

ОТЗЫВ ОФИЦИАЛЬНОГО ОППОНЕНТА

на диссертацию Канаевой Эльги Юрьевны на тему: «Богословское наследие Варлаама Калабрийского: опыт реконструкции на основании сохранившихся сочинений», представленную на соискание учёной степени кандидата теологии по научной специальности 26.00.01 – «Теология»

Диссертация Эльги Юрьевны Канаевой, выполненная в лучших традициях мировой патрологии, написана на весьма и весьма актуальную тему. Сразу скажем, что мы не во всём разделяем пиетет автора перед её героем, но, как станет ясно из нижеследующего разбора, высоко оцениваем данную работу и полагаем необходимым рекомендовать её к публикации в виде монографии.

Работа Э. Ю. Канаевой представляет собой первое в отечественной науке целостное и связное изложение биографии Варлаама Калабрийского и структуры его богословско-философского наследия, а также системный анализ высказанных мыслителем идей. В жизни Варлаама, по сути, реализовалась неоплатоническая парадигма онтодинамики тварного сущего: пребывание (в исходной для него греко—католической среде) – выход (переезд в православную Византию) – «возвращение» (обращение в католицизм после отлучения от Православной Церкви и анафематствования на константинопольском Поместном соборе 1341 г.). Поэтому он и мог – на чём и ставит акцент диссертант – оказаться успешным посредником между обеими культурами. Такому успешному посредничеству, впрочем, не суждено было сбыться. Виной тому – как личность Варлаама Калабрийского, так и высказывавшиеся им идеи.

Такого рода «драматургия» была придана диссертантом своей работе, и нам подобного рода построение кажется глубоко осмысленным и продуманным. Сами труды Варлаама дошли на трёх языках – среднегреческом, латинском и в переводе на церковнославянский язык сербского извода, как отмечает автор (с. 53, 109). С ними связаны парадоксы – такие, как сохранение значительной части антилатинских трудов путём анонимизации, осуществлённое св. Нилом Кавасилой и названное уже Джузеппе Скиро, впервые обратившим внимание на данное обстоятельство, «парадоксом Нила Кавасилы» (с. 95–98 и сл.). Очевидно, что автору доставляет удовольствие распутывать такого рода парадоксы. Заодно и выскажем небольшое наблюдение-замечание: можно было бы вкратце отметить, что аналогичный способ действия привычен для Церкви в условиях идейных кризисов; сходным образом была сохранена изрядная доля писаний Евагрия Понтийского (чтобы привести самый яркий пример), кое-что – Феодора

Мопсуэстийского и т.д. Несомненно, труд Канаевой простимулирует дальнейшее комплексное изучение всех этих примеров.

Был ли предопределён изначально путь Варлаама – путь, конечно, трагический для православного наблюдателя? Мог ли он покаяться в условиях анафематствования на Соборе 1341 г.? Из текста диссертации, похоже, вытекает отрицательный ответ на последний вопрос. Уж слишком высок был градус: а) взаимного непонимания; и, соответственно, б) взаимного отчуждения между Варлаамом и монашескими кругами, что Эльга Юрьевна подчёркивает путём анализа переписки своего героя со св. Григорием Паламой (с. 153, 170, 188, 189, также с. 186). В самом деле, параллельно прослеживается история аналогичного отчуждения – и взаимной неприязни – Варлаама с Никифором Григорой, которая поддерживает вывод диссертанта. Точка невозврата, как это, в общем, научному консенсусу и представлялось уже последние полвека, была пройдена ещё на первом – эпистолярном – этапе исихастских споров (около 1334–1337 гг.). (К сожалению, и опоры на святоотеческую традицию (с. 18) мало для обретения праведности жизни...) Диссертация Канаевой доказывает при помощи привлечения дополнительных аргументов это устоявшееся мнение.

Из сказанного становится понятно, что уже первая – традиционно в диссертациях считающаяся компилятивной – глава работы «Исторический и философско-богословский контекст литературной деятельности Варлаама» (с. 22–84) – является методологически и фактологически выверенной и продуманной (чего не скажешь о статье С. В. Красикова в «Православной энциклопедии», с. 14). Выделив три периода в жизни Варлаама (с. 23), автор затем детально раскрывает событийное и духовно-интеллектуальное наполнение каждого из них. Из важных тезисов этой главы, содержательно раскрытых и убедительно доказанных автором, отметим положение о том, что «обвинение Григорой Варлаама в невежестве несостоятельно» (с. 32): автор трактатов о солнечных затмениях не мог быть уличён в неведении основ астрономии. Однако в результате диспута с Григорой Варлаам, судя по всему, «не был включён... в среду культурной жизни столичных интеллектуалов» (с. 33). В театрах, по-видимому, он также не участвовал (с. 33–34). Может быть, ещё и поэтому он поехал на Святую гору Афон? Симптоматично, во всяком случае, что прибытие в Византию двух легатов-доминиканцев для переговоров об унии застало Калабрийца, по всей видимости, уже в Фессалонике (ср. с. 34–35). Соответственно, и «1334 год является поворотным в творчестве Варлаама» (с. 38, ср. с. 52, где как о решающем повороте говорится о 1335 годе), обратившегося от философии и точных наук – к богословию. Тут-то и начинается самое интересное для автора диссертации.

Совершенно уникальна для отечественной науки и важна для мировой классификация текстов Варлаама на 9 групп (с. 50 и сл.). При этом латинские письма Варлаама католического периода анализируются впервые в мировой науке после двухстраничной заметки о Лёнерца полувековой давности (с. 61–63 и далее). Важно выделение в самостоятельную группу и подробная характеристика философских трудов (с. 65–67), из которых «Этика согласно стоикам» «оказывается своеобразным ключом ко всему творчеству Варлаама» (с. 67), и с этим представляется возможным согласиться, поскольку в данном трактате Варлаам эксплицирует ту – светскую – антропологическую модель, которая стояла и за его полемикой с исихастами, и за решением им богословских вопросов. В разделе об источниках мысли Варлаама важна демонстрация влияния сходных стоических идей на его мирозерцание в целом (с. 71–72, 74), ибо влиянием стоицизма на поздневизантийскую мысль учёные склонны скорее пренебрегать. А это влияние, к слову сказать, заметно и в случае Феодора Метохита, который был учителем противоположной стороны (св. Григория Паламы и Никифора Григоры), как отмечается в диссертации. Соответственно, возникает и вопрос: можно ли хотя бы предварительно говорить о различных традициях восприятия стоицизма в Византии к началу второй трети XIV в.?

Важна Таблица 1 «Использование святоотеческих текстов Варлаамом и св. Григорием Паламой» (с. 75–77). Последний из цитируемых Варлаамом Отцов – св. Фотий (с. 77, 78), как и в «Великом опровержении» Акиндина. Возможно, постфотиевская традиция, которая как раз и была (согласно, например, Д. И. Мурешану) протопаламитской, считалась антипаламитами «испорченной» и не отвечающей духу первоначального христианства. Э. Ю. Канаева отмечает незнание Варлаамом богословия св. Григория Кипрского (с. 19, 210, 244). Хотелось бы знать, согласна ли автор работы с такой трактовкой представлений Варлаама и Акиндина об «испорченности» постфотианского византийского богословия.

Во второй главе «Образ Варлаама в истории богословия» (с. 85–107) внимание привлекают как общая концептуальная подкованность автора, так и её конкретные наблюдения. Так, представляется убедительным доказательство Э. Ю. Канаевой положения о том, что: «Закреплению за Варлаамом одиозной репутации способствовала гимнографическая традиция почитания свт. Григория Паламы» (с. 88, 90–91). Это естественно, поскольку гимнография и ставит своей целью в наиболее яркой и «острой» форме довести до сознания верующих черты неправомыслия того или иного еретика (говоря догматическим языком). Любопытным представляется вопрос о сопоставлении

образа Варлаама в гимнографии с образами еретиков в службах памяти Отцов Вселенских Соборов. Надо полагать, существовали некие общие принципы репрезентации еретика как такового, на которые и ориентировались гимнографы. Хотелось бы узнать, согласна ли Эльга Юрьевна с данным соображением применительно к Варлааму.

В вопросе о направленности взаимного влияния: Варлаам на св. Нила Кавасилу (научный консенсус) или св. Нил на Варлаама (М.-Э. Конгурдо и пишущий данные строки) – возможно признать, что диссертант остановилась на «минимальной общей базе» разрешения этого противоречия, полагая, что оба богослова работали вместе, в одной среде и в тесном контакте друг с другом (с. 99). Это трезвое решение проблемы следует признать наиболее обоснованным на сегодня. Св. Нил же, анонимно сохраняя большую часть текста Варлаама, «интегрировав текст Варлаама в свои собственные рассуждения, таким образом надеялся спасти для богословия то ценное, что предложил Калабриец» (с. 100). Данный вывод, если согласиться с предшествующим утверждением, окажется несомненным. Важен и предпоследний раздел главы – о высокой оценке труда Варлаама последующими переписчиками (с. 103–105).

Велико значение третьей главы «Методология и границы богословия» (с. 108–182). С методологических вопросов богопознания, как известно, начался исихастский спор; они-то и стали предметом рассмотрения в данной главе. Предполагая, что выступление латинских легатов «заявлялось как логический трактат» в защиту Филиокве (с. 109), диссертант утверждает, что «для Варлаама, как и для остальных защитников православного взгляда на исхождение Св. Духа, оказалась предзаданной задача реагировать на результаты, достигнутые западной схоластикой к тому времени» (с. 109). Поэтому в дальнейшем проводится весьма перспективное сопоставление мысли Варлаама с основными темами богословия Фомы Аквинского. И хотя временем «вторжения схоластики» в византийскую мысль после известной работы о. Г. Подскальски (1977) считается вторая половина XIV в., ясно, что исихастские споры изначально были вызваны столкновением – скажем широко – исихастского и неисихастского подходов к проблеме богопознания. Указывается – путём сравнительного анализа текстов Варлаама и Григория Богослова – антиевномианская полемика Великих Каппадокийцев как образец для Варлаама (с. 112–116). На протяжении всей главы автор держит в голове различие, как минимум, трёх позиций: агностицизма Григоры и учения св. Григория Паламы и Варлаама об определённой (но понимаемой ими по-разному) возможности богопознания для человека (с. 113 и сл., 123 и сл., 163–164, 243). Заодно отметим, что представляется весьма точной характеристика автором Григоры как «филолога, националиста и

консерватора от богословия» (с. 165)¹. В таком контексте не удивляет тезис, в общем-то, не долженствующий смущать мыслящих православных: «В роли Евномия для Варлаама выступает Фома Аквинский...» (с. 113). В качестве пожелания на будущее хотелось бы пожелать Э. Ю. Канаевой хотя бы в кратком эссе сравнить такую трактовку Фомы у Варлаама – и у св. Каллиста Ангеликуда, обращая внимание не на ярлыки (хотя и они пригодны), а на сущность критики. Впрочем, на проведение св. Каллистом такой параллели указывается в сноске 359 на с. 113 (по статье О. А. Родионова), но хотелось бы, чтобы автор в процессе переработки диссертации привела несколько цитат об этом из оригинального текста.

Анализируя введённое Варлаамом разделение богословов на «богословов по знанию» и «богословов по вере», диссертант ставит вопрос не в бровь, а в глаз, обращая внимание на онтологическую непрояснённую данную идею у Варлаама: «Как возможно то, что, с одной стороны, существуют «богословы по знанию», а, с другой стороны, у человека нет различительной способности, необходимой для знания божественного?» (с. 122). Ответ (реконструкция автором позиции Варлаама) состоит в том, что богословие как доказательная наука по Аристотелю для нас невозможно по природе, но Всеблагий Бог Своим особым попечением делает возможным такое познание по благодати. Опытное касание богословских аксиом присуще не каждому богослову (с. 123). Соответственно: «Богословие само-по-себе получает возможность существования, когда с него снимают требование научности» (с. 123), оказываясь в пределе боговидением. Вот только этот предел, по Варлааму, практически ни для кого, похоже, не достижим. Нам всё же представляется, что это – основанное на стоико-платонических идеях отрицание основного посыла учения об обожении св. Григория Богослова: человек призван настолько стать богом (по благодати), насколько Бог стал человеком (Слово 29.2; и др.). Это – известная теория соответствия степеней Воплощения и обожения (лат. *tantum – quantum*), нашедшая дальнейшее продолжение у преп. Максима Исповедника и в наши дни стоящая в центре внимания патрологов (Ж.-К. Ларше, Н. Рассел и многие др.). Думается, что указанное обстоятельство – особенно ввиду сознательной ориентации Варлаама на св. Григория – следовало бы рельефнее выделить в тексте работы.

В этой связи мы бы отметили небесспорность и ещё одного утверждения Э. Ю. Канаевой, сделанного мимоходом (с. 126, прим. 404): «Каппадокийцы тоже сталкивались

¹ Важна и трактовка проблем, связанных с диалогом Григория «Флорентий», в котором Варлааму приписываются взгляды, диаметрально противоположные его собственным. Видимо, тут сказалась неосведомлённость Григория в воззрениях противника и мышление стереотипами (с. 168).

с проблемой предсказания Бога при рассуждении и тоже не нашли лучшего выхода из ситуации, как отказ от строгих логических умозаключений в богословии». Это путь, скорее, сирийской традиции, но никак не Каппадокийцев, Леонтия Византийского, Анастасия Синаита и др.

Бесспорно, для св. Василия Великого сущность Божия описуема с помощью многих предикатов, но не определима ими, т.к. Бог есть единое и многое и т.к., добавим, сам способ Его бытия абсолютно превосходит всё мыслимое нами. Те противопоставления, которые можно выразить предикатами, исходят из конвенций языка, но не охватывают природу вещей; тем более это важно в случае различения Света от Света, которое выше нашей обыкновенной предикации, связывающей между собой «семантически различные единицы» (см.: *S. Basilii Caesariensi episcopi Contra Eunomium libri quinque*, II, 26 // PG. 29. 632CD (10); *Арутюнова* 1976: 105). В этом со святым епископом сходится и Сол Крипке: «То, что я отрицаю на самом деле – так это положение о том, что единичные сущие (a particular) представляют собой не что иное, как "пучок свойств" (что бы это ни значило)» (*Kripke* 1980: 52). В самом деле: «Если отдельное свойство – абстрактный объект, то пучок свойств – объект ещё более высокой степени абстракции...» (*Ibid.*). Как же мы с их помощью охватим своеобразие уникального? И тем не менее, вопрос об именах решался (в частности, св. Григорием Нисским) в плане признания частичного соответствия имён Божиих, даваемым Богу праведными людьми «по примыслению» (κατ' ἐπίνοiαν), и того Откровения, которое эти люди получали от Бога в Его энергиях. Каковые, согласно паламитской и православной доктрине, и суть Сам Бог. В данной ситуации, быть может, Э. Ю. Канаевой следовало бы указать на особую синергийную, богочеловеческую логику, стоящую за теми именованиями и заключениями, которыми пользуется православное богословие. Вот этой синергийной логики, нам кажется, Варлаам и не мог уловить. Высказанные соображения не идут вразрез с выводами диссертанта о весьма значительном удельном весе стоических и неоплатонических идей в общем строе мирозерцания Калабрийца. Мы как бы с другой стороны подкрепляем эти выводы.

Важны наблюдения Канаевой о невозможности построения богословского силлогизма по первой фигуре (Barbara) в понимании Варлаама, о глубокой связи логики Аристотеля с его метафизикой (оба – с. 128, 129) и многое другое. Божественное бытие не подчиняется земным законам, поэтому излюбленный в томизме метод *analogia entis*, согласно Варлааму, просто не работает (с. 130): богословие в его понимании предельно далеко от научности. Значит ли это, что наш автор стал бы отвергать современную

философскую теологию – в версиях К. Барта, Бальтазара, Суинберна, В. К. Шохина и иных? Не продуктивнее ли было бы вернуться к основанному на ранней патристике (том же истолковании Шестоднева) понятию *vestigia Creatoris* («следов Творца» в тварном мире, говоря языком Бонавентуры из Баньореджо)?

Сказанное в этом разделе подкрепляет давно укоренившееся мнением православных критиков о том, что Варлаам стремится (как впоследствии и Акиндин) «изъять» Бога из тварного мира, что делает его усилия несколько сходными с опытами современных гуманистов или скептиков (как Вяч. Вс. Иванов). Становится понятно, что и его идеи об объединении Церквей, проистекающие из такого метафизического базиса, не могли быть приняты ни той, ни другой стороной (ср. с. 132).

Важно разъяснение Канаевой (едва ли не впервые в русскоязычных публикациях) того, что диалектика, по Варлааму, – «не способ познания, а способ коммуникации богословского знания» (с. 138–139). Важен и предпринимаемый ею здесь же разбор учения Аристотеля о достоверности диалектики (с. 139–140: два понимания, из которых Варлааму ближе второе – при истинности посылок выводы из диалектического силлогизма будут также истинны; поэтому он именно так – диалектически – и говорит о Боге).

Хотелось бы задать диссертанту вопрос о понимании этики (с. 143): почему тезис «благо не есть источник зла» – только философский, а не богословский? Разве Благо не является одним из Имен Божиих? Вспомним и легендарный стих Рим. 5: 12, столь повлиявший на западную и восточную традиции учения об искуплении... Нам кажется, что и догматика, и философская теология сполна – и оправданно – пользуются данным тезисом и входящими в него терминами.

В антропологии для Варлаама характерен редукционизм – «пренебрежение эмоциональной составляющей человеческой личности» (с. 148). Это положение подкрепляется дополнительными аргументами в пятой главе.

Важен параграф 3.5.3 о воззрениях Феодора Метохита (с. 168–171). Правда, его главный труд называется не «Заметки», а «Памятные записки» и датируется у К. Хюльт всё же более широким интервалом времени – 1321– 1328 гг., а не одним 1326 г., как указывает диссертант (с. 168). Скептицизм Метохита ведёт его к парадоксальному утверждению о том, что «Бог познаваем в большей степени, чем тварная природа» (с. 169). После столь смелого утверждения от мыслителя впору ожидать какой-либо ереси. И

нам кажется, что Метохит к ней приближался: ср. 6 главу трактата «Об образованности» в нашем переводе (Метохит 2020, с. 47–55). Хотелось бы привлечь внимание диссертанта в будущем к философским текстам Метохита в более широком объёме.

Отношение Метохита к диалектике таково же, как Паламы и Григоры – обратно варлаамовскому (с. 169). Поэтому философского взаимодействия с Варлаамом у него, скорее всего, не получилось бы (ср. с. 170–171). Соответствующий вывод диссертанта необходимо приветствовать.

Варлаам неверно понял и Аквината, чьи воззрения на теологию и её научную природу сложнее, чем представлял себе Калабриец (с. 172). Это во многом проистекало от незнания текстов Аквината (с. 179–180), которые были известны Варлааму, скорее всего, лишь в детализованном пересказе (с. 180–181). Из этого анализа возникает и общее замечание, по-видимому, достаточно точное: «Византийский антитомизм в целом грешил схематизацией и упрощением позиции своего оппонента... Варлаам стал первым в ряду византийских антитомистов» (с. 181).

В главе четвёртой «Догматические расхождения между Востоком и Западом и пути преодоления раскола» (с. 183–230) разбираются и критически оцениваются три предлагавшихся Варлаамом проекта унии Православной и Католической Церквей. На раннем этапе он писал о двух частях единой на высшем уровне Церкви, выражаясь, как сейчас принято говорить, весьма экуменистически (с. 186), в латинский период считал Православную Церковь еретической (с. 187). Те, кто отрицает богословие II Лионского собора (*tanquam ab uno principio*) – еретики (с. 220). Преодоление разрыва достижимо путём совмещения «диалектики» (традиционный подход) и «вежливости» (подход более пастырский, напоминающий Слова о священстве св. Иоанна Златоуста) (с. 190 и сл.). Очевидно (хотя диссертант этого вывода не делает), что после осуждения на Соборе 1341 г. от «вежливости» по понятным причинам не осталось и следа. Вероятно, эта чисто психологическая причина также сыграла свою роль в изменении Варлаамом своего отношения к Православной Церкви – теперь уже как к «еретической». Идея же диалектики провалилась сразу – уже в переписке со св. Григорием Паламой в 1336–1338 гг. (с. 191, ср. с. 192).

В рамках второго проекта Варлаам выступает, скорее, как агностик (а не релятивист, как полагал прот. И. Мейендорф) (с. 195–196). Третий проект – «Собор в обмен на военную помощь» (с. 197 и сл.). Тут хотелось бы пожелать диссертанту в будущем написать статью (или серию статей) по сопоставлению аргументов Варлаама и

всей тогдашней церковно-политической обстановки с теми, что сложились в Италии и Европе веком позже, когда Виссарион Никейский произнёс свою речь на Мантуанском соборе (1459). Можно ли Варлаама рассматривать как идейного предтечу Виссариона, чей антипаламизм (вызвавший его расхождение со св. Марком Эфесским) хорошо известен?

Логика изложения материала потребовала от диссертанта введения параграфа 4.1.5 «Причины провала всех попыток» (с. 200–202). Среди причин – чрезмерный оптимизм Варлаама и несоответствие его попыток духу времени (с. 200), а также «вежливость», переходящая в сарказм. Можно сказать – неумение принимать во внимание социально-психологический климат в стане оппонентов по переговорам. Каждая сторона готова была считать себя учителями (с. 201), а не учениками. Наконец, в отличие от Варлаама, ни греки, ни латиняне не смотрели на Филиокве как на теологумен – но как на важнейший догмат (с. 201). Это показывает и сопоставление, к примеру, с трудами об унии Раймунда Льюля (Луллия), появившимися лет на 20–25 раньше варлаамовых (Nadal Cañellas 2019). В них Филиокве отстаивается как важнейший католический догмат.

В разделе о богословских расхождениях греков с латинянами содержится раздел о влиянии учения св. Григория Кипрского о вечном воссиянии Св. Духа через Сына на богословие раннего этапа исихастских споров (с. 210 и сл.). Уже за одно это следует похвалить работу. Варлаам понимает соответствующие выражения лишь во временном смысле передачи даров Св. Духа творениям (с. 210), не зная и не понимая учения Киприота. Палама же ввёл соответствующее учение во вторую редакцию «Аподиктических слов» (после 1355 г.), кроме того, уточнив, что во времени праведникам передаются энергии Божии, а не сущность (с. 211–212, 244). Таким образом, на первом этапе полемики учение Киприота осталось вовсе невостребованным. Этот вывод важен для курсов догматики и патрологии, а также церковной истории.

Когда Варлаам в латинский период пишет о преимуществах Римской Церкви, он проводит мысль о том, что латинский народ в массе своей образованнее греческого в вопросах веры (с. 224). На наш взгляд, это полный блеф (вспомним известный фрагмент из св. Григория Нисского о торговце и банщике, обсуждающих подобие или неподобие Сына Отцу). Успешное противостояние католиков мусульманству (с. 225) также весьма спорно: вспомним хотя бы кампании 626 и 678 гг., которые выиграли греки. Нам кажется, можно было бы это как-то прокомментировать. Конечно, пример континенту задавали испанцы со своей Реконкистой, но ведь это ещё не вся Европа. Тут бы был уместен хотя бы краткий историко-культурный комментарий. Мне кажется, что, вопреки выводу

диссертанта, подобные суждения Варлаама как раз говорят о его, по крайней мере, «скрытом конформизме» (с. 229). Впрочем, вопрос нуждается в обсуждении.

В разделе об опресноках (с. 228) было бы поучительно сопоставить отнюдь не бесспорное мнение Варлаама (Писание называет хлебом и квасной хлеб, и опресноки) с известным Посланием Петра Антиохийского середины XI в.

Венчает труд Канаевой глава пятая «Этика и аскетика» (с. 231–241), посвящённая изданному Ч. Хоггом и проигнорированному учёными латинскому труду Варлаама «Этика согласно стоикам», дающему ключ к его ревизионистской антропологии, а отсюда – во многом – и к богословской методологии и идейной палитре (вплоть до отрицания прямого обожения в смысле св. Григория Богослова). Уже за одно привлечение этого источника диссертанта следует похвалить. Проведённый Канаевой анализ показывает, что как телесность, так и эмоции нужно, по Варлааму, в ходе духовного совершенствования просто отсечь (с. 232 и сл., 246), ибо они мешают достижению богоподобия. Стоические корни этой идеи выведения телесного и уведения его в сторону раскрывает как раз «Этика согласно стоикам» (с. 233). Эта позиция – антиаристотелевская (с. 234, 240). Но что ещё важнее, так это предпринятая Варлаамом классификация страстей как путей и способов отклонения от блаженства (с. 236 и сл.). Табл. 4 «Иерархия страстей по Варлааму» (с. 237) представляет собой несомненный вклад в историю средневековой философии. Страсти, по Варлааму, определённым образом градуированы, т.е. имеют уровни и степени, некую «меру» значимости. Так, страсть четвёртой степени – неразличение добра и зла умом в купе с отсутствием стремления воли к благу (с. 237). Классический же стоический подход не выделял промежуточных состояний между + и – (с. 237). Видимо, собственные опыты ведения аскетической жизни так или иначе повлияли на это представление о градации страстей.

Сказанное подводит автора к важнейшему выводу: «стоицизм в системе взглядов Варлаама стал одной из основных причин его провала как богослова в XIV веке» (с. 241). С другой стороны, примат личности перед природой человека, отстаиваемый им в антропологии, звучит несколько более здраво, чем примат природы перед личностью, который мы наблюдаем у Метохита («Об образованности», с. 47–55).

В Заключение работы сжатым и ёмким образом подводятся итоги исследования. Прилагаемые Список сокращений и Список использованных источников и литературы достаточно полны и отражают использованную автором литературу. Странно, что Э. Ю. Канаева не обращается к критическому изданию Псевдо-Дионисия Ареопагита,

подготовленному Б. Р. Зухла, вместо этого обращаясь к 3 тому «Греческой патрологии» (ср. с. 133, 206), а также не использует русский перевод Г. М. Прохорова (с. 206, пр. 661).

Высказанные замечания и размышления носят сугубо конструктивный характер и ни в коем случае не влияют на нашу оценку данной работы, которая представляет собой яркий вклад в отечественное и международное византиноведение.

ОСНОВНОЙ ВЫВОД: Публикации Э. Ю. Канаевой соответствуют тематике диссертации, а реферат выгодно отражает её важнейшие положения. Диссертация Э. Ю. Канаевой представляет собой целостное и законченное научное произведение, отличающееся высоким теоретическим уровнем, новизной и практической значимостью при разрешении церковно-политических и иных 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, Эльга Юрьевна Канаева, вне всякого сомнения, заслуживает присуждения ей искомой ученой степени кандидата теологии по специальности 26.00.01 – «Теология».

Профессор и заведующий кафедрой общих гуманитарных дисциплин ФГБОУ ВО «Уральская государственная консерватория им. М.П. Мусоргского», доцент, доктор философских наук по специальности 09.00.13 «История философии»

Макаров Дмитрий Игоревич

1 февраля 2021 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