степень убедительности отдельных элементов анализа.

Довольно широкий обзор греческой философии в **первой главе** ставит целью обоснование тезиса о том, что мнение о неспособности божественной природы к страданию (во всех смыслах слова *πάθος*) было единым мнением философов разных школ, чем философские представления о богах радикально отличались от мифологии с ее антропоморфными и поэтому страдающими богами (диссертант должен был остановиться на обосновании этого вывода, поскольку в современной историко-философской литературе он иногда оспаривается). Учение Плотина, не являясь исключением в этом ряду, содержит дополнительный элемент в виде учения о бесстрастном страдании человеческой души. Душа по своему сродству с божественной природой страдать не может и не страдает, но тело страдает, и, в этом смысле, душа страдает бесстрастно. Учение Плотина диссертант резюмирует следующим образом: «Душа усваивает себе страсти тела, поскольку это принадлежащее ей тело, но при этом она сама остаётся бесстрастной, потому что она бесстрастна по своей природе» (с. 56). Среди прочих аналогий, тут можно привести аналогию со зрением, когда душа как бы видит страдания своего тела, но сама непосредственно их не принимает (С. 56–57).

Оценивая реальный уровень парадоксальности, подразумеваемый в выражении «бесстрастное страдание» каждым из тех, кто его употребляет (или даже не употребляет, но иными словами выражает аналогичную мысль – как, например, Кирилл Александрийский), мы всегда должны выяснять, насколько эти противоположные свойства, бесстрастности и страдания, приписываются одному и тому же субъекту в одном и том же смысле. Диссертант этого не делает, из-за чего его исследование несколько теряет в четкости изложения. Запомним на будущее, что в случае Плотина субъект один и тот же – душа (тело, от которого ей надлежит освободиться, самостоятельной субъектностью не обладает), но бесстрастие и страдание у нее в разных смыслах: первое по природе, второе «по усвоению», или «по аналогии». Впоследствии похожие оговорки мы будем встречать и в патристике относительно страдания Логоса Божия – разумеется, у тех авторов, чья христология односубъектна, то есть субъектом страданий выступает сам Логос Божий, а не отдельный от него Иисус. Однако в патристике, в отличие от Плотина, развоплощение Логоса не только не будет необходимым, желательным или возможным, но будет принципиально исключено. Термины вроде «по усвоению» будут маркировать разное происхождение у Логоса определенных свойств (не исконных для него, но приобретенных в воплощении), но они перестанут быть сами по себе маркерами актуального различия, способного обеспечить ненарушимость закона непротиворечия. В патристике мы встретим попытки либо обеспечить ненарушимость этого логического закона какими-то дополнительными мерами, либо принятие логики, допускающей противоречия.

Что касается техники анализа диссертантом античных текстов, то в целом оно представляется удовлетворительным (т.е. достаточное знание источников и исследовательской литературы). Некоторые претензии можно высказать лишь к анализу учения Аристотеля о душе (точнее, учения об уме в книге III «О душе»), где хотелось бы увидеть более ясное изложение проблем, связанных с противоречием этого отрывка учению Аристотеля, как оно нам известно из других дошедших текстов (некоторые ученые считают это место интерполяцией из текста

другого автора)<sup>2</sup>. Тем не менее, подобные детали могут иметь для исследования лишь второстепенное значение и не влияют существенно на результат.

**Вторая глава** исследования самая главная и поэтому требует наиболее подробного разбора.

Первые два параграфа второй главы (2.1.1 и 2.1.2) посвящены доникейскому христианству. В контексте исследования этот материал важен не столько концептуально, сколько на уровне выработки богословского языка. Так он и рассматривается в диссертации. Можно только пожелать автору избегать выражений наподобие «Во многих случаях формулировки этого периода делаются мимоходом, в запале риторики, в качестве языка поэзии и гимнов» (С. 117), которые сегодня выглядят архаично, поскольку принадлежат «докумранскому» периоду изучения раннего христианства. Сегодня мы знаем, что если в доникейском языке было мало греческой философии, то это не означает, что там не было никакой философии вообще. Богословие было не менее строгим, но его языком был «еврейский» – в смысле различных богословских теорий иудаизма эпохи Второго Храма. К этим теориям не позднее II века до Р. Х. стали принадлежать как представления о божественности Мессии (в рамках так называемого «бинитаризма», где единый Бог был Отцом и Сыном), так и о его страдании и смерти. Более поздние патристические авторы не выдумывали новое богословие, а переводили это имеющееся с «еврейского» языка на «греческий». Поскольку они делали это с разными степенями свободы, то при этом возникали многочисленные «проблемы перевода» — вроде тех, которым посвящена рассматриваемая диссертация. Еврейское богословие эпохи Второго Храма также способно дать материал для историко-философского исследования, и это будет далеко не один Филон Александрийский.

Параграф, посвященный арианским спорам (2.1.3), важен для автора диссертации как описание христологической модели, одинаково неприемлемой для всех сторон интересующей его более поздней христологической дискуссии, – как наиболее радикальный способ не допустить в Боге страдания, отделяя от Бога Логос (Сына). Диссертант благоразумно не углубляется в подробности, казалось бы, гораздо ближе касающейся его темы полемики с Аполлинарием (ведь все оппоненты Кириллова богословия обвинят его в повторении Аполлинария, а, к тому же, ученые уже более ста лет назад доказали, что Аполлинарий был автором знаменитой Кирилловой формулы «единая природа Бога слова воплощенная»). Но в немногочисленных источниках IV–V веков, где учение Аполлинария излагается подробно, оно излагается не вполне одинаково. Реинтерпретация этих источников – одна из нерешенных задач современной науки, в связи с которой можно ожидать в близком будущем серьезную полемику. Понимание Кирилла Александрийского в целом неизбежно требует исторической интерпретации учения Аполлинария, но диссертант таким образом очертил границы своего исследования, чтобы минимизировать зависимость его результатов от понимания учения Аполлинария. Тем не менее, соискателю стоило бы проявить чуть более осторожности и не цитировать пусть и не очень давнего автора, повторившего тезис антиаполлинаристской полемики о том, будто бы еще Арий учил об отсутствии во Христе ума в смысле разумной души (С. 82); строго говоря, мы не знаем, чему конкретно учил по этому поводу Арий (не имея на этот счет ни одного источника, не связанного с полемикой против Аполлинария), зато можем отнестись критически к заявлениям противников Аполлинария, которые хотели его скомпрометировать через сближение с Арием<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Некоторая современная библиография по проблемам *De Anima* III, 4-5: Ch. Shields, Aristotle, *De anima: Translated with an Introduction and Commentary* (Clarendon Aristotle Series), Oxford, 2016, 312–329 (автор замечает о главке III, 5, что она “...has excited more exegetical controversy than any other in the Aristotelean corpus”, p. 312); J. M. Rist, Notes on Aristotle *De Anima* 3.5, *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, Nr 444, 12-29-1963; *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. by A. O. Rorty and M. C. Nussbaum (Clarendon Aristotle Series), Oxford, 1995; J. E. Sisko, On Separating the Intellect from the Body: Aristotle's *De Anima* III.4, 429a10-b5, *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, Nr 222, 3-1999; L. P. Gerson, The Unity of Intellect in Aristotle's “*De Anima*”, *Phronesis* 49 (2004) 348–373; R. Polansky, *Aristotle's De Anima*, Cambridge, 2007, 434–457.

<sup>3</sup> См.: H. Ch. Brennecke, “Apollinaristischer Arianismus” oder “arianischer Apollinarismus” – Ein dogmengeschichtliches Konstrukt? “Arianische” Christologie und Apollinarius von Laodicea, in: *Apollinarius und seine*

Можно заметить попутно, что соискатель иногда страдает от излишнего доверия к той источниковедческой картине, которая в основных чертах сложилась еще прежде XX века и продолжала некритически транслироваться до 1970-х годов (в частности, это относится к устаревшей монографии Патрика Грея, 1979 года, на которой автор базируется в своих представлениях о церковной истории эпохи, последовавшей за Халкидонским собором). Нельзя сказать, что на разработку источников по истории христианских учений было потрачено до середины XX века меньше сил, чем на источниковедческое изучение античной философии, но в последнем случае не было сильного мифологизирующего воздействия христианских конфессий. «Старая» историография старалась воспроизводить историю так, как она переписывалось победителями после очередного витка догматических споров. Даже сегодня нельзя сказать, что такие тенденции полностью преодолены, но, по крайней мере, уже сложились не ангажированные конфессионально научные школы, учитывающие весь доступный на сегодня материал источников (увеличившийся за последние сто лет в несколько раз за счет источников на разных языках христианского Востока). Тем не менее, для истории тех богословских идей, которые рассматривает автор, ошибки в церковной истории не особо существенны, поэтому данное замечание относится не столько к сути исследования автора, сколько к форме представления результатов.

Немесию Емесскому посвящен отдельный параграф (2.1.4), и это ожидаемо, так как в поздней античности не было ничего подобного его знаменитому труду по философской антропологии христианства «О природе человека». (Заметим, что трактат сегодня датируется не «предположительно» концом IV в., а довольно уверенно – между 390 и 400 годами). Но с трудом Немесия связана одна проблема, о которой часто забывают, хотя описана она была еще 30 лет назад (а решения не имеет до сих пор)<sup>4</sup>. Сразу после своего написания трактат Немесия куда-то исчезает, чтобы всплыть только в середине VII в. трудами Максима Исповедника, который и привлек к нему огромное внимание во всем христианском мире (как своих сторонников, так и противников). Никаких упоминаний или цитирований трактата Немесия до этого времени у нас нет, и мы не имеем никаких данных о влиянии этого трактата на Кирилла Александрийского или кого бы то ни было из его противников или сторонников. При нынешнем состоянии науки мы вынуждены рассматривать трактат Немесия как некую параллельную и отдельную от всего остального традицию философской антропологии – до тех пор, пока Максим Исповедник не вдохнул в его книгу новую жизнь. Поэтому вывод диссертанта о том, что Немесий «подготовил почву» для Кирилла (С. 87) можно принять лишь в качестве слабо обоснованной гипотезы – которую, тем не менее, нельзя считать опровергнутой и сбрасывать со счетов.

Остальная часть второй главы посвящена Кириллу Александрийскому и является главной частью всего исследования. Сразу отметим одну методологическую удачу автора. Ему принадлежит очень простая формулировка методологического характера – настолько удачная, что даже жалко, что автор ее не особенно акцентировал и не вынес куда-нибудь во введение и в автореферат. Речь идет о том, чем философия отличается от богословия, когда богословие использует философский язык. Как известно, если рассматривать только небольшие отрывки текстов, то различий заметить нельзя, хотя вряд ли их может не быть. И вот диссертант нашел, как сформулировать различие: «Кирилл Александрийский был не философом, но теологом, опиравшимся на заимствованные у философов понятия для реализации своих идей. И в этом смысле подходы философов и теологов разнятся, даже когда вторые используют философию в качестве, так сказать, служанки. *Философы пытались установить истину, теологи же*

---

*Folgen*, hrsg. S.-P. Bergjan, B. Gleede und M. Heimgartner (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 93) Tübingen, 2015, SS. 73–92.

<sup>4</sup> Относительно истории рецепции Немесия, см. особо: M. Morani, *Nemesio Emeseni De natura hominis*. (Bibliotheca auctorum graecorum et romanorum Teubneriana), Leipzig, 1987; S. Kh. Samir, “Les versions arabes de Némésius de Homs”, in: *L’eredità classica nelle lingue orientali*, a cura di M. Pavan and U. Cozzoli. (Acta Encyclopaedica, 5). Rome, 1986, pp. 99-151; M. Zonta, “Nemesiana syriaca: New Fragments from the Missing Syriac Version of the *De natura hominis*”, *Journal of Semitic Studies* 36 (1991), pp. 223–258.

*стремились к экспликации истины, которая, как они считали, уже была дана им в божественном откровении. Такой подход неизбежно приводит к иному выстраиванию приоритетов»* (С. 105, курсив мой). Не так уж много ученых, которые это осознали, и еще меньше тех, которые это так внятно сформулировали. И у философов, и у теологов работа подчинена истине, но они идут в противоположных направлениях: философы ее ищут, богословы стремятся стать орудиями истины, которыми она помогает себя найти. Можно добавить, что поэтому труды философов и богословов могут совпадать по модулю, но должны различаться по направлению вектора.

Благодаря такой (все еще необычной для современной научной литературы) методологической ясности, автор очень четко находит предмет своего собственного научного исследования, умудряясь не утонуть ни в океане Кирилловых текстов и идей (это огромный объем материала), ни в едва ли не большем океане научной литературы о Кирилле. Его интересует только «модули» тех «векторов» философии и богословия, о которых мы сказали выше, – не меньше, но и не больше. Поэтому и христология Кирилла его интересует не как целое, а строго в пределах приложения идеи Плотина о страдании души через тело.

В патрологии давно выработался профессиональный жаргон, на котором главную тему настоящего диссертационного исследования называют «антропологической моделью» в христологии; это объяснение соединения божества и человечества во Христе по аналогии с соединением души и тела в человеке. Автор, солидаризуясь с некоторыми учеными, протестует против такого словоупотребления (С. 110, прим. 316, и С. 115) – видимо, в силу наличия у него логического образования. Действительно, автор прав, что о модели в собственном смысле слова (когда требуется строгое соответствие логических структур) тут говорить нельзя, а можно только об аналогии, причем, пределы допустимой тут аналогии различаются у разных авторов в зависимости от их богословских взглядов. У патрологов не возникает никаких ассоциаций с понятием модели в логике, и поэтому им будет жалко отказываться от привычного выражения, но, видимо, это придется сделать, когда в патрологию придут методы аналитической истории философии.

Центральное для всего диссертационного исследование наблюдение автора (см. особ. С. 111–114) строится на бросающемся в глаза сходстве и при этом не менее резком различии в описании соединения божества и человечества (у Кирилла Александрийского) и соединения души и тела в человеке (у Плотина). Несмотря на значительное вербальное сходство формулировок, различий достаточно много, и они начинаются с того, что душа, по Кириллу, также страдает вместе с телом, а бесстрастным является только само божество, тогда как у Плотина душа была бесстрастной по природе. Фундаментальным отличием, как замечает автор (С. 114), является то, что даже для Плотина душа и тело человека – части единого целого, тогда как Логос Божий не является частью и чем-либо несовершенным. Впрочем, этот контраст несколько смягчается тем, что для Плотина, в отличие от христиан, тело не является обязательной частью человека, и душа должна от него освободиться. Теория Плотина не подошла для христианской антропологии, но неожиданно пригодилась для христологии.

По мнению автора этих строк, наиболее важный элемент структурного сходства между антропологией Плотина и христологией Кирилла – односубъектность. Как подчеркивает и автор диссертации, в односубъектности христологии состояло существенное отличие учения Кирилла от учений его оппонентов, и вот именно в этом пункте автор обнаружил общий элемент с учением Плотина. Это очень существенный результат, имеющий научную новизну и заслуживающий изложения в форме научной монографии, которую было бы крайне желательно написать на основе диссертации.

Сделав эти наблюдения, автор тем самым решает поставленную им задачу – очертить область совпадения «по модулю» векторов философии Плотина и богословия Кирилла. Поскольку автора, как он сам заявляет, больше всего интересует выявление преемственности между христианским богословием и античной философией в одной из тех областей, где, как обычно считают, между ними был резкий разрыв (С. 5–6), то можно считать на этом задачу автора выполненной.

Кроме того, нельзя не заметить, что наблюдения автора помогут решению большой и всё еще не разрешенной задачи реконструкции богословия Кирилла в целом, особенно в части связи его представлений о воплощении Бога и об обожении человека. Речь идет о том, что Кирилл в свое собственное понимание «единой природы Бога Слова воплощенной» включал не только ипостась воплощенного Логоса, но и ипостаси всех обоженных людей. От такой концепции откажутся все без исключения его последователи – как диофизиты (которые откажутся также и от концептуального языка «единой природы»), так и монофизиты (которые этот язык сохраняют, но никогда не будут включать в понятие единой природы Логоса обоженных людей). Аналитическая интерпретация этой концепции Кирилла, пока что описанной лишь в общих чертах традиционными методами патрологии<sup>5</sup>, остается важнейшим *desideratum* историко-философских и историко-богословских исследований христианских учений. Немаловажное значение настоящей диссертационной работы в том, что оно поможет этим дальнейшим исследованиям.

Третья глава диссертационного исследования содержит ряд примеров как отвержения, так и рецепции христологии Кирилла; при этом внимание автора остается сфокусированным только на теме бесстрастного страдания. Выбор примеров задан хронологическими рамками V–VI веков, хотя один пример из этих рамок выбивается (позднее собрание несторианских текстов). Привести примеры рецепции и отвержения богословия Кирилла было необходимо по той же причине, по которой было необходимо рассмотрение предыстории его богословия. Выбор богословов для третьей главы был в некоторых случаях настолько очевиден, что вряд ли оставлял диссертанту возможность выбрать иначе: это, прежде всего, главные оппоненты Кирилла Несторий и Феодорит Кирский, а также его самый авторитетный «монофизитский» последователь Севир Антиохийский. Зато в отношении остальных выбор был, и довольно широкий: около десятка халкидонитских христологий, десятка полтора «монофизитских» и две – три «несторианских». Из всего этого многообразия диссертант выбрал позднюю (VIII–IX вв.) антологию несторианских текстов (как образец «зрелого» несторианства), скифских монахов (сфокусировавших на «теопасхизме» начавшуюся еще в 480-е годы христологическую полемику между восточными патриархатами и Римом), двух Леонтиев – Византийского и Иерусалимского, – а также «монофизита» Иоанна Филопона, но только в пределах одного периода развития его богословия (то есть в пределах одного трактата *Арбитр* и до так называемого «тритеизма»).

Несториане и «крипто-несториане» вроде Феодорита Кирского нужны автору диссертационного исследования, чтобы показать варианты «анти-Кириллова» богословия, в котором концепция «бесстрастного страдания» отвергается как ересь. Вместо позднего несторианского собрания документов лучше было взять главный трактат «О соединении» Бабая Великого (ум. ок. 628), – того богослова, который и оформил жесткое несторианство, победившее в Церкви Востока после длительной догматической полемики лишь в начале VIII века. Это бы позволило автору не выходить за хронологические рамки его исследования. Впрочем, использованное автором собрание несторианских текстов содержит краткий трактат Бабая Великого, резюмирующий содержание трактата «О соединении», а, главное, что в целом это собрание представляет ту традицию несторианского богословия, которая следует за Бабаем Великим. В интересующем автора аспекте анализ учений «двухсубъектной» христологии не представляет сложности, поскольку в ней ясно разводятся бесстрастный субъект божества (Логос) и страдающий субъект человечества (Иисус).

При анализе односубъектной христологии начинаются трудности. Один и тот же субъект, Логос, оказывается недоступным страданию и страдающим. Чтобы спасти закон непротиворечия, остается определить, что он бесстрастен и страдает не в одном и том же отношении, но речь, в таком случае, должна идти не просто о разных словесных определениях, а о том, чтобы за разными словами стоял разный смысл. Понятно, что страдание

<sup>5</sup> L. Janssens, « Notre filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 15 (1938), pp. 233–278, особ. 240–245, 267; и независимо от него: L. Abramowski, “The Theology of Theodore of Mopsuestia”, in: eadem, *Formula and Context: Studies in Early Christian Thought* (Variorum reprints. Collected Studies Series, CS 365). Ashgate, 1992, pp. 1–36, особ. 21–22.

у Логоса может быть только приобретенным, а бесстрастность – извечна, но это различие касается происхождения признаков бесстрастности и подверженности страстям, а не их актуального способа присущия Логосу. А есть ли различия в актуальном способе присущия Логосу бесстрастия и подверженности страданиям? Если есть, то закон непротиворечия спасен. Если нет, то такая догматика будет имплицировать неконсистентную логику.

Диссертант не замечает этой «стратегической» проблемы богословия середины V – середины VII веков, потому что заранее написал, будто противоречие между бесстрастием Бога и богостраданием (теопасхизмом) «кажущееся» (С. 6). Между тем, богословие этого периода наполнено колебаниями между двумя этими полюсами – исключения реального противоречия (возможного только за счет усложнения онтологии: так появляется понятие «частной сущности» в смысле отличном от понятия «ипостась») или принятия противоречия как реальности (с импликацией неконсистентной логики)<sup>6</sup>, — вплоть до существенных перемен взглядов одного автора (это особенно касается Леонтия Византийского и Иоанна Филопона). Если бы автор чуть лучше представлял себе соответствующие источники и литературу<sup>7</sup>, он бы не стал между делом и просто для иллюстрации заходить в столь проблемные области и подрываться на тамошних минных полях. Осторожный вывод диссертанта относительно «монофизитского» богословия, вероятно, следовало бы отнести и к халкидонитскому богословию того же периода: «Это – наиболее сложная и трудновыражаемая позиция» (С. 166). Трудность тут не в том, одна или две природы во Христе (в тогдашних спорах обе стороны легко переходили на язык друг друга и поэтому спорили вовсе не о словах), а именно в самой односубъектности христологии. Впрочем, отмеченные сейчас недостатки исследования не касаются основных тезисов автора, а затрагивают лишь несколько из его исторических иллюстраций.

Тем не менее, обращение автора к «скифским монахам» оказалось удачным. Эта часть работы имеет свой собственный потенциал развития (от «скифских монахов» ведет прямая линия к богословию Юстиниана, и было бы хорошо, если бы соискатель развил это направление в своих дальнейших исследованиях).

На этом можно было бы закончить обзор диссертационного исследования, но хотелось бы особо сказать о неожиданном препятствии, возникшем на пути диссертанта в последний момент, которое он достойно преодолел. Таким препятствием стала книга С. Тростянского «St. Cyril of Alexandria's Metaphysics of the Incarnation» (2016), вышедшая уже во время работы над диссертацией. По своей теме она близко касалась тех проблем, над которыми работал диссертант, но вместо помощи она создала диссертанту совершенно лишнее и неожиданное затруднение. Разбору этой книги посвящены С. 100–105 диссертации. С. Тростянский, к сожалению, принадлежит к тем авторам, которые делают сенсационные выводы за счет отмены требований научной строгости. Его книга вышла в таком издательстве (Peter Lang), в котором нет своей экспертизы рукописей, и где публикуют диссертации, полагаясь только на компетентность диссертационных советов. Иногда это приводит к сбоям. С книгой С. Тростянского никто не стал всерьез полемизировать, как обычно не бывает и дискуссий по докладам С. Тростянского на научных конференциях; его знают, и к нему привыкли. А. М. Стрельцов оказался тем «крайним», которому пришлось взять на себя неблагодарную обязанность разбора книги С. Тростянского. Чтобы такая работа не пропадала, хорошо бы сделать из этой части диссертации развернутую рецензию и напечатать ее на английском языке.

<sup>6</sup> Работы на эту тему российских авторов, появлявшиеся в печати на русском языке в течение последних пяти-шести лет, собраны и переизданы в выходящей сейчас книге: *Логика и онтология в византийской догматической полемике. Очерки*. Под ред. Д. С. Бирюкова и В. М. Лурье. СПб., 2019.

<sup>7</sup> В качестве первоначального введения во всю эту проблематику мы можем рекомендовать недавние работы Дирка Краусмюллера: D. Krausmüller, “Enhypostaton: Being ‘in Another’ or Being ‘with Another’?—How Chalcedonian Theologians of the Sixth Century Defined the Ontological Status of Christ’s Human Nature,” *Vigiliae Christianae*, 71 (2017), pp. 433–448; idem, “Under the Spell of John Philoponus: How Chalcedonian Theologians of the Late Patristic Period Attempted to Safeguard the Oneness of God,” *Journal of Theological Studies*, 68 (2017), pp. 625–649, а также его находящуюся в печати статью “Composite Hypostasis”, которая будет опубликована к тому времени, когда диссертант начнет работать над собственной монографией на основе этой диссертации.

Изложенные выше замечания не ставят под сомнение основные результаты исследования, то есть тезисы, выносимые на защиту. Их следует воспринимать как рекомендации относительно дальнейшего продолжения исследований и переработки диссертации в монографию. Повторим, что исследование обладает высокой научной ценностью и, на наш взгляд, должно быть представлено в виде монографии.

Диссертант демонстрирует умение самостоятельно вести исследование в избранном научном направлении и владеет современными методами научных исследований.

Результаты диссертации опубликованы в 5 статьях в изданиях, рекомендуемых ВАК для размещения основных результатов исследований соискателей научных степеней, что соответствует п. 11, 13 «Положения о присуждении ученых степеней».

Автореферат диссертации и опубликованные автором работы отражают содержание диссертации.

Диссертация А. М. Стрельцова «Концепция бесстрастного страдания в Поздней Античности» является профессионально выполненным научным исследованием и соответствует требованиям, предъявляемым к кандидатским диссертациям согласно пп. 9–11, 13, 14 «Положения о присуждении ученых степеней», утвержденного постановлением Правительства Российской Федерации от 24 сентября 2013 г. № 842 (с последними изменениями, внесенными постановлением Правительства Российской Федерации от 01 октября 2018 г. № 1168), а ее автор, Алексей Михайлович Стрельцов, заслуживает присуждения ученой степени кандидата философских наук по специальности 09.00.03 – История философии.

Официальный оппонент:

Ведущий научный сотрудник сектора истории российской социологии  
Социологического института РАН –  
филиала Федерального государственного  
бюджетного учреждения науки  
Федерального научно-исследовательского  
социологического центра  
Российской академии наук,  
(190005, Санкт-Петербург,  
ул. 7-я Красноармейская, 25/14;  
Телефон: (812) 316 24-96;  
Email: socinst@socinst.ru;  
<http://www.socinst.ru>  
доктор философских наук,  
(09.00.03 – История философии)

В. М. Лурье

16 декабря 2019 г.

Подпись В. М. Лурье удостоверяю

Должность

И. О. Фамилия

*Зам. директора по общим  
вопросам СИ РАН –  
филиала ФНИСЦ РАН*



*И. В. Русакова*

Сведения об организации:

117218, г. Москва, ул. Кржижановского 24/35, корп. 5  
8 (499) 125-00-79, [fnisc@fnisc.ru](mailto:fnisc@fnisc.ru), <https://fnisc.ru>