

Московский Патриархат
Общецерковная аспирантура и докторантура
имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

на правах рукописи

иеромонах Мефодий
(Станислав Анатольевич Зинковский)

**ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ ЛИЧНОСТИ:
ИСТОКИ, СОВРЕМЕННОСТЬ, ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ**

Специальность — богословие

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
доктора богословия

Москва

2015

Работа выполнена на кафедре богословия Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

Научный консультант:

Шмонин Дмитрий Викторович,
доктор философских наук, профессор
СПбПДА, проректор РХГА, зав.
каф. педагогики и теологии образования
ОЦАД.

Официальные оппоненты:

Каллист Уэр, митрополит Диоклийский,
доктор теологии, профессор

Мухина Валерия Сергеевна, академик
РАО и РАЕН, доктор психологических наук,
профессор, зав. каф. психологии развития
МПГУ

Лескин Дмитрий Юрьевич, протоиерей,
доктор фил. наук, кандидат богословия,
заведующий межвузовской кафедрой
теологии и истории религии СамГУПС

Ведущая организация: РГПУ им. А.И. Герцена, кафедра религиоведения

Защита состоится «12» мая 2015 г. в 15.00 на заседании Общецерковного диссертационного совета по адресу: г. Москва, Даниловский вал, 22.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых Кирилла и Мефодия.

Автореферат разослан 12 февраля 2015 года.

Ученый секретарь диссертационного совета,

кандидат богословия Кривош. В. Чукаш _____ протоиерей Владимир Шмалый

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Постановка проблемы и актуальность темы исследования. В современном мире человечество все более остро ощущает необходимость живого и точного ответа на вопрос о своем бытии. Распространенный в наши дни упрощенный взгляд на понятие «личность» «оставляет громадные пробелы в понимании феномена человека»¹.

Бурное развитие персоналистической философии человека, а также разнообразных течений и моделей психологии личности в XX в., не только свидетельствует об актуальности осмысления личного бытия, но и предлагает различные и зачастую противоречивые толкования смысловой нагрузки понятия личности-персоны: «немногие слова имеют столько смысловых уровней», как «персона»². Подготовленное в XIX в. и получившее мощный импульс в XX в. богословие персонализма нуждается в систематическом анализе основных положений, диктуемом настоятельной потребностью создания целостной антропологической модели личности.

В западном христианском мире словосочетание «богословие личности» является достаточно распространенным, и в русскоязычном богословии эта лексема также стала употребляться все чаще³. Под богословием личности мы будем подразумевать богословское осмысление понятия «личность» или комплекс богословских положений, описывающих характерные свойства личного начала в единой ипостасно-природной онтологии.

Сегодня перед богословием личности стоит задача четко обозначить богословские координаты этого понятия и очертить области перекрытия и несовпадения богословского понимания личности с различными представлениями о личности в психологии и философии. Многозначность термина «личность», употребляемого в различных сферах мысли и

¹Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992. С. 16.

²Balthasar H. U. von. On the Concept of Person // *Platonica Minora*. Munich, 1976. P. 18.

³См., например: Богословие личности / Под ред. А. Бодрова и М. Толстуженко. М., 2013; Махлак К. А. Богословие личности у Л. П. Карсавина, URL: <http://www.mahlak.narod.ru/karsavin3.html> (дата обращения 14. 08. 2014).

деятельности человека (подобно многозначным терминам «ὀλότητα» и «πρόσωπον»), введенным в богословский дискурс отцами Церкви), активные споры об адекватности применения термина в богословии лишь подтверждают его смысловой потенциал и востребованность его богословского осмысления.

В связи с этим **актуальность** комплекса проблем, рассматриваемых в диссертации, обусловлена востребованностью адекватной интерпретации богословско-философского понятия человеческая «личность», что в значительной мере затруднено из-за исторической неоднозначности, апофатичности и антиномичности термина. Существуют направления богословской и философской мысли, как настаивающие на условности применения данного термина по отношению к человеку, так и отрицающие возможность его использования в христианских богословии и антропологии¹. Активные споры ведутся о влиянии современного философского персонализма и экзистенциализма на богословское понимание личности². Ставится и проблема, можно ли найти у отцов Церкви «аналогии современному понятию “личность”»³. Картину осложняет палитра богословских и философских воззрений (с претензией и на богословское осмысление) на то, что есть личность в человеке, как в случае, например, с философско-богословскими представлениями Л. П. Карсавина. Наконец, понимание личности как феномена, отличного от индивидуума, отрицается течениями научной мысли, вдохновляемыми «стремлением естественных наук уменьшить различие между человеком и животным»⁴. При этом известна точка зрения, согласно которой естественнонаучные достижения современности, напротив, «проливают даже еще больше света на неизреченную тайну человеческого субъекта (личности)»⁵.

¹ Например, немецкий богослов К. Барт. См. также: *Шичалин Ю. А.* О понятии «личности» применительно к Троице Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия. 2009. 1 (25). С. 47–72.

² *Papanikolaou A.* Being with God, Trinity. Apophaticism and Divine-Human Communion. University of Notre Dame Press, 2008. P. 159–160.

³ *Малков П. Ю.* К вопросу о присутствии в святоотеческом наследии смысловых аналогий понятия «личность» // XVII ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы 2006/7. 2007. Т. I. С. 79.

⁴ *Симеон (Брюшвайлер), архим.* Тайна и измерение личности // Альфа и Омега. 2004. 1 (39). С. 156.

⁵ *Staniloae D.* Theology and the Church. The Problems and Perspectives of Orthodox Theology. N. Y., 1980. P. 214.

Основной целью работы стало формирование богословской концепции личности, основанной на анализе святоотеческих релевантных категорий III–XIV вв. и сочинений православных богословов XIX–XXI вв.

Для достижения сформулированной цели были поставлены следующие **задачи**:

1. Рассмотрение различных аспектов (в том числе семантического и этимологического) богословия личности в трудах русских богословов и религиозных философов конца XIX — начала XX вв.

2. Изучение богословия личности в трудах православных богословов новейшего периода.

3. Выявление смыслового содержания богословских категорий ὑπόστασις, πρόσωπον, ἐνυπόστατον, τρόπος ὑπάρξεως, προαίρεσις, сопряженных с богословским понятием «личность», в святоотеческих текстах III–XIV вв.

4. Описание основополагающих свойств богословского понятия «личность» в антропологическом аспекте.

5. Демонстрация необходимости отшлифовки адекватного богословского понятия «личность» для богословия обобщенных категорий¹ и для уяснения положений различных сфер святоотеческого Предания, включающих аскетику и духовное руководство, а также для оценки различных педагогических, культурных и социальных явлений.

Степень разработанности и новизна проблемы.

В русском богословии понятие личности начинает активно разрабатываться с конца XIX в. В двадцатом столетии проблематика этого понятия получает глубокое освещение в трудах богословов, предпринимающих попытки концептуального определения личности. Формулировка понятия личности выдающегося богослова XX в. В. Н. Лосского через «не-сводимость» личности к природе не удовлетворяет многих мыслителей, как «ускользающая

¹Под обобщенными категориями мы будем понимать категории предельного уровня обобщения. «В обыденном сознании действительно существуют категории сравнительно высокого уровня обобщения», *Зарубко Е. Ю.* Психосемантика обобщенных категорий в межкультурном взаимодействии. Автореферат диссертации... кандидата психологических наук. Тюмень, 2010. С. 24.

от всякого рационального определения»¹. «Много усилий необходимо, чтобы осознать, что нечто может быть реальным и одновременно не быть вещью»². В XXI в. проблема определения рассматриваемого понятия — вопреки существованию многочисленных работ, касающихся этой темы, — считается нерешенной. Общепринятые курсы догматического богословия практически не затрагивают богословский аспект личности, в то время как не касаться этого вопроса, учитывая современные достижения религиозно-философской мысли, не представляется возможным. Вместе с тем «разномастное “личностное богословие” сегодня не критикует разве что ленивый: слишком уж много догматически некорректных высказываний, смутных... идей мы обнаруживаем в современной» и даже в «православной персоналистической литературе»³. Подробный анализ различных аспектов богословия личности православных авторов XIX–XXI вв. проводится в разделах первых двух глав данной работы.

Таким образом, **новизна исследования** заключается в том, что представлена богословско-философская концепция личности в рамках единой ипостасно-природной онтологии, впервые предложена система комплементарных свойств понятия «личность», разработана значимость этого понятия для различных сфер человеческой мысли и деятельности.

Объектом исследования выступает понятие «личность» и смежные с ним понятия христианской богословской мысли; **предметом исследования** является эволюция понятийного аппарата, представленного в святоотеческих текстах III–XIV вв., а также в трудах православных богословов и религиозных мыслителей XIX–XXI вв., обращавшихся к проблеме индивидуального или личного начала в Боге и в человеке.

В диссертации применялись следующие **основные методы и методологические принципы**: этимологический и семантический анализ философских и святоотеческих терминов, связанных с понятием «личность» в

¹Сабиров В. Ш. Любовь как Откровение Личности — Божественной и человеческой // Человек. 2003. № 6. С. 103.

²Zubiri X. Sentient Intelligence. The Xavier Zubiri Foundation of North America. Washington, D. C., 1999. Introduction. P. XVII.

³Малков П. Ю. К вопросу о присутствии... С. 77.

историческо-богословском аспекте; сравнительный анализ отечественной и зарубежной литературы по исследуемой проблематике; синтез отобранных идей и теоретических положений; практическое применение богословского понятия человеческой личности к конкретному (культурно-историческому, психологическому, аскетическому и педагогическому) материалу.

Основные положения, выносимые на защиту.

1. Анализ работ богословов и религиозных мыслителей XIX–XX вв., сфокусированный на семантике, этимологии и функционировании термина «личность», обнаружил, что рассматриваемое понятие имеет обширную традицию использования при описании ипостасного начала как в Боге, так и в человеке и коррелируется с понятиями «субъектность», «познание» и «сознание». При этом в толковании термина «личность» присутствуют разночтения, а в его употреблении отмечается непоследовательность.

2. Изучение богословско-антропологических идей XX–XXI вв., с одной стороны, свидетельствует об активном развитии попыток глубокого осмысления понятия «личность» в Боге и в человеке, а с другой — выявляет существенные искажения в прочтении святоотеческих текстов при интерпретации данного понятия и обнаруживает случаи несистематического использования терминологии.

3. Результаты анализа терминологического аппарата церковных богословов, представленного в трудах христианских писателей III–XIV вв. и использованного для характеристики индивидуального (отличного) начала в Боге и в человеке, показали, что:

- В христианской святоотеческой мысли термин «ὕποστασις», будучи несводимым к понятиям «ἄτομον» (индивид) и «τρόπος ὑπάρξεως» (способ существования), приобретает качественно новое осмысление, обозначая, наряду с другими возможными смысловыми нагрузками, парадоксальное различие в абсолютном единстве Лиц Святой Троицы. Богопознание неразрывно связано с выявлением отличий Ипостасей Отца, Сына и Святого Духа, поэтому и понятие

познания неотторжимо от понятия ипостасности и выявления личностных различий бытия.

- Христианская антропология объясняет вечность и целостность человеческих ипостасей-личностей, которые, ввиду их ограниченности, описываются, наряду с ипостасными, природными свойствами, однако не сводятся к их сумме. Единство ипостасей возможно в их природно-энергийном перихоресисе, благодаря которому индивидуальная природа человека становится причастной нетварным энергиям Бога, раскрывается другим человеческим личностям и включает в себя их бытие. Принадлежа единой ипостасно-природной онтологии, ипостасное начало видится субъектом природных действий, задающим образ пользования соответствующей воипостасной природой.

- В христологии, триадологии и антропологии термин «ἐνυλόστατον» подчеркивает свойство ипостаси включать в свое бытие разные природы (тем самым означая включенность в ипостась), что, в свою очередь, подтверждает категориальное различие между ипостасью и индивидуализированной природой, соответствующих уникальному и общему в единой онтологии.

- Термин «πρόσωπον» тождествен термину «ὕποστασις» и отражает ипостасную уникальность и общение ипостасей посредством разнообразия тропосов существования. Сохраняемая энергийно-феноменальная семантика термина «πρόσωπον» передает активность личного начала.

- Термины «τρόπος ὑπάρξεως» и «προαίρεσις», описывая единую ипостасно-природную онтологию, не должны отождествляться исключительно ни с ипостасью, ни с движением природы.

4. Взвешенный богословский анализ релевантных святоотеческих категорий и сочинений богословов XIX–XXI вв. позволяет выделить шесть пар характеристик личного начала, которые являются комплементарными, взаимодополняющими, отвечающими диалектической схеме «тезис — антитезис» и позволяющими сформулировать синтетические следствия:

- a) несводимость личности человека к его природе и неотделимость личности от природы — единство природно-личной онтологии;
- b) открытость, перихоретичность личности, общение и самотождественность личности — синтетичность и религиозность;
- c) свобода личности и ее нравственность — бытие «для других»;
- d) творческий потенциал человеческой личности и ее восприимчивость — уникальность и иерархичность;
- e) динамичность и устойчивость личности — целостность и целеустремленность;
- f) связь личности с логосностью-словесностью и ее иррациональность — когнитивность и сознательность.

5. Практическая значимость богословия личности для духовного руководства, аскетике, богословия обобщенных категорий, оценки различных культурных, социальных и педагогических феноменов обосновывается проведенным анализом соответствующих сфер человеческой мысли и деятельности. Богословские представления о соотношении личности в Боге и в человеке, а также о свойствах человеческой личности, позволяют выявить фундаментальные свойства подлинной культуры и красоты. В этом же ключе рассматриваются основополагающие принципы аскетике, духовного руководства и педагогики, высшая цель которых заключается в приведении человека в его ипостасно-природном единстве к уподоблению своему триипостасному и единосущному Первообразу.

Теоретическая значимость диссертации заключается в формировании богословской концепции личности на основе святоотеческих категорий III–XIV вв. и сочинений богословов XIX–XXI вв., в доказательстве возможности непротиворечивого применения термина «личность» в современном богословии; в выявлении парных, комплементарных свойств человеческой личности, а также в установлении взаимосвязи между ними.

Практическая значимость работы состоит в том, что ее основные результаты и положения могут быть использованы в процессе преподавания богословских, философских, исторических и филологических дисциплин не только в духовных школах, но и на гуманитарных факультетах светских вузов России. Материалы исследования могут оказаться полезными при составлении философских словарей, богословских энциклопедий и историко-филологических справочных пособий.

Апробация. Основные положения диссертации отражены в двух монографиях и 38 публикациях. Отдельные темы исследования использовались автором при преподавании курса догматического богословия в СПбДАиС в 2003–2010 гг. Результаты работы представлялись на электронном богословском сайте bogoslov.ru и обсуждались на всероссийских и международных научных форумах, в числе которых: XXII ежегодная богословская конференция ПСТГУ (М., ПСТГУ, 2012); ежегодные межвузовские конференции молодых ученых «Бог. Человек. Мир» (СПб., РХГА, 2011–2013); Сретенская научно-практическая конференция «Психея и Пневма» (СПб., РХГА, 2012, 2013); межрегиональная научная конференция «Конфессии в зеркале науки: социальное служение, образование и культура» (СПб., РХГА, 2012); международные научные чтения памяти Л. С. Выготского (М., РГГУ, 2012); научно-богословская конференция «Церковь. Богословие. История» (Екатеринбург, ЕДС, 2013); международная научно-практическая конференция «Человек и религия» (Беларусь, Минск, БГУ, институт теологии им. свв. Мефодия и Кирилла, 2013); ежегодные Свято-Троицкие чтения (СПб., РХГА, 2013, 2014); семинар Общества православных психологов Санкт-Петербурга им. свт. Феофана Затворника (СПб., храм во имя свт. Петра, митр. Московского на ул. Роменской, 2014); XVI International Patristic Conference (Oxford, 2011); The Eighth International Maynooth Patristic Conference on The Beauty of the Presence of God in the Fathers of the Church (Maynooth, 2012); Spiritual Guidance on Mount Athos (Cambridge, Madingley Hall, 2013).

По результатам обсуждения на расширенном заседании кафедры богословия Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени св. равноапостольных Кирилла и Мефодия диссертация была рекомендована к защите (18. 06. 2014).

Объем и структура работы. Объем - 721 страница текста. Диссертация состоит из введения, пяти глав, разделенных на параграфы и подпункты, заключения, основных выводов и списка использованной литературы, включающего 1235 наименований.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

ВВЕДЕНИЕ. Понятие «личность» — открытие в мысли о Боге и о человеке. Анализируются актуальность темы, разработанность проблемы, определяются объект исследования, общая цель и основные задачи, формулируются основные методы, методологические принципы и новизна диссертации. Рассматриваются возможности теоретического и практического применения материалов работы.

Принципиально новое значение понятия «личность»¹ повлияло, вместе с христианством как таковым, на мировоззрение и бытие воспринявшего христианство человечества и оказало опосредованное влияние на европейскую цивилизацию. «Понятие “ὁλόστασις” — в том виде, в каком оно было выработано великими каппадокийцами... в контексте тринитарных споров, представляло собой такой прорыв в истории европейской мысли, который оказался судьбоносным»². Развитие богословия человеческой личности видится ведущими богословами современности одной из первоочередных задач

¹Разработанное христианством новое значение термина «ὁλόστασις», «конечно же, было укоренено в библейской традиции, но оно в то же время было не знакомо философской мысли», *Мейендорф И., протопр.* Человечество Христа. Пасхальная тайна // Богословский сборник. М., 2005. Вып. 5. С. 13–14.

²*Шуфрин А. М.* Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого // Проблемы теологии. Материалы Третьей международной богословской научно-практической конференции, посв. 80-летию со дня рождения протопр. И. Мейендорфа. Екатеринбург, 2006. Вып. 3. Ч. 2. С. 5.

религиозной и философской мысли ввиду отсутствия целостной теории личности.

ГЛАВА 1. Этимология слова «личность» и обзор его употребления в богословии XIX — начала XX вв.

1. 1. Термин «личность» и его этимология. Хотя слово «личность» на Руси до второй половины XVII в. «практически не использовалось»¹, существовали другие термины для описания и обобщения «свойств человеческой индивидуальности»: «лицо», древнерусское слово «самость», «встречающееся в рукописной *Логике*», дошедшей до нас в списках уже XV–XVI вв.² Кроме того, в XVI–XVII вв. и позднее «получает распространение для обозначения человеческой особи»³ слово «особа». Употребление этих терминов опровергает мысль В. В. Виноградова об отсутствии потребности в древнерусском мышлении в каких-либо терминах, обозначающих индивидуальное начало.

Корень слова «личность» восходит к славянскому «лик», семантика которого возводится современными лингвистами к «тому, что смотрит навстречу». По той же смысловой модели построено греческое приставочное существительное «πρόσωπον»⁴, сыгравшее значительную роль в развитии богословия ипостаси. Исследователи отмечают также близость терминов «личность», «лицо» и «образ».

Анализ этимологии и тенденций функционирования слова «личность» и его синонимов (лик, лицо, персона) в древнерусском и современном русском языках, разбор исторического употребления и семантических свойств существительных с суффиксом *-ость* вместе с антропологическо-богословскими аспектами лингвистического анализа данного понятия — обнаруживают востребованность и обосновывают актуальность адекватного

¹Виноградов В. В. История слов. М., 1999. С. 271.

²Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. // Сб. ОРЯС АН, 1903. С. 401–408.

³Кокорев А. В. Из истории русского литературного языка первых десятилетий XVIII в. // Виноградов В. В. История слов. С. 306.

⁴Камчатнов А. М. О символическом истолковании семантической эволюции слов *лице* и *образ* // Герменевтика древнерусской литературы XI–XIV вв. М., 1992. Сб. 5. С. 289, 293.

использования русского слова «личность» в антропо-богословской терминологии наряду с традиционными греческими терминами «ὀψοστασις», «πρόσωπον» и «χαρακτήρ», а также с латинским «persona».

1. 2. Понятие «личность» в русском догматическом богословии XIX в. — начала XX в. Русские богословы XIX — начала XX вв. — свт. Филарет (Дроздов), свт. Феофан Затворник, митр. Макарий (Булгаков), архиеп. Филарет (Гумилевский), еп. Михаил (Грибановский), профессора В. В. Болотов, И. А. Орлов, М. Д. Муретов, А. И. Бриллиантов, С. Л. Епифанович, М. М. Тареев, В. И. Несмелов и др. — творчески употребляли понятие «личность» в различных аспектах его богословского смысла. Данный термин прилагается ими к Лицам Троицы, ко Христу и к человеку. При этом осмысливаются противоречия между кажущейся ограниченностью понятия «личность» и неограниченностью Бога. Нетождественные, но взаимосвязанные понятия «личность» и «самосознание», являясь комплементарными понятию «Абсолюта», строго говоря, только и позволяют адекватно говорить о нем. Совершенное самосознание, свойственное абсолютной Личности, превосходит противопоставление «субъект — объект». Христианство открывает возможность «субъектам в Боге» быть одновременно и «объектами» собственного самосознания¹. Единая неизменная Сущность Троицы «проникнута» личным самосознанием трех Личностей Троицы, каждая Личность отлична от других по характеру «созерцания» единой Сущности².

Наблюдается непоследовательность в употреблении «личностной терминологии» в богословии XIX — начала XX вв. Так, архиеп. Филарет (Гумилевский) говорит о Личности Бога в единственном числе, не уточняя, о каком именно Лице Троицы идет речь³. Ошибочным является также приписывание И. В. Поповым понятия воли или деятельности Личностям-Ипостасям в Троице⁴.

¹Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003. С. 149, 96, 100.

²Там же. С. 149, 100, 134–135, 154.

³См.: Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Чернигов, 1865. С. 74, 150.

⁴Попов И. В., мч. Патрология. Тверь, 2006. С. 356.

Анализ христологического аспекта понятия «личность» позволяет русским мыслителям сформулировать субъективную активность личного начала. Именно это свойство позволяет описать «новшество» двуприродного бытия Логоса в воплощенном состоянии. Усвоение человеческой природы Личностью Сына Божия означает, что во Христе не признается присутствие человеческой личности, поскольку понятие «личность» категориально «разведено» с понятием «индивид». В Ипостаси Логоса осуществлено личное единство двух природ Христа, причем во Христе постулируется единство субъектного самосознания¹.

Как будет подтверждено далее, попытки отождествить личность с образом существования природы (И. А. Орлов) оказываются неправомерными. Также когда, признавая полноту человечества во Христе, архиеп. Филарет (Гумилевский) говорит о подчинении личности «человечества Иисусова» Божеству и возвышении ее «под влиянием личности Божественной»², то за подобным выражением стоит смешение понятия личности с природой.

Феномен личности в человеке рассматривается как необъяснимый вне богословия образа Божия и Троицы³. Несмотря на то, что в целом ряде случаев понятие «личность» человека фактически оказывается синонимичным его индивидуальности⁴, в основном проводится различие между природой и личностью в человеке. Это различие состоит, в частности, «в невозможности эмпирически наблюдать человеческое “я”»⁵, тогда как природа и ее действия наблюдаемы.

Обобщая свойства личности, выделяемые русской богословской мыслью, можно перечислить общение и динамичность, самосознание и свободу, нравственность (включая религиозность), творческую способность и целостность.

¹См.: Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви: в 4-х т. Петроград, 1918. Т. IV. С. 294, 295, 184.

²Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Чернигов, 1865. С. 98.

³Аквилонов Е. П., прот. О физико-телеологическом доказательстве бытия Божия. М., 1892. С. 175, 182, 186.

⁴Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб., 1901. С. 51–52; Красовский П., свящ. Поучения для простого народа. Вятка, 1874. С. 49.

⁵Бриллиантов А. И. *Varia*. Рукопись. 1912–1913 // ОР РНБ. Ф. 102. Оп. 1. 53. Л. 51, 53–54.

1. 3. О понятиях «личность» и «ипостась» в русской религиозной философии XX в.: свящ. П. Флоренский, Н. А. Бердяев, прот. С. Булгаков.

В разделе излагаются представления трех русских философов Серебряного века относительно понятий «ипостась» или «личность». Каждый из них по-своему использует термины святоотеческого богословия, вкладывая в них свой собственный смысл. Противопоставление личности индивидууму при ценностном, а порой и онтологическом приоритете первого понятия стало характерной чертой православного персонализма XX в. Ряд интуитивных представлений русских философов (и особенно Н. А. Бердяева) о наличии замысла Божия о человеке и о релевантности понятия этого замысла описанию и пониманию духовного пути человека имеет параллели в святоотеческой традиции, в которой они, строго говоря, описаны точнее. Позитивным в мысли философов является то, что они побудили многих православных мыслителей, в том числе В. Н. Лосского, обратиться к святоотеческому наследию в поисках ответов на вопросы, поставленные в их сочинениях.

ГЛАВА 2. Православное богословие личности в XX в.

2. 1. Богословское понятие человеческой личности, согласно В. Н. Лосскому. Особой заслугой богословия В. Н. Лосского является изложение понятия человеческой личности, укорененное в духе и мысли святоотеческой традиции. Его богословская антропология строится, исходя из троичных и христологических догматов. Представления Лосского о личности вписываются в целостную систему его догматического богословия, изложенную на основе различения природы и личности в Боге и человеке.

Согласно В. Н. Лосскому, понятие человеческой личности метафизично, а ее основными свойствами являются несводимость к природе, иррациональность, способность к любви, свобода, кенотичность, кафоличность и уникальность. Кенозис, являясь модусом бытия Лиц Св. Троицы, единственно соответствует замыслу Творца о личном бытии человека в любви и свободе. «Человеческая личность не может вполне осуществиться иначе, как через

самоотдачу, через отказ»¹ от обладания своей природой «для себя». «В ее чистейшем виде личность есть самоотрешение. Поэтому и откровение Божественной личности было явлено нам в полноте в условиях жизни падшего мира через крестную смерть Богочеловека Иисуса Христа»².

Признавая В. Н. Лосского системным богословом-персоналистом, опирающимся на святоотеческие идеи, Р. Вильямс, однако, отказывается от принятия идеи существования некоей единой для отцов концепции богословских терминов вообще и ипостаси в частности³. Поэтому он ставит под сомнение укорененность видения В. Н. Лосского в наследии отцов Церкви. П. Ю. Малков считает, что Лосский «в значительной мере “навязывает извне” те или иные идеи персонализма наследию св. отцов»⁴. Другие утверждают, что «учение В. Н. Лосского является религиозно-философским, а не богословским построением»⁵. В 3-ей главе настоящей работы, где проводится анализ святоотеческих категорий, релевантных и комплементарных понятию «личность», дается ответ на критику позиции В. Н. Лосского и опровергается обобщенное высказывание о том, что «искать в систематическом троическом богословии каппадокийцев учение о личности» — «дело неблагодарное»⁶.

2. 2. Богословский персонализм прот. Г. Флоровского. В разделе анализируется понятие «личность» в богословии прот. Г. Флоровского, взгляды которого можно описать как реалистичный «антропологический максимализм», утверждающий спасение человеческой личности в синергии с Богом.

По мнению о. Георгия, принципиально новый богословско-философский концепт «личность» был введен в оборот именно христианской мыслью. Великие каппадокийцы совершили богословский подвиг «переплавки античных понятий», отождествив, с одной стороны, понятия «лицо» и «ипостась», а с другой — различив понятия «ипостась» и «сущность». Прот. Г. Флоровский

¹Лосский В. Н. Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия // *Он же*. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 509–510.

²Там же.

³См.: *Williams R.* The Theology of V. N. Lossky: An Exposition and Critique. Ph. D. Dissertation. Oxford, 1975. P. 127.

⁴Малков П. Ю. К вопросу о присутствии... С. 77–78.

⁵Гришаева Е. И. Учение о личности в философии В. Н. Лосского: дисс. ... канд. фил. наук. М., 2011. С. 102.

⁶Малков П. Ю. К вопросу о присутствии... С. 78.

считает, что, используя терминологию Платона и Аристотеля, каппадокийцы отвергали аристотелизм как систему и «на платоническом языке» выражали «не платоническую мысль»¹.

У Христа нет человеческой ипостаси, хотя есть всецелая полнота человеческой природы. «Его Личность — Божественная, хотя и воплотившаяся»². Человеческая природа Христа является «воипостасной, ибо воспринимается в Ипостась Слова»³.

Каждая человеческая личность-ипостась, изведенная из небытия в своей неповторимости, запечатлена особым лучом Божией изволяющей любви и воли. Наличие сверхприродности в человеке — одна из основных интуиций М. М. Тареева, которую развил о. Георгий, указывая на задачу человека преодолевать самого себя, благодаря личной связи с Богом, с Его Ликом, обращенным к твари. Действующий агент нетварных энергий есть Личность.

Важное отличие концепции кафоличности у прот. Г. Флоровского — преодоление в ней почти неискоренимого свойства русских теорий соборности: хотя бы частичного подавления личного начала общественным. Перед каждой личностью стоит задача найти гармонический баланс между личным спасением и общественным деланием. Целостность личности человека связана с одним из ее главных свойств — свободным целеполаганием, из которого вытекают этическое напряжение выбора и возможность «личного греха».

В этической аксиологии прот. Георгия проступают двойственная онтология — ценностно-личностная и природно-закономерная — и антагонизм между эмпирией и ценностью. Это ведет к неправомерной склонности преодолеть природную упорядоченность закономерного бытия.

Из двойной онтологии вырастает и тезис о. Г. Флоровского об «эпигенезе» личности, становлении личностью посредством «выхода из себя»⁴.

¹Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV в. Париж, 1931. С. 100.

²Он же. О бессмертии души. URL: http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html (дата обращения 23. 12. 2012).

³Он же. Византийские Отцы V–VIII вв. Париж, 1933. С. 124, 125.

⁴Он же. Эволюция и эпигенез // Он же. Христианство и цивилизация / Сост. И. И. Евлампиев. СПб., 2005. С. 437–438.

Эти представления прот. Г. Флоровского находят развитие в богословии митр. И. Зизиуласа — в учении о «биологической» и «экклезиологической» ипостасях¹, в теории Х. Яннараса — о «конституировании нашей личностной ипостаси» любовью Божией² и в концепции С. С. Хоружего — о «конституировании в личность» под влиянием нетварных энергий³.

2. 3. Богословский персонализм архим. Софрония (Сахарова). Архим. Софроний (Сахаров), обвиняемый порой, как и Лосский, в привнесении понятий экзистенциальной философии в сферу богословия, тем не менее последовательно придерживался равновесия между понятиями «личность» и «природа». Он различал, но не разделял эти два аспекта бытия. Архим. Софроний, особенно применительно к человеку, развивал богословие ипостаси и выявлял принципы персонального бытия, которые считал ключевыми положениями Божественного Откровения. На фоне возрастающей деформации личного принципа в современном мире его глубокое переосмысление прозвучало в антропологическом максимализме о. Софрония.

Гносеология о. Софрония основывается на личностном начале в Боге и в человеке. Именно персональность обоих субъектов открывает возможность их подлинного диалога и взаимного познания. Естественными выводами богословского персонализма о. Софрония являются положения о синергии и обожении человека, о единстве человечества по образу Троицы, о потенциальной целостности и динамике актуализации человеческой личности, способной вести человека к «равенству» по образу бытия Творцу, благодаря «ипостасной соизмеримости человека и Бога»⁴. Будучи органическим, востребованным современностью продолжением святоотеческой мысли, персонализм о. Софрония живо отражен в его деятельном слове, подобном слову выдающихся богословов древней Церкви.

¹Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М., 2006. С. 46.

²Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. С. 176.

³Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 24.

⁴Софроний (Сахаров), архим. Тайнство христианской жизни. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 101.

2. 4. О богословском персонализме протопр. Иоанна Мейендорфа.

Христианский персонализм является связующим звеном богословия протопр. И. Мейендорфа. Концепция личности, ипостаси, не сводимой к природе или какой-либо ее части, красной нитью проходит через все сферы его богословия. Личностный рост в человеке рассматривается как динамическая модель, соответствующая процессу обожения, описываемого паламитским богословием как усвоение человеком нетварных энергий Бога посредством личного общения с Ипостасями Отца, Сына и Духа. Одно из важных прозрений о. Иоанна — употребление понятия «гномическая воля», соотносимого с понятием «личность», как синонима и символа тварной личной динамики, преодолевающей недостаток «знания».

Протопр. И. Мейендорф подвергался критике за приписываемые ему внедрение в богословие «чуждых» философских понятий, увлечение термином «экзистенциализм» в оценке паламизма, присвоение преп. Максиму Исповеднику и свт. Григорию Паламе не свойственного им «персонализма», придание понятию ипостаси первенствующего значения в отношении к сущности. Однако в противовес обвинениям, пронизательность о. И. Мейендорфа обнаруживает принципиальное новаторство отцов-каппадокийцев, усвоивших абсолютно новое значение термину «ἰπόστασις». Вселенские учителя, опираясь на библейскую традицию, постулируют «незнакомое философской мысли»¹ наличие в Боге ипостасной идентичности, несводимой к концепциям «индивидуализированной природы» или к понятию индивидуальности. Ипостась не является «простым выражением сущности», не сводится ни к понятию образа бытия природы, ни к внутренним отношениям в Божественной Сущности, но рассматривается «в своем личном, неумаляемом значении»² и признается «принципом существования»³.

¹Мейендорф И., протопр. Человечество Христа. Пасхальная тайна. С. 13–14.

²Rahner K. Current Problems in Christology // Theological Investigations. Baltimore, 1965. V. 1. P. 188.

³Мейендорф И., протопр. Халкидониты и монофизиты после Халкидонского собора // Свидетель истины. Памяти протопр. Иоанна Мейендорфа / Сост. А. В. Левицкий. Екатеринбург, 2003. С. 37.

Христологическая мысль протопр. И. Мейендорфа указывает на свойство ипостасной открытости, позволяющее приоткрыть тайны домостроительства: каким образом в Личности Логоса могли произойти «изменения»¹, почему спасение имеет необходимо троичный характер и каким образом Божественная и человеческая природы, оставаясь совершенно различными, открыты к взаимному приобщению.

«Экзистенциализм» для о. Иоанна не столько философский термин, сколько словесное орудие передачи реальности личного опыта встречи с живым личным Богом древних отцов Церкви. Человек при соприкосновении с Богом обретает себя, становится истинным не только в своем уподоблении Богу, но также и в том, что радикально отличает его от его Творца.

2. 5. Сербское богословие личности в XX в. Термин «личность» в качестве синонима «ипостаси» применяется сербскими богословами как к Лицам Троицы, так и к человеку. Обобщенные свойства человеческой личности включают апофатичность, сообразность Богу, логосность, обладание собственной природой, целостность, познавательную способность, свободу, уникальность, творчество, синергичность, динамизм, общение, кафоличность, перихоретичность, нравственность и любовь. Личность объемлет другие личности и объемлется ими в силу природного единства, не устраняя самобытности ино-личного бытия.

Тайна личности, согласно мысли преп. Иустина (Поповича), обусловлена тайной Св. Троицы, где Божественная Сущность рассматривается как содержание Ипостасей. «До явления Богочеловека идея личности могла быть» лишь «предугадываема», но, «начиная с Него», она — «данная реальность»². Богочеловек представляет Собой совершенный образ человека.

¹См.: Мейендорф И., протопр. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2007. С. 223–224.

²Иустин (Попович), прп. Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского // Он же. Собрание творений: в 4-х т. М., 2004. Т. I. С. 259.

Личность человека есть «центр его существа»¹, центр воли, познания и тела. Сложная природа человека называется «психофизическим содержанием»² личности. Полнота жизни и переживаний человека несводима даже к высшей жизнедеятельности его природы. Соотношение личности человека с его сложной природой подобно отношению Ипостаси Логоса с Его двумя природами.

Динамически обретаемые целостность и гармоничность человеческой личности онтологически невозможны без личного участия Лиц Триипостасного Божества. «Центральной гносеологической проблемой» является «проблема личности»³. Поскольку в Боге имеет место абсолютное взаимное ведение Ипостасями друг друга, то и человеческое знание носит межличностный характер.

Свобода личности человека понимается как свобода во взаимном познании и «взаимодействии с другими личностями»⁴, а также в смысле Богоподобного господства над собственной природой и окружающим миром. При самом тесном соединении с Богом наша личность не утрачивает свою уникальность. Вместе с личностью «растет» и ее природа в направлении к созиданию из себя «всечеловеческой личности»⁵, подобной Личности Христа.

Собор человеческих личностей призван стать образом внутри-троичного бытия в динамике Божественной любви. Личности не сливаются, а общая человеческая природа служит средой их перихоресиса. Нравственность и любовь выражаются согласно принципу обладания личностью природой и ее энергиями и волей «не для себя».

2. 6. Богословие личности согласно прот. Думитру Станилоэ.
Румынский патролог и догматист прот. Д. Станилоэ видел христианство

¹Иустин (Попович), *прп.* Путь Богопознания. Гносеология преп. Исаака Сирина. Минск, 2009. С. 38–39.

²Он же. Христианство по учению преподобного Макария Египетского. URL: http://www.hesychasm.ru/library/makari/iust_mak.htm (дата обращения 25. 04. 2012).

³Он же. Проблема личности и познания... С. 235–237.

⁴Афанасий (Евтич), *еп.* Прологомены к исихастской гносеологии // Богословские труды. 2005. № 40. С. 91–92.

⁵Иустин (Попович), *прп.* Из статей // Он же. На Богочеловеческом пути. СПб., 1999. С. 256; Амфилохий (Радович), *митр.* Святость — мера человеческого достоинства // Он же. Основы православного воспитания. Пермь, 2000. С. 62.

принципиально персоналистичным. Он рассматривал тайну общения Лиц в Троице как основу существования человеческих субъектов¹. Согласно его учению, «Троичный догмат находится за пределами упрощающей логики» и понятие «личность» в Боге не может быть «вписано в природную систему координат»². Схоластическое богословие, «избегая» троичного парадокса, рассматривает Сущность как причину Лиц, что ведет к де-персонализации Бога³. Божественная Сущность «обладает свойством тройственной субъективности»⁴, ибо «личность в полном одиночестве не может быть абсолютной»⁵. Апофатический динамизм внутри-божественной любви личностен и одновременно природен, поскольку осуществляется во взаимном вечном «отдании» Себя Каждым Лицом двум другим, во «взаимном утверждении» Божественных Личностей в бытии⁶ посредством единой Сущности.

Божественное Откровение в видении о. Станилоэ есть прежде всего Откровение личного бытия Бога, «приглашение личным Богом» человека к «диалогу», которое направлено к единению человека с Богом как с Абсолютной личной реальностью. Для описания христологического догмата о. Д. Станилоэ пользуется выражениями «ипостасное», «личное» единение природ, а также терминами «ипостазирование», или «персонифицирование». Воспринятая природа начинает свое бытие в личности, воспринявшей ее.

Важным наблюдением прот. Думитру является указание на тот факт, что принципом единства и различия не может быть только одна личность или природа сами по себе, но и общение между несколькими личностями. Эта мульти-персональность принципа единения относится к единству Бога с человеком как со стороны Бога (участие всех трех Лиц Троицы в деле спасения

¹Staniloae D. *Theology and the Church. The Problems and Perspectives of Orthodox Theology*. N. Y., 1980. P. 214. Термины «личность», «субъект» и «ипостась» используются о. Думитру в основном как взаимозаменяемые.

²Staniloae D. *Orthodox Dogmatic Theology*. In 3 vols. Holy Cross Orthodox Press, 1988. V. 1. P. 137.

³См.: Koeppen G. *Die Gnosis des Christentums*. Salzburg, 1939.

⁴Staniloae D. *Orthodox Dogmatic Theology*. V. 1. P. 260, 137.

⁵Ibidem. P. 260.

⁶Ibidem. P. 68.

человека), так и со стороны человека (Церковь как общение личностей с их достоинством и свободой).

Антропологическое измерение христианства состоит для прот. Думитру в «неопределимой тайне человеческой личности»¹. Личная со-образность человека Богу является фундаментом гносеологии о. Станилоэ и позволяет ему смело проводить аналогии между свойствами персонального бытия Бога и человека, являющихся «парадигмами друг друга»². «Человеческая личность... обладает качеством бытия *per se*»³ и в некотором смысле «абсолютна» и «апофатична» в своем «обладании» природой⁴. Интегрирующее творческое начало в единой онтологии бытия принадлежит личности, призванной к реализации «единства в различии» между тварью и Богом.

2. 7. Соотношение понятий «личность», «сущность» и «общение» в богословии митр. Иоанна Зизиуласа. Пристальный анализ понятий личности и общения в Боге и в человеке является значительным вкладом митр. Пергамского Иоанна Зизиуласа в современное богословие. «Учение о Троице» в его видении должно еще внести большой «вклад в стремление человека к личности, свободе общения, выживанию мира»⁵. Он полагает, что умаление личностного принципа бытия логически приводит к деизму и атеизму.

Митр. И. Зизиулас, ссылаясь на ряд святоотеческих текстов, отдает инициативу в жизни Бога личному началу. Однако он идет гораздо дальше, будучи «обеспокоен тем, что понятия сущности и необходимости существования ставят» якобы «под угрозу свободу Бога»⁶. Возникает противопоставление свободы личности и необходимости природы в Самом Боге. В системе митр. Иоанна Бог Отец становится причиной Божественной сущности, тогда как ипостаси Сына и Духа Святого — вторичны и условны. В

¹ Staniloae D. Prayer and Holiness: The Icon of Man Renewed in God. SLG Press, 1982. P. 14–15.

² См.: Louth A. Maximus the Confessor. N. Y., 1996. P. 101.

³ Staniloae D. Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 130, 131, 136.

⁴ Ibidem. P. 136.

⁵ Иоанн (Зизиулас), митр. Учение о Боге-Троице сегодня: предложения для экуменического изучения // Страницы. 1997. № 2. Вып. 1. С. 47.

⁶ John (Zizioulas), metr. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. N. Y., 1993. P. 42.

противостоянии схоластическому учению о приоритете «Бога единого» над «Триединым Богом» постулируется «онтологический примат»¹ личности над сущностью, троичности над единством. Даже понятийно митр. И. Зизиулас превозносит категорию «лицо» / «ипостась», посягая некоторым образом на онтологический характер понятия «сущность».

Показана неубедительность ряда толкований святоотеческих цитат, приводимых митр. И. Зизиуласом для обоснования онтологического примата персоны над природой в Боге, а также неправомерность отождествления понятий природы и общения в Боге и сведения природного аспекта онтологии на уровень одного из атрибутов личностного бытия.

Вместо «экстаза Божественных лиц» в «онтологии общения» (Зизиулас) общение ипостасей совершается именно посредством единой сущности (свт. Василий Великий). Зизиулас убежден, что ипостась может *ипостазировать* другие ипостаси «как целостные в акте общения»², что выливается в ипостазирование лицом Отца лиц Сына и Духа, а в экклезиологии — в ипостазирование ипостасью Сына личностей верующих. Категория общения становится первичной не только по отношению к бытию и сущности, но и к ипостаси.

Зизиулас утверждает, что человек приобретает личностность в противоположность своей природе и достигает состояния духовной свободы от природы. Он также противопоставляет понятия биологической и экклезиологической ипостасей, что означает, что под термином «ипостась» скрывается лишь «образ бытия» природы, но отнюдь не богословское понятие личности.

2. 8. Богословие человеческой личности митр. Каллиста Уэра. Митр. Каллист стал общепризнанным «систематизатором основных идей восточной

¹Farrow D. Person and Nature: The Necessity-Freedom Dialectic in Jh. Zizioulas // The Theology of Jh. Zizioulas. Personhood and the Church. P. 110.

²John (Zizioulas), *metr.* Communion and Otherness. Edinburgh: T&T Clark, 2006. P. 75–76.

патристики»¹. При всей важности понятия личности, как подчеркивает митр. Каллист, православные авторы начали обсуждать личность человека на более систематической основе только в XX в. Епископ-богослов убежден в том, что «в XXI в. самым главным вопросом богословия, безусловно, будет вопрос о человеческой личности»².

Многозначность термина «person» (личность) нисколько не подвигает выдающегося богослова к исключению его из словарного арсенала точного богословского языка, как это думали сделать в XX в. видные западные теологи³. Согласно митр. Каллисту, понятие о личности как о сознательном субъекте начинает «вырисовываться» уже в греческой классике и развивается в Новом Завете и патристических текстах.

Бог — не просто одна Личность, ограниченная собственным бытием, но триединство Личностей. Митр. Каллист подчеркивает, что само слово о Боге как таковое есть личностный феномен. Основанное на Св. Писании и Предании, оно, во-первых, если подлинно, то никогда не формально и предполагает «личную веру», а во-вторых — основано на Божественной инициативе, приглашающей человеческие личности к общению. Христос есть «всегда активный Субъект», открывающий Себя как «живую и личную Истину»⁴. Если в светских науках процесс познания состоит в том, что человек познает благодаря своим способностям и силам, то в богословии он прежде всего должен познать и понять себя как личность, уже «познанную Богом». Богословие без «личного причастия — это только псевдо-богословие»⁵.

Анализируя характерные свойства личности, оксфордский богослов убедительно показывает их взаимосвязь, выделяя первичные (сообразность Богу, таинственность, свободу, общение, развитие, благодарение) и вторичные

¹Иларион (Алфеев), еп. Богословы XX в. Еп. Диоклийский Каллист // *Он же*. Православное богословие на рубеже эпох. Киев, 2002. С. 141–142.

²Каллист, (Уэр), митр. Мы не служим Богу, когда мы неаккуратны в своих богословских выводах. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/286120.html> (дата обращения 19. 02. 2008).

³См.: Barth K. The Doctrine of the Word of God. Edinburg, 1975. P. 359; Rahner K. The Trinity. N. Y., 1970. P. 100, 115.

⁴Каллист (Уэр), еп. Богословское образование в Писании и у св. отцов / Пер. С. Апенко. URL: <http://krotov.info/history/20/krivova/ware11.html> (дата обращения 29. 05. 2012).

⁵Там же.

(несводимость к природе, уникальность, творчество, нравственность, логосность, целостность). Сообразность человека и Бога является основанием личного союза любви между ними. Человек призван воспроизвести в рамках времени и пространства любовь, которая существует в вечности между Ипостасями-Личностями Троицы.

Многочисленные проблемы современности, социальные, семейные, моральные, психологические и экологические вызовы времени не могут получить от нас достойного ответа без «смелого и творческого возрождения нашей доктрины человеческой личности»¹.

2. 9. Анализ представлений о личности у Х. Яннараса. Афинский профессор Христос Яннарас считает «онтологию личности» синтезом «апофатизма с бытийными началами инаковости и свободы»², естественным следствием святоотеческой мысли. Он черпает определение ипостаси как «своеобразия» и «инаковости» у отцов-каппадокийцев³, совершивших радикальный переворот в отождествлении ипостаси и личности (πρόσωπον). Учитывая апофатичность этих понятий, Х. Яннарас называет «знаками сущего: природу и личность, сущность и ипостась, инаковость и энергии»⁴.

Согласно его терминологии, Бог есть Троица Личностей и полнота личного общения. Отец есть Личность не только по отношению к человеку, но и по отношению к Сыну и Духу. Бытие Бога осуществляется как со-*бытие*, как любовь, в которой существование личности отождествляется с самоотдачей. Весь церковный опыт является опытом откровения личного Бога. Личность Христа открывает человечеству не Божественную Сущность, а личностное в Боге.

Для Х. Яннараса несомненно, что человеческая личность есть образ Бога, свойства Которого есть свобода, общение, динамичность, несводимость к природе, иррациональность, целостность, сознание, уникальность и

¹*Kallistos of Diokleia, bish.* Orthodox theology in the new millennium: What is the most important question? // *Sobornost.* 2004. № 26/2. P. 13.

²*Яннарас Х.* Избранное: Личность и Эрос. М., 2005. С. 52.

³Там же. С. 101.

⁴Там же. С. 456–457.

словесность. Природа личности предоставляет естественную возможность проявления ее инаковости в динамической уникальности действий.

При всей значимости разработок афинского мыслителя в его воззрениях личность зачастую отождествляется со «способом существования» (τρόπος ὑπάρξεως), что влечет за собой представление о конституировании в нас нашей личности в процессе отношений с Богом. Возникает не просто различие, но противопоставление индивидуальности и личностности в человеке, не свойственное святоотеческому богословию. Вопросание о том, является ли наша личность биологическим продуктом или бесконечным плодом отношения, продолжает ход мысли Яннараса. Появляются «энергетическо-персоналистическая» онтология личности и онтологический «сдвиг» в сторону концепции личности в ущерб сущности. Даже в размышлениях о Боге начинают звучать опасения «давления» природной необходимости и мотив самопревосхождения Божественной природы.

Отмечена терминологическая непоследовательность Х. Яннараса, для которого термин «ипостась» может означать личностный способ бытия, но может отождествляться и с биологическим способом бытия и индивидуумом.

2. 10. Синергия и личность в антропологии С. С. Хоружего. Важными составляющими дискурса С. С. Хоружего являются анализ понятия человеческой личности, богословие синергии личностей Бога и человека. Понятие личности отождествляется с понятием «Божией Ипостаси, Лица Пресвятой Троицы»¹ и рассматривается как открытие христианского богословия. Если в классической западной «статической имперсональной парадигме»², «эссенциалистской модели»³, «семантическое гнездо личности выражает устройство индивидуального бытия»⁴, то в православной персонологии понятие личности отождествляется с Божественной Ипостасью.

¹Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 267.

²Он же. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя. Флоренция, Май 2006. URL: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm> (дата обращения 20. 11. 2012).

³Он же. К антропологической модели третьего тысячелетия // Философия науки. М., 2002. Вып. 8. С. 134.

⁴Он же. Вещь в работе. URL: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm> (дата обращения 17. 11. 2012).

Хоружий отмечает, что даже в православном богословии принцип личностного бытия в течение долгих периодов пребывал «отодвинутым на задний план»¹. Классическая антропология Аристотеля-Декарта-Канта признается им концептуально несостоятельной, а актуальнейшей задачей современного богословия Хоружий считает изучение человеческой личности, «теоцентрической персонологической парадигмы»².

Исследователь говорит о динамическом потенциале «роста» и «обеднения личности» человека в зависимости от принятой им стратегии жизни. Человек описывается как личностный самостоятельный «центр», энергии — как взаимодействующие «ростки деятельности» этого центра, образующие подвижную, «меняющуюся конфигурацию»³. Паламитское богословие энергий рассматривается им как завершение патристического богословия личности.

Согласно Хоружему, общение личностей есть неформализуемый процесс, несводимый к передаче энергий. Человеческое общение становится полноценным, если диалог разворачивается, исходя из «онтодиалога»⁴, из отношения каждого из участников к Источнику бытия.

Свободу личности Хоружий понимает как актуальную возможность бытийного самоопределения, а уникальность — как «несводимость ни к какому другому человеку»⁵, «удостоверяемую» несводимостью «личного бытия» к природному плану⁶. Хоружий считает, что личность неразрывно связана с сознанием в человеке.

Между тем необоснованным, с нашей точки зрения, в синергийной антропологии Хоружего является представление о нетварных энергиях как об энергиях, конституирующих личность. «Эмпирический человек» может

¹Хоружий С. С. Богословие соборности и богословие личности. URL: <http://lib.rus.ec/b/234887/read> (дата обращения 10. 06. 2011).

²Он же. Личность и энергия в богословии Мейендорфа и в современной философии. URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_person_meiendorf.pdf (дата обращения 21. 11. 2012).

³Он же. Аналитический словарь синергийной антропологии. Энергии твари // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия / Ред. С. С. Хоружий. М., 1995. С. 54.

⁴Он же. Род или недород // *Его же С. О старом и новом*. СПб., 2000. С. 343–344.

⁵См.: Хоружий С. С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской психологии. URL: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/konceptsiya-cheloveka.html> (дата обращения 26. 11. 2012).

⁶См.: Он же. Что такое SYNERGEIA? С. 35.

«претворяться в личность в своем общении с Богом»¹, «лицетвориться»². Невозможно согласиться и с применением термина «воипостазирование» для описания становления человека личностью в процессе синергии. Мысль об «онтотрансцензусе» своей природы человеком таит опасность отхода от логоса человечности. Опасной также видится попытка исследователя отрывать энергию от сущности и полагать свободу в первой из них, исходя из научно-эмпирического представления о материи как энергии.

ГЛАВА 3. Святоотеческие термины, релевантные богословию личности

3. 1. История термина «ипостась» и его богословское употребление. В параграфе анализируется употребление термина «ипостась» в Св. Писании и в древнегреческой философии, начиная со стоиков, и далее — у Филона, средних платоников и неоплатоников. Рассмотрено начало, положенное различению ипостаси и сущности в платонизме, а также у Оригена. Исследованы особенности употребления термина «ипостась» у свт. Афанасия Великого и приготовление его богословием будущего смыслового развития термина. Анализ значения термина у отцов-каппадокийцев показал тринитарную симметричность богословия ипостасей, представление об общении ипостасей в единой сущности и монархии Отца как принципе равновесия троичности ипостасей и единства сущности. Показаны открытость ипостасного начала и несводимость его к понятию индивидуума в каппадокийском синтезе. Рассмотрено употребление термина «ипостась» в богословии свв. Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и в паламитском богословии.

В результате обзора истории философско-богословского употребления термина «ипостась» делается вывод, что именно в христианской святоотеческой мысли термин приобретает качественно новое осмысление. Он вводится в дискурс об Абсолюте, понимаемом в библейской традиции как абсолютный и гетероприродный миру Дух, и начинает обозначать

¹Он же. Афонский исихазм в его значении для современного понимания человека. URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor_aphos2011_doklad_last.pdf (дата обращения 26. 11. 2012).

²Он же. Проблема личности в Православии... С. 275.

парадоксальное и абсолютное различие в абсолютном единстве Троицы. По мнению проф. А. И. Бриллиантова, термин «ὁλόστασις» наиболее подходит для выражения «основы индивидуального бытия» в Боге без привнесения идеи «разделения»¹.

Уникальное бытие ипостасей, вписанное в полное их тождество по сущности и энергии, вводящее таинственную динамику общения внутрь неделимого Божества, является в видении отцов Церкви прототипом и основанием тварного ипостасного бытия.

Индивидуализированное видимое бытие, и в том числе целостное человеческое существование, не могло получить онтологического обоснования в философской мысли. Так, в мысли Платона существует обобщенная идея человека, а конкретный человек есть лишь нечто случайное, участвующее в бытии этой идеи. Для Аристотеля индивидуумы одного вида, отличающиеся друг от друга лишь случайными признаками, являются воплощением единой соответствующей им формы и не обладают непрерывным бытием, в отличие от самих видовых форм. В системе Плотина не существует преемственности между эмпирическим индивидуумом с его мышлением, сознанием и деятельностью и подлинным «я» высшей души, которая остается не затронутой событиями низшего «я», связанного с телом человека. Высшая душа в состоянии единения с Единым даже мыслит уже не как человек, а тело человека не рассматривается как подлинная составляющая человеческой личности².

Только христианская антропология оказывается способной дать богословско-философское объяснение непреходимости и целостности человеческих ипостасей. И если ипостасность или индивидуальность в нехристианской философии практически всегда связана с ограниченностью и ущербностью индивидуального бытия, то в христианском мировоззрении тварная ипостасность обретает логос или замысел прямой сообразности с Высшим бытием, включая способность к синтезу, открытости к включению,

¹Бриллиантов А. И. Varia. Л. 40.

²Dihle A. The Theory of Will in Classical Antiquity. University of California Press, Berkeley, 1982. P. 66.

обогащению своего тварного бытия нетварными энергиями Творца. Принадлежа единой ипостасно-природной онтологии, ипостасное начало видится отцами Церкви как субъект природных действий, задающий образ пользования воипостасной природой и не теряющий своей ипостасной целостности даже в телесной смерти.

Ипостась, категориально отличающаяся от понятия индивидуальной сущности, не позволяет образование некоей сложной природы «из себя». Если индивидуальные сущности могут быть объединены в одной ипостаси, образуя единство природ в единой синтетической ипостаси, то ипостась как таковая не позволяет подобного сложения с другими ипостасями. Единство ипостасей возможно никак не в иной ипостаси, но лишь в тождестве природы.

Вместо включения одних ипостасей в другие, святоотеческая мысль предлагает концепцию перихоресиса, основанного на природно-энергийном общении как единосущных и подобноэнергийных (внутри вида), так и гетеросущных и гетероэнергийных (между видами, творения с Богом) ипостасей. Свойство ипостасной открытости делает возможным осуществление этого перихоресиса по образу троичного.

Ввиду ограниченности творения возможно отклонение субъективного произволения, гномической воли тварных ипостасей от цели осуществления внутривидового единосущия и гетеросущного энергийного общения.

Познание неразрывно связано с различением особенностей и отличий одной ипостаси от другой. Но если ипостаси Троицы познаются исключительно по своим ипостасным отличиям-особенностям, то тварные ипостаси познаются по сумме своих как ипостасных, так и индивидуальных природных свойств.

3. 2. Термин «ἐνϋπόστατον»: историческое значение и употребление в современном богословии. В христианском богословии постепенно оттачиваются два взаимосвязанных, но «не подчиненных друг другу ряда понятий: природное и ипостасное. Крайне полезное понятие ἐνϋπόστατον...

фиксирует это положение»¹. Автором рассматривается семантика приставки «ἐν», которая может нести значение русского «в» в смысле включенности, нахождения в чем-то. Это верно как в самостоятельном употреблении частицы, так и с глаголами, и в образуемых прилагательных, и причастных оборотах². Исходя из возможных значений термина «ипостась» и приставки «ἐν», сделан вывод, что «ἐνυλόστατον» может означать: 1) состояние реального, устойчивого бытия; 2) состояние индивидуального бытия или бытия «самого по себе»; 3) состояние личного бытия. Эти три уровня понимания отражают богословское развитие понятия «ипостась», и каждый новый уровень предполагает и включает в себя предыдущие.

Термин «ἐνυλόστατον» является христианским по происхождению и начинает употребляться в богословских текстах со времени свт. Иринея Лионского и Оригена. У ранних отцов «ἐνυλόστατον» богословски употреблялся в первых двух из приведенных выше возможных значений. Однако, будучи использован для описания составной человеческой природы, термин, несомненно, имел дополнительный оттенок «включенности в бытие» человеческого существа. Так, свт. Григорий Нисский рассуждает о составляющих души как о «ἐνυλοστάτων πραγμάτων», а свт. Епифаний Кипрский говорит о «ἐνυλόστατος ψυχή καὶ τὸ σῶμα», составляющих единую человеческую ипостась.

Проанализировано употребление выражения «ἐν υλόστασει» у отцов-каппадокийцев и свт. Иоанна Златоуста, лингвистически близкое к прилагательному «ἐνυλόστατον». Рассмотрены смысловые значения термина «ἀνυλόστατον», который может означать нечто непостоянное, неосновательное, скоропреходящее, но также, ввиду гибкости древнегреческого языка, может описывать и нечто неустойчивое, невыносимое, против которого невозможно устоять.

¹Каприев Г. Ипостась и энергии // Труды Киевской Духовной Академии. 2014. № 20. С. 122.

²Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1899. С. 424, 437, 440, 622.

С началом христологических споров термин начинает обретать новую жизнь, соответствующую третьему из его возможных значений. Так, понятие «ἐνυπόστατον» в учении Иоанна Грамматика (V–VI вв.) может быть переведено как «имеющее ипостась» (Логоса) или даже «существующее в ипостаси» (Логоса). Грамматик действительно применял термин к обеим природам Христа. Эти природы мыслятся им как сосуществующие в единой ипостаси воипостасные сущности¹.

До-халкидонские (такие как свт. Кирилл Александрийский) и пост-халкидонские богословы постепенно приготовили почву для выработки нового (хотя и вполне в русле Халкидона) понимания взаимоотношения ипостаси и природы в христологии и, соответственно, создали условия для развития новой смысловой нагрузки термина «ἐνυπόστατον». Это же позволило со временем ввести в адекватное употребление и производные термины: «воипостазирование» и «воипостазировать». Использование подобного словосочетания подчеркивает инициативу ипостаси Сына Божия в восприятии человеческой природы.

Анализ употребления термина «ἐνυπόστατον» в триадологии, христологии и антропологии ряда св. отцов VI–XIV вв. показал, что термин применим для описания присущих каждой из ипостасей Троицы ипостасных идиом, а также природ, включенных в бытие одной ипостаси, в том числе обеих природ в ипостаси Логоса. Единая сущность Троицы признается воипостасной трем ипостасям, а душа и тело человека, будучи «ἐνυπόστατον», составляют единую «сложную ипостась». Составляющие человеческую ипостась воипостасные сущности не могут в отдельности именоваться ипостасями, что означает концептуальное различие понятий индивида и ипостаси.

Проанализировано различие употребления термина по отношению к нетварным энергиям у свт. Григория Паламы и патр. Филофея Коккина. Дана ретроспектива воззрений на значение термина «ἐνυπόστατον» у выдающихся

¹«Ἐνυποστάτους οὐσίας», Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt / Ed. M. Richard. Turnhout, 1977. P. 55, 54 (CCSG 1).

русских богословов конца XIX — XX вв. Рассмотрены попытки современного евхаристического применения термина. Отмечено, что необходимо четко различать обожение человеческой природы от обожения всего остального творения по благодати.

3. 3. Понятие «тропос существования» и богословское понятие «личность». Рассмотрено многозначное употребление лексемы «τρόπος» у древнегреческих философов, начиная с чисто технического использования слова в словосочетаниях «никаким образом», «подобным образом» и заканчивая словосочетаниями «тихий нравом», «устройство души» и т. п. Проанализировано использование термина «τρόπος» в Св. Писании, в котором, кроме технического употребления, он используется также для описания «изменения», «направления движения», нрава и образа мыслей.

Анализируется употребление словосочетания «образ существования» — «τρόπος ὑπάρξεως», привлеченного впервые каппадокийской богословской мыслью в триадологию и связанного с понятиями «происхождение» и «тропос осуществления» или «становления» — «τρόπος ὑποστάσεως». Важно, что эти словосочетания, будучи применены в триадологии, практически синонимичны для каппадокийцев с идиомами лиц: нерожденностью Отца, рождением Сына и исхождением Духа — каждой ипостаси *соответствует* свой «τρόπος ὑποστάσεως».

Неоплатоники использовали комбинацию слов «образ» и «существовать», «существование», причем у Александра Афродисийского проводится противопоставление между «существованием» и «образом существования»¹ и указывается на наличие различных тропосов существования. Неоплатоническая терминология глубоко переосмысливается каппадокийцами, почему образ происхождения лиц в Троице видится чуждым всякой субординации.

Тропос существования как идиома отличен от ипостаси и одновременно тождествен ей в Боге. Однако Отец и Сын по образу существования имеют не

¹Plotinus. Enneades. Ennead 3. 6. 9. 2; Alexander Aphrodisiensis. In Aristotelis analyticorum priorum librum I commentarium 197. 2 // TLG.

только отличия (с целью подчеркнуть которые и был введен термин «τρόπος ὑπάρξεως» в триадологию), но и общность, состоящую, в частности, во временной безначальности¹. Свт. Василий Великий говорит о «тропосе единения» Духа с Отцом и Сыном в контексте Их общности (κοινωνία) по природе, а свт. Кирилл Александрийский — о «тропосе участия» (или причастия).

Именно тропос существования, а не сущность как таковая, открывает нам путь к познанию как Бога, так и человека, хотя сам тропос остается непознаваемым. Бог открывает нам себя в своих лицах посредством познания образов их существования. Именно по тропосу существования познается различие ипостасей в Троице. Тропос онтологически связан с богодостойно понимаемыми движением и энергиями.

У св. отцов находится ряд словосочетаний, являющих личный тропос действия Сына в мире: «тропос вочеловечения», «тропос смирения» и «тропос истощания», тропос Христа, познаваемый по неслитности и неизменности соединения природ. Все подобные словосочетания относят тропос к ипостаси Сына Божия.

Преп. Максим Исповедник, с одной стороны, воспринял уже установившееся понятие «тропос существования», а с другой — радикально сформулировал антиномию «логос (принцип) сущности» — «тропос существования». Тропос существования относится, по мысли Исповедника, как к сущности, так и к ипостаси, не выделяясь в некое третье начало, но являясь логическим атрибутом целостного бытия ипостаси в сущности. Сущность всегда существует в некотором модусе (тропосе), а личность узнается по образу (тропосу) ее действия посредством природных энергий. Преп. Максим также говорит о тропосе взаимообмена природных свойств в неизреченном единении² и одновременно о разнообразии тропосов в составной природе, о различии

¹Т. е. утверждается, что образ существования Сына Божественный, как у Отца, а не как у тварей.

²PG 91. 348 A; см. также: PG 94. 1000 A.

тропосов происхождения души и тела¹. Во Христе «синтетическая ипостась объединяет два модуса существования без нарушения целостности обеих природ»².

Подобно учению преп. Максима об иерархии логосов, можно говорить и об иерархии тропосов. Так, например, существует понятие тропоса не только индивидуальной, но и общей человеческой природы.

Преп. Иоанн Дамаскин, как и св. Максим, говорит о различии действия и «как» действия: «Как Христос — един, и ипостась его — едина, то один и тот же хотящий (ὁ αὐτός ἐστὶν ὁ θέλων) и так, как свойственно Богу, и так, как свойственно человеку»³. Во Христе одна ипостась в двух природах, а значит, мы должны говорить о перихоресисе двух энергийных тропосов, выражающих действие одного произволяющего посредством двух природных энергий.

Свт. Григорий Палама дополняет картину, используя в триадологии словосочетания «тропосы идиом», «тропосы природных и ипостасных идиом», «тропос природного существования»⁴. Все эти выражения подтверждают промежуточное между ипостасями и природой положение понятия «тропос существования». Свт. Григорий подчеркивает различие тропоса внутри-троичного существования и домостроительства.

Безосновательно в строгом смысле отождествлять тропос бытия с личностью или ипостасью и тем более придавать тропосу бытия первенство по отношению к бытию как таковому, как, например, в хайдеггеровской философии. В собственно тринитарном смысле тропос существования соответствует ипостасным идиомам. В домостроительном смысле можно говорить о целом комплексе тропосов, описывающих и другие личные особенности Лиц, таких как тропос воплощения, богомужности, посланничества Духа в мир и Церковь, тропос пребывания Сына и Духа в человеке и т. д.

¹PG 91. 1349 A.

²Thunberg L. *Microcosm and Mediator*. Open Court, 1995. P. 417.

³См.: De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1036 A – C.

⁴Γρηγορίου του Παλαμα. Αντιρρητικός 3, 16, 62 // Γρηγορίου του Παλαμα. Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 2010. Τ. Γ'. Σ. 207; ibidem. 3, 19, 85. Σ. 222.

3. 4. Термин «πρόσωπον» и его богословское употребление.

Прослеживается развитие термина «πρόσωπον» в античности и у св. отцов. Отмечено постепенное расширение значения термина от обозначения объективного физического лица или наружности предмета к выражению субъективного настроения (Пиндар, Еврипид, Платон) и целостного присутствия, власти и влияния его обладателя вплоть до обозначения «индивидуума» как обладателя лица. Значение «маски» у термина «πρόσωπον» вторично, оно появляется со времени Аристотеля и Демосфена как смысловое расширение, соответствующее «второму лицу».

В *Септуагинте* «πρόσωπον» часто используется для перевода еврейского слова «פָּנִים» («панам»), которое имеет гораздо более динамическое значение, чем просто визуальное, отражая «действующий субъект», «бытийную встречу с обладателем “πρόσωπον”»¹. В новозаветных текстах «πρόσωπον» продолжает использоваться для описания характера общения субъектов-индивидуумов.

Несмотря на сохранение термином своего исходного значения, нужно признать постепенное формирование новой смысловой нагрузки у термина «πρόσωπον» св. отцами. У доникейских авторов «πρόσωπον» часто употребляется в контексте познания Бога, Логос представляет собой «πρόσωπον» Отца. Это богословие домостроительного Откровения и зачаточная форма богословия образа, которым предстоит развиваться в дальнейшем. В рамках такой системы возможность сочетания понятия о «личном» и «неограниченном» в Боге представляется еще противоречивой. Однако уже у свт. Ипполита Римского термин «πρόσωπον» вводится в описание внутри-троичных отношений вопреки его ложному модалистскому употреблению.

У отцов-каппадокийцев находим вполне сбалансированный язык богословия образа, позволяющий избежать оттенков субординационизма образа по отношению к первообразу. Термин «πρόσωπον» оказывается полезен для отражения одного из важных свойств ипостаси — отображать в себе иные ипостаси в их природном перихоретичном единении.

¹ *Roman Th.* Hebrew Thought Compared with Greek. Philadelphia: The West-Minister Press, 1960. P. 107.

Каппадокийская мысль сближает термины «ὁλόστασις» и «πρόσωπον» до синонимичности. В Александрийской школе этому вторит Дидим Слепец. Можно говорить о разработке принципиально новой концепции Божественных личностей, которая — хотя и опиралась на некоторые «рудиментарные концепции индивидуального бытия, свойственные тому времени»¹, — представляла собой гораздо более сложную разработку (основанную как на библейском мышлении, так и на мысли христианских предшественников), несводимую к комплексу индивидуальных свойств и теснейшим образом связанную с гносеологией.

У свт. Кирилла Александрийского находим частотное богословское употребление термина «πρόσωπον», как синонима «ὁλόστασις», прежде всего в тринитарном богословии. Со временем преодолев антиохийский акцент в смысловом содержании термина «πρόσωπον», александрийский святитель отождествляет его с ипостасью и в христологическом плане, сопоставляя «πρόσωπον» с понятием субъекта действия.

Отметим, что как в тринитарной и христологической мысли, так и в антропологии «ὁλόστασις» и «πρόσωπον» в тварных разумных существах все чаще употребляются как синонимы, причем, как правило, в контексте общения гомогенных и гетерогенных лиц-ипостасей². Систематическая синонимичность богословского применения данных терминов в триадологии, христологии и антропологии налицо в творениях преп. Максима Исповедника, преп. Иоанна Дамаскина, свт. Григория Паламы и многих других позднейших авторов.

Отмечено, что «πρόσωπον» сохраняет эмпирическо-исторический смысловой оттенок, тогда как «ὁλόστασις» — более онтологический. Однако «πρόσωπον», описывая комплекс наблюдаемых акциденций индивидуума, не сводится к сколь угодно большой выборке отображаемых природных свойств,

¹*Turcescu L.* Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons. Oxford University Press, 2005. P. 115–117.

²Так, Дидим Слепец говорит, что каждый из видов творения существует не в единственной ипостаси, или лице, но во множественных (PG 39. 553 A). А свт. Кирилл Александрийский говорит об общении Адама в раю с Богом, как видении лица Божия (PG 74. 904 B), и сравнивает достоинство лиц Троицы и лиц ангелов (PG 75. 353 C).

но, представляя собой потенциально бесконечное множество подобных свойств, возводится в онтологии св. отцов к понятию «ὀψοστάσις».

Философский «прорыв» святоотеческой мысли позволил выйти за рамки феноменальной ограниченности «πρόσωπον», бытийно «сплавающей» его с понятием индивидуума. Отождествление понятий «πρόσωπον» и «ὀψοστάσις» привнесло в «πρόσωπον» способность отражения ипостасной уникальности и общения ипостасей друг с другом посредством разнообразия тропосов существования и действия. Ипостасное свойство «изображать в себе другого», отражаемое термином «πρόσωπον», открывает возможность познания существа одной ипостаси через другую и указывает, что фундамент гносеологии лежит в личном аспекте бытия. Человеческое «лицо-просопон» не может быть познано по выборке своих энергийных проявлений, если будет рассматриваться в отрыве от других лиц человеческого рода и сводиться к комплексу свойств воипостасной человеческой сущности.

3. 5. Термин «προαίρεσις» и богословие личности. История развития термина «προαίρεσις» тесно связана с понятием воли. В древнегреческом языке термин «προαίρεσις» мог означать — «выбор», «образ мышления» или «образ действия», «философскую школу»¹. Согласно Аристотелю, «προαίρεσις» есть «выбранное желание из доступного нам»², которое совершается человеком постоянно, формируя его как существо нравственное. Такое значение термина сохраняется у аристотеликов вплоть до Александра Афродисийского. Для Эпиктета «προαίρεσις» не столько отвечает за отдельные акты человека, сколько описывает всего человека с уже сформированным нравственным характером.

Плотин считал «προαίρεσις» «засыпающим» в низшей душе, погружающейся в грех, полагая «προαίρεσις» неприложимым к колебанию в сторону греха и связывая его с высшей рациональностью, которая не может грешить. Ямвлих и Прокл воспринимали «προαίρεσις» целостно, находясь, по-

¹Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 1466–1467.

²См.: *Aristoteles et Corpus Aristotelicum*. Ethica Nicomachea 1113 a. 10–14 // TLG.

видимому, под влиянием христианской мысли. Прокл отождествляет «προαίρεσις» с поврежденной «θέλημα» души.

Начиная с апологетов, церковные писатели отстаивали идею нравственной человеческой свободы и ответственности за пользование своими умственными способностями посредством способности выбора (ἡ αἴρεσις). Климент Александрийский связывает добродетель напрямую с понятием «προαίρεσις'а» — добродетель не сводится к природе, а нравственный рост человека связан именно с «προαίρεσις'ом».

По мысли свт. Григория Нисского, ипостаси Троицы обладают избирательной потенцией. При этом «προαίρεσις» относится к избираемому характеру деяний. Природное действие происходит согласно произволению (προαίρεσις), которое никогда не рассматривается отдельно от порождаемого им движения. Свобода «προαίρεσις'а» отражает одну из черт образа Божия в человеке¹, соответствующую свободе распоряжения субъектом собственными мыслями при различении ментального анализа мыслей от акта принятия решения. «Προαίρεσις» может отражать степень нашей синергии с Богом и томительное колебание духа падшего человека. «Προαίρεσις» у свт. Григория Нисского может быть описан как ипостасно-энергийное понятие, выражающее одновременно ипостасно определяемое направление действия и развития и качественное состояние природы произволяющего.

Свт. Григорий Богослов относит разнообразие обителей в доме Отца, соответствующее различию добродетелей индивидуумов, к свободному личному ответу человека на Божественный призыв. Корень слова «προ-αἴρεσις» соотносится не только с выбором между добром и злом, но и с различием между образами добродетели и бытия в вечности.

Преп. Иоанн Дамаскин говорит о том, что именно несводимые к природному началу (οὐ φυσικῆ) отношения между индивидуумами зависят от их произволения. «Προαίρεσις» определяет послушание или непослушание Творцу, единство или разделение, разграничивает чистоту природную от

¹«τῷ ἀτεξουσίῳ τῆς προαίρεσεως», Oratio Catechetica. PG 45. 57 C D.

избирательной, не имеет места в индивидуумах, не обладающих самостоятельным (αὐθέδραστον) существованием. Во второй книге *De Fide Orthodoxa*, по сути, отрицается «προαίρεσις» в Троице и во Христе, поскольку Бог, имея полноту ведения, не ограничивается выбором. Но когда св. Дамаскин размышляет об ипостасности лиц Троицы, то не может отказать им в «προαιρετικὴν δύναμιν» как отражении их трудноописуемой в рамках нашей логики взаимной внутренней свободы.

Хотя в ряде случаев преп. Максим, действительно, отождествляет «προαίρεσις» с природной волей, тем не менее это не является для него правилом. Он указывает и на различие понятий «προαίρεσις» и «θέλημα». Если воля есть естественная энергия и стремление (желание) природы, в том числе природы умной (ὄρεξις ἐστὶ, λογικὴ τε καὶ ζωτικὴ), то «προαίρεσις» есть синтез (схождение) этого стремления с размышлением (βουλή — обдумыванием, совещанием) и суждением (κρίσις). «Προαίρεσις» рассматривается как синтетическое понятие и сравнивается с ипостасным синтезом души и тела в человеке.

Согласно св. Иоанну Дамаскину, «προαίρεσις» по порядку последует мысленной деятельности, а значит, не может быть отождествлен с ней. Человек как целое и как ипостась человеческого рода признается началом своих действий.

Когда «προαίρεσις» ставится св. Дамаскиным и преп. Максимом Исповедником в один ряд с понятиями, отражающими недостаток знания (ἄγνοια и γνῶμη) и возможность выбора греха, то они отрицают его в Боге, во Христе и в обоженном состоянии святых. Если же мы учтем, что «προαίρεσις» можно определять более широко, чем выбор между верным и ошибочным образом существования, связанный с ограниченностью ведения, то сможем сохранить за понятием «προαίρεσις» позитивное актуальное содержание и для состояния обожения. Более того, становится возможным говорить о том, что подлинная свобода выбора, свободная от болезненного колебания, незнания и нестойкости в добре, достигается только в «эсхатоне» — в полноте обожения.

В итоге выделяются такие свойства понятия «*προαίρεσις*», как мета-природность, мета-логичность, синтетичность, отличительность и целевая направленность. Понятие «*προαίρεσις*» признается ипостасно-личностной категорией, органически вписанной в природно-энергетический контекст бытия.

ГЛАВА 4. Опыт систематического изложения свойств человеческой личности

Взвешенный богословский анализ свойств человеческой личности позволяет выделить несколько пар характеристик личностного начала, которые являются комплементарными, взаимодополняющими, отвечающими диалектической схеме «тезис — антитезис» и позволяющими сформулировать синтетические следствия: несводимость личности человека к его природе и неотделимость личности от природы — единство природно-личной онтологии; открытость, перихоретичность личности, общение и самоидентичность личности — синтетичность и религиозность; свобода личности и ее нравственность — бытие «для других»; творческий потенциал личности и ее восприимчивость — иерархичность; динамичность и устойчивость личности — целеустремленность; логосность личности и иррациональность — когнитивность и сознательность.

Говоря о свойствах личного начала, мы различаем свойства ипостасно-личного начала как такового от так называемых ипостасных свойств, характеризующих каждую конкретную ипостась, которой они принадлежат. Под индивидуальными свойствами мы понимаем природные свойства конкретного индивидуума, а под ипостасными — свойства, характеризующие данную ипостась, отличную от воипостасной ей природы и от других еднотелесных ипостасей даже при возможном совпадении большого ряда природных свойств.

4. 1. Несводимость личности человека к его природе и неотделимость личности от природы — единство природно-личной онтологии. Несводимость личности к природе, как общей, так и индивидуальной, вытекает из сообразности человеческой ипостаси с Божественной. Поскольку в Боге

понятие «ὕποστασις» несводимо к понятиям общей или индивидуальной природ, а понятие «πρόσωπον» несводимо к комплексу природных акциденций, то уже свт. Григорий Нисский обращает внимание на то, что правильнее применять термин «ипостась», а не «природа» к отдельному человеческому индивидууму.

Понятие «личность» в человеке оказывается прямо противоречащим экзистенциальной самоизолированности на своей индивидуальной природе, «личном» самосознании. «Я» человека, в силу единосущия человечества, неразрывно связано с «я» других людей, но и не сводится к воипостасной природе. Подобная несводимость означает одновременные экспериментальную явленность и неуловимость личности в «трансцендентальности» опыта общения¹. Несводимость личности к природе отнюдь не означает ее «оторванности» от последней. «ὕποστασις-πρόσωπον» и «οὐσία» образуют единую и неразрывную онтологию, субъектно-объектное единство, ибо «ипостась-личность восущностна, а природа воипостасна», по слову преп. Дамаскина².

Только в Боге есть «чистые» свойства личности. В тварном бытии личные свойства переплетаются с природными до кажущейся неразличимости, что ведет к усиленным спорам как о понятии, так и о свойствах личности в человеке. Человеческие ипостаси различаются и по природным признакам, и по ипостасным. Подобно монархии Отца в Троице существует монархия Адама в человечестве, вводя одновременно множественность и единство в род Адама.

Личность человека являет себя в различных тропосах воипостасных ей природных энергий, однако несводима к сколь угодно большой выборке-сумме своих проявлений. Задача личности состоит в постепенной свободно-проэретической максимизации своего проявления, что возможно не за счет обособления, но только посредством постепенного раскрытия личности к целостности всей природы, ко всем гомогенным ей личностям.

¹Ранер К. Человек как личность и субъект // Богословие личности. С. 216.

²S. Joannes Damascenus. Contra Jacobitas. PG 94.1441 D.

4. 2. Открытость, перихоретичность личности, общение и самоидентичность личности — синтетичность и религиозность. В христианском мышлении абсолютным «пиком» открытости к нам и вечной самоидентичности является Личность Христа. Для описания данного свойства личного начала оказываются релевантными термины византийского богословия «περιχώρησις», «κοινωνία» и «σχέσις», а также понятия открытости и самоидентичности. Особенно важным представляется термин «περιχώρησις», отражающий в триадологии природное единство трех различных Ипостасей во взаимоотношае вечного движения любви и вечный покой Их друг в друге¹.

Открытость и перихоретичность человеческой личности означают ее естественную способность и бытийную потребность пребывать в природно-энергетическом общении с иными личностями — как гомогенными, так и гетерогенными. Это сфера синергических богословия и антропологии, «антропологии коммуникации»². Для человека открытость и перихоретичность означают «преодоление разделения на “я” и “не-я” без утраты свободы и самостоятельности личности»³.

Открытость и общение личностей осуществляются посредством единой природы у гомогенных ипостасей или посредством общения воипостасных энергий гетерогенных природ. Но ипостасная открытость не означает воипостасирования всего тварного мира, что было бы аналогом пантеизма на человеческом уровне — пан-антропизма. В силу единства ипостасно-природной онтологии, в неживой природе очевидно снижение смыслового содержания понятия «ипостась» и неприменимость, в строгом смысле, ипостасного языка, не позволяющего для человека свести «ипостась» к «индивиду», к тварным существам низшего порядка, не составляющим Богообразную природу человека.

Перихоретичность ипостасно-личного бытия человека по отношению к окружающему его миру означает пан-антропо-энергизм. Человеческая личность

¹Harrison V. Perichoresis in the Greek Fathers // St Vladimir Theological Quarterly. 1991. № 35. P. 64.

²См.: Habermas J. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a. M., 1983.

³Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. Минск, 2011. С. 253.

способна и призвана придавать особый «аромат» бытию мира, но как человек, о-боживаясь, не становится частью Божественной природы, так и мир, о-человечиваясь, не во-человечивается. Опасными являются представления об образовании личности в человеке посредством общения¹. Личность есть одно из двух исходных начал единой природно-ипостасной онтологии, сохраняющее всегда свою само-ипостасность и само-движность.

4. 3. Свобода человеческой личности и ее нравственность — бытие «для других». Свобода личности «в своей сущности» есть и определенная свобода «по отношению к своей сущности». В Боге свобода состоит в «отдаче» Природы одной Ипостасью двум другим, в предоставлении реализации свободы двух других, обладающих той же Сущностью. Речь идет не об «отрыве» ипостаси от сущности, но об обладании ею природой не «для себя».

Личная свобода не сопоставима с произволом. Божественная свобода в Троице Ипостасей коренится не в абстрактном «чистом» выборе, не в превалировании над другой личностью, но реализуется в существовании «для другого». В свете догмата Боговоплощения свобода Личности Сына Божия по отношению к воипостазированной человеческой природе состоит в жертвенном и высочайше-нравственном Служении всей ее полноты собору человеческих личностей всех времен и народов.

По отношению к творению свобода Бога также глубже, чем просто в нетварно-энергийной власти над бытием творения. Его свобода — в творческом импульсе, дающем бытие свободным личностям, и в «отдаче» Своей энергии в пользование сотворенным личностям.

Ипостась неразрывно «связана» с гомогенными ипостасями по природному единосутию, но и свободна по отношению к ним в том смысле, что является самостоятельным началом. Свобода человека реализуется максимально тогда, когда он отказывается от обладания своей природой «для себя», начиная «отдачу» себя Богу и другим человеческим ипостасям посредством своей природы. Индивидуальная природа, «теряя» приобретенную

¹Кард. Й. Рацингер, митр. И. Зизиулас, Х. Яннарас, С. С. Хоружий и др.

через грехопадение эгоцентричность, раскрываясь навстречу своему «роду» и Богу, «обретает себя», свой логос и укрепляет внутреннюю свободу данной ипостаси.

Свобода человека, с богословской точки зрения, может быть сформулирована как: 1) способность владеть и управлять своей воипостасной природой посредством тропосов существования; 2) способность «преодолевать» наши человеческие различия, реализуя «единство в различии». При этом уникальность и свобода человека не подавляются, но проясняются, базируясь не на комплексе индивидуальных особенностей, но на личной неповторимости. «Отказ» от обладания индивидуальной природой для себя есть обретение целостной природы в синергичном многоипостасном образе нашего человеческого бытия и открытие посредством подобного тропоса существования личности к усвоению нетварных энергий.

Распространенный в философском и даже богословском персонализме тезис о том, что природа «порабощает» присущей ей необходимостью, а личность способна «выводить» из этого плена, глубоко неверен. Природа человека заключает в себе возможность реализации совершенной свободы. Предел свободных возможностей ипостаси определяется логосом ее природы, но открытость ипостаси позволяет ей включать в свое бытие возрастающий «объем» энергий гомогенных и гетерогенных ипостасей.

Нравственность личности

«Нравственный идеал осуществляется каждым христианином не обособленно», но «в общем царстве личностей»¹. В богословском плане не существует бердяевских «сверхличных ценностей»². Н. О. Лосский говорит о конкретной этике и о «любви к индивидуальной личности» как высшем проявлении нравственной жизни. Мораль является личностной категорией, характеризующей нормы и тропосы отношения личностей.

¹Борисовский П. Догматические основы христианской морали по творениям св. Григория Богослова (окончание) // Вера и разум. Харьков, 1894. № 8. С. 519–520.

²Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 93.

Добродетель — тоже личное свойство, поскольку сотворенная природа не зла, но лишь несет в себе повреждения тропосов существования. Понятия добра и зла коренятся в лично-ипостасном начале. Именно на уровне личного начала происходит нравственный выбор.

4. 4. Творческий потенциал личности и ее восприимчивость — уникальность и иерархичность. Творческая способность личности человека базируется на со-образности ее триипостасному Богу, творчески являющему Себя в творении мира, а также на том факте, что наши ограниченные личности в отношениях между собой способны проявлять творческий потенциал, и весь тварный мир вверен собору человеческих личностей.

Способность порождать-производить другие ипостаси и производиться от другой ипостаси — ипостасно-личностное свойство, хотя представляется в человеческом опыте чисто природным. Если «произведение» нового индивидуума в твари однократно, то рождение Сына и исхождение Духа в Боге — вечные акты, в которых осуществляется непрерывная «передача» полноты бытия. Очевидно, что должно быть отражение этого феномена в жизни богоподобной твари.

Св. Писание говорит о «рождении от Духа». Здесь «рождение», как ипостасное свойство, относится к ипостаси «возбудителя» и ипостаси «возбуждаемого», что соответствует свободному формированию нового тропоса бытия и указывает не на первоначальное образование новой ипостаси в тварном мире¹, но на растянутое во времени «со-образование» с логосами Бога. Святоотеческая мысль увязывает рождение от Духа с личным произволением.

Восприимчивость

Восприимчивость каждой человеческой ипостаси непосредственно связана с другими свойствами личного начала: открытостью к другим личностям, самоидентичностью, в плане сохранения самостоятельности в

¹У митр. И. Зизиуласа и Х. Яннараса мысли доходят именно до «образования» некоей новой ипостасности в процессе «духовного» роста-становления.

актах восприятия, свободой, в свете возможности выбора и «фильтрования» воспринимаемых или «блокируемых» внешних импульсов и др.

Творческий потенциал личности и ее восприимчивость синтезируются в принципе ипостасной уникальности в структуре соборной иерархичности. Отличительное начало в тварном бытии вообще и в человеке в особенности, хотя и представляется бытием аристотелевских «первых сущностей», однако бытийно опирается на реальность ипостасного начала в Боге.

«В царстве психо-материального бытия содержание действий обеднено», поскольку они относятся «к области *относительно индивидуального*», имея индивидуальное значение не сами по себе, а по своему положению в мировом целом»¹. Однако в христианской антропологии «понимание человека происходит из сознания его своеобразия и отличия»² как от окружающей природы, так и от себе подобных. Отличие и уникальность, с одной стороны, даны каждому из нас изначально, а с другой стороны, заданы. Подлинное творчество личности направлено, прежде всего, на себя и призвано максимально реализовать собственную уникальность.

Творческо-субъектная деятельность личности распространяется, в силу несводимости личности к природе, в первую очередь, на воипостасную ей природу, но, в силу единства природно-личной онтологии, не предполагает «выхода» за пределы природных логосов. В свете открытости, перихоретичности человеческой личности творческий потенциал может реализоваться только в общении с другими личностями и достичь апогея креативности, благодаря ипостасной открытости и воипостазированию нетварных энергий Бога и общению свойств единоипостасных природ.

4. 5. Динамичность и устойчивость личности — целостность и целеустремленность. Вечные рождение Богом Отцом Сына и изведение Духа являются первым основанием ипостасного характера всякой динамичности в творении, и особенно в образе Божиим — человеке. Приведение в бытие из

¹Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. С. 255–256.

²Каприо С. Религиозный опыт в русской и западной антропологии // Богословие личности. С. 29.

небытия посредством троичной межличностной синергии есть второе основание динамики развития тварных личностей.

Если платонической и оригенистско-евагрианской мысли свойственно неизбежное отождествление динамики и изменения с деградацией целостности бытия, то святоотеческая мысль постулирует возможность позитивно-холистической тварной динамики «в непрерывном выборе абсолютного Блага»¹. Именно ипостасный «динамизм в принципе содержит элемент бесконечности (как противоположность статичной конечности)»², позволяющий говорить о присущей ему устойчивости. Онтологическая кинетичность личности реализуется через общение с другими личностями посредством воипостасных природ, но предполагает одновременно несводимость к актам общения.

«Покой» нашего личного произволения в Боге делает человека максимально открытым и способным к динамике личных добродетелей. Свобода личного произволения не только сохраняется, но и развивается во все более тесное и активное взаимное сотрудничество с Божественной волей.

Абсолютная отличность, уникальность, наряду с абсолютной целостностью, имеет место лишь в Ипостасях Троицы. Но и тварные ипостаси призваны к асимптотическому стремлению к подобной неповторимости и целостности.

Личность в человеке отнюдь не возникает в какой-то момент его развития, составляя неотъемлемый принцип его существования, имеющий и динамическую составляющую, но такую, которая не может нарушить логос своего же ипостасного бытия. Неправомерен тезис об уничтожении личности во грехе или отнесение поврежденности к логосам природы. Повреждению подвергается целостное ипостасно-природное бытие, нарушается образ существования. Можно говорить об актуализации или деактуализации, степени раскрытия или сокрытости потенциала личностного начала.

¹*Blowers P. M. Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of Perpetual Progress // Vigiliae Christianae. V. 46, No 2. (Jun.). 1992. P. 156.*

²*Николай (Сахаров), иерод. Понятие образа и подобия у архим. Софрония. С. 104.*

Динамичность личности реализуется посредством общения через устойчиво-неотъемлемую, воипостасную ей природу, включая все природные уровни.

Целостность

Динамичность и устойчивость личного начала разрешаются в понятии его целостности, подразумевающей, с одной стороны, покой гармоничного устройства воипостазируемых личностью природы и энергий, а с другой — динамическую целеустремленность к «прибавке в бытии», собственному личностному развитию. Цель личного бытия состоит в постепенной реализации цельности бытия, но без утраты свободы и уникальности личности.

В сотворенном мире по мере роста степени сложности и целостности бытия той или иной видовой природы возрастает и степень индивидуальной уникальности. Человек максимально целостно-един и уникально-личностен одновременно. Причем каждая человеческая ипостась призвана явить в себе полноту общей природы.

В тварном бытии нет «чистой» личности, как и «чистой» единоприродности. Понятия «личность» и «индивид» перекрываются в области индивидуальных особенностей, которые одновременно принадлежат и выражают как природу, так и личность. Задача динамичного преодоления «разделений» в сотворенном космосе состоит в «отшлифовывании» ипостасного начала, как отличного от природного. По мере преодоления разделений природных должно расти природное единство, но это возможно только за счет более яркого «проступления» ипостасного начала.

Целостность личности подразумевает также и возрастание во внутренней цельности и гармоничности всех составляющих и энергий человеческой природы, в силу их включенности в единую ипостась.

4. 6. Связь личности с логосностью-словесностью и ее иррациональность — когнитивность и сознательность. Сам Логос, будучи предвечной Ипостасью, составляет Личность во Христе, определяет Ее логосность, иррациональность, сознание и открывает возможность подлинного

Богопознания для нас. Именование Сына Божия Логосом подчеркивает личностную природу словесности. Слово обладает уникальностью и вечно «рождается-произносится» Богом Отцом. Именование способно подчеркнуть уникальность личности или ее непередаваемость.

У человека слово не является личностью, но выражением личности, по аналогии с тем, как Логос являет нам Отца. Как Логос направлен «к Отцу», так слово человека является категорией межличностного общения, не совпадающего с меж-индивидуальным общением по причине несводимости личности к индивидууму.

Слово несводимо к рациональности, и словесность человека не может быть сведена к одной лишь сфере разума, который является своеобразным энерго-носителем слова-мысли. Человеческий язык и предназначен, прежде всего, для выражения личностного содержания, являя «внутреннее бытие личности».

Синергия Ипостасей Троицы в преподании Слова, обращенного к собору человеческих личностей, является парадигмой словесного общения людей, человеческое слово субъектно-энергично, имея своим источником субъект-личность, выражаясь посредством природных сил и энергий и будучи направлено к иным личностям — Бога или человека. Природно-энергичное состояние личности, оформляемое словесным содержанием, в силу единой онтологии, оказывает обратное воздействие на источник слова.

Тезис о логосности личности и антитезис о ее иррациональности выливаются в синтетические категории ее диалогичности, когнитивности и сознательности. Категория когнитивности, столь часто смешиваемая с чисто природной активностью мозга, согласно богословскому представлению о личности, покоится на ипостасных различиях и рождающемся отсюда понятии «знания», которое, вопреки своему словесному выражению, всегда сохраняет за собой и некий компонент неисчерпаемости и неполной выразимости.

Слово позволяет различить один предмет от другого, отличить одну личность от другой посредством именованья. В тварном мире гносеология

опирается на познание посредством наблюдения комплекса природных свойств индивидуумов, однако этим не исчерпывается, устремляясь к познанию уникальности ипостасных начал, стоящих за «букетом акциденций».

Сознание, как одно из свойств личности, связано со знанием, принадлежащим личности-субъекту познания, но уже знанием своей собственной природы и отличением себя от других личностей. На элементарном уровне сознание человеком себя сводится зачастую к отождествлению себя со своей индивидуальной природой и к склонности ограничить себя своей разумной природой. Если для Фейербаха даже «в религии нет ничего отличного от того, что кроется в человеческом сознании», то естественно, что и «Сам Бог, как данность человеческого разума, будет обречен на исчезновение», и ««смерть Бога», предсказанная Ницше, завершит этот процесс»¹. Но за этим стоит и смерть человека как Богообразной личности!

Ипостасная, личностная природа сознания направляет мысль не к отождествлению человеческой личности с той или иной частью природы и не к экзистенциальному отрыву «я» от природы, но к познанию несводимости субъектного «я» ни к одной из частей человеческой природы и к познанию неразрывности «я» от природы, причем общечеловеческой.

Синтетические свойства человеческой личности, сформулированные нами в процессе анализа диалектической структуры личностных свойств, позволяют говорить о единстве человеческой лично-природной онтологии, коренящейся и зависящей от Божественного плана бытия трех Личностей Троицы, существующих друг для друга. Это онтология целостного и целеустремленного, каждый раз уникального образа личного бытия, вписанного в соборную иерархию со-существования с другими личностями, отражающая диалогическую, когнитивную и сознательную способности личного начала.

Деятельное раскрытие всех свойств личного неизбывного начала в человеке напрямую зависит от меры сообразности человеческой личности

¹Капуро С. Религиозный опыт в русской и западной антропологии. С. 29–30.

Личности Христа, которая максимально являет в себе реализацию всех этих свойств. Ипостасно-природная гармония, «охристовление» и «отроичение»¹ человеческой личности возможны лишь в Церкви как теле Христа, что еще раз раскрывает ипостасно-природную динамику «о-личивания» человека.

ГЛАВА 5. Практические аспекты богословия человеческой личности

5. 1. Христианская культура и динамика личности. Несмотря на широкий спектр значений понятий личности и культуры, определения культурологов и социологов подводят нас именно к идее их сродности, из чего следует, что всякая культура обладает свойствами, характерными для личностного бытия. Поэтому культура, явно или имплицитно отвергающая сообразность личности в человеке и в Боге, утрачивает свою собственную онтологическую базу.

Гуманизм, как религиозно-культурное следствие неверной антропологической модели, оказался неспособным утвердить личностность, имея основанием человека без Бога. Богословские представления о свойствах человеческой личности позволяют определить основные черты истинной культуры. Культура несводима к чисто природному началу бытия, является средством выражения отношений ее носителей и, прежде всего, должна определять культуру общения личностей, а также обладает неустранимо динамической природой. Истинная культура создается только свободно сформировавшимися личностями и способна развивать творческий потенциал в своих носителях, расширяя базу для собственного развития в будущем. Культура, претендующая на подлинность, должна стремиться к целостности, а значит, гармоничности и целеустремленности к созиданию. «Судьбы человеческой культуры не оторваны от конечной судьбы человека»².

5. 2. Об ипостасно-природном характере христианской аскезы. Христианская аскеза рассматривается как духовное делание, совершаемое в ипостасно-природном единстве человека по направлению к гетероприродному

¹Иустин (Попович), прп. Из писем // Он же. На Богочеловеческом пути. С. 186–187.

²Флоровский Г., прот. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2002. С. 661.

Творцу. Метафизичность аскезы выражается в несводимости субъектного источника, которому принадлежит собственно управляющая функция, к совокупности аскетических усилий телесной, душевной и даже умственной природы.

Истинная аскеза вводит личность в бытийную свободу, хотя неизбежно встречается с сопротивлением искаженных тропосов естества. Творческий аспект аскезы отражен во многообразии методов подвижничества, в открытости подлинных аскетов к обновлению, в гибкости правил и норм подвижничества. Уникальность ипостасного начала отражается в выстраивании неповторимых личных отношений Бога и каждого человека, в неповторимости личного комплекса аскетических «тропосов». Аскетическое усилие призвано к собиранию человека воедино, но невысказано вне межличностного общения, являясь «соборным заданием»¹.

Полнота ипостасно-природной целостности принадлежит святым, наследующим дар божественного со-управления собой и вселенной с престола ипостасной власти вместе со Христом.

5. 3. Духовное руководство и богословское понятие личности. В отличие от пантеистических духовных практик, иудаизма и мусульманства, нивелирующих личную идентичность и самосознание, духовное руководство в православной традиции рассматривается как реализация «монархии» ипостасного начала в человеке.

Рассмотрены принципы духовного руководства в свете личностных свойств, таких как личностная динамическая соотнесенность, кафоличность и способность включать иное бытие, несводимость к природно-энергетическим началам и мета-рациональность, свобода, творчество и уникальность, нравственность и любовь, целостность и логосность.

Духовное руководство всегда имеет некий мета-рациональный «остаток». Первой задачей «наставника является создание между ним и учеником

¹*Хоружий С. С.* Этические принципы исихазма и современные поиски неклассической этики. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1245552.html> (дата обращения 17. 11. 2010).

взаимных межличностных отношений, основанных на любви»¹. Кафолическое со-присутствие Личности Духа «внутри» отношений духовника и послушника является не механическим явлением, требуя способности усваивать в свое бытие бытие других личностей, не подавляя их. Свобода личности является начальным условием и конечной целью духовного руководства, стимулирующего творческий потенциал и уникальность личности. В подлинном духовном руководстве личность наставника переживает кенозис, подобный персональному истощанию Духа, ведущего к Личности Христа. Необходимым условием диалога является обоюдное смирение, т. к. гордость, будучи болезнью ипостасного начала, «составляет ядро духовного падения»².

Проникая в суть творческих логосов явлений, духовный наставник находит слова, которые становятся гибким инструментом личного общения и воспитания.

5. 4. Богословское понятие человеческой личности в свете педагогической науки. Проводится сопоставление богословского понятия личности с основными представлениями педагогики о человеке и его воспитании. Педагогика, как «высшее из искусств», стремится к выражению совершенства в самой природе человека, во всей ее целостности и отношениях, следовательно, и в человеческой личности.

Выделены три качественно различные направления педагогики: богословско-антропологическое, признающее за человеческой личностью онтологическую глубину, несводимую к природному аспекту и неразрывно связанную с ним; естественно-натуралистическое, сводящее личность к душевно-телесной совокупности индивидуальных признаков; экзистенциальное направление, отрывающее личность от ее природной среды, придающее ей отвлеченную от ума, души и тела самобытность.

¹Харрисон Н. В. Единственность человека и человеческое единство. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1259567.html> (дата обращения 01. 12. 2010).

²Софроний (Сахаров), архим. О молитве. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2003. С. 101.

Хотя все три направления ставят человека как такового во главу угла, различие целей и установок воспитания очень существенно. Христианская педагогика направлена на достижение высоких идеалов святости человеческой личности. Натуралистическая педагогика исключает религиозный аспект как высший смысл. Экзистенциальная педагогика опирается на принцип самосозидания личности.

Натуралистическое и экзистенциальное направления приходят к собственному пониманию духовности и морали, тогда как христианское направление настаивает на преодолении отождествления обобщенного понятия духовности и подлинной жизни в добре.

Часто педагогическая мысль не строгим богословским языком, но достаточно ясно выявляет принципиально важные в педагогическом процессе свойства человеческой личности: соотношение личности и природы, общение и кафоличность, кинетичность и динамизм, цельность и уникальность, творчество, религиозность и свободу. Но, в зависимости от педагогических аксиом, интерпретация этих свойств не всегда соответствует богословскому пониманию человеческой личности.

5. 5. Богословие красоты в контексте богословия личности. Понятие красоты не получило целостного определения в рамках древней мысли. В христианской традиции изначальная Красота есть Троица — парадоксальное единство в различии и различие в единстве. Подлинно красиво вечное ипостасно-природное движение любви между Ипостасями в Боге, и красота твари должна быть отражением этой Божественной кинетики. Если логосность и врожденная ей красота составляют фундаментальную часть тварного бытия, то разнообразность ответа твари на любовь Бога соответствует свободному выбору тропоса ее существования. В случае соответствия тропоса логосу красота динамически приумножается, в противном случае происходит постепенное обезображивание.

Красота загадочна в силу ее несводимости к материально-природной плоскости и трансцендентности ипостасного бытия. Истинная красота —

открыта, существует для других и является в межличностном общении, и именно она призвана «освободить нашу свободу»¹. Логосность творения отражает красоту логосов Творца и просвечивает даже сквозь последствия грехопадения. Однако человеческая «жажда красоты слишком легко удовлетворяется суррогатами», когда «эстетизм быта легко принимается за жизнь в красоте»². Вот почему важна иерархичность красоты, которая, как и иерархичность нравственности, является естественным следствием ипостасного начала.

Примером высшей нравственной красоты является Божественная ипостасная любовь, явленная в Голгофской жертве Христа³. Именно в «персональном достоинстве» человека состоят богатство и нетленная красота нашего бытия⁴, которые должны реализоваться посредством нашего личного соучастия в деле Христа, в эсхатологической «полноте времен»⁵.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В **Заключении** обсуждаются результаты исследования, в том числе результаты анализа этимологии слова «личность» и работ богословов XIX–XXI вв., посвященных данному понятию. Рассматриваются результаты анализа терминологического аппарата церковных богословов III–XIV вв., используемого для описания индивидуального, отличного начала в Боге и в человеке, показавшие, что:

1. 1. Термин «ὀλβιότης» не мог применяться к высшему Началу фактически во всех философских системах, включая Филона, средних платоников, Плотина и Порфирия, вплоть до Прокла, который лишь в V в. начинает прилагать термин к Единому, очевидно, под влиянием христианской мысли. Практически для всех нехристианских авторов термин «ὀλβιότης» сохранял смысл ограниченности и неполноты бытия. В применении к человеку

¹Клеман О. Отблески света. Православное богословие красоты. М., 2004. С. 37, 83.

²Булгаков С., прот. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев посад, 1917. С. 382.

³Рафаил (Нойка), иером. Филокалия. Любовь к красоте // Альфа и омега. 2005. № 1 (42). С. 139.

⁴Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога, как Он есть. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2006. С. 240, 226–227.

⁵Толковая псалтирь *Евфимия Зигабена* (греческого философа и монаха), изъясненная по святоотеческим толкованиям. Московский патриархат, Единецко-Бричанская епархия, 2003. С. 351–352.

ипостасность не имела непреходящей ценности, как отсутствующая в высшем Начале.

1. 2. В христианской святоотеческой мысли термин «ὁπόστασις» вводится в дискурс об Абсолюте, который понимается согласно библейской традиции как бесконечный и гетероприродный миру Дух. Уникальное и самостоятельное бытие каждой из ипостасей, вписанное в полное их тождество по сущности и энергии, вводящее таинственную динамику общения внутрь запредельного Божества, является в видении отцов Церкви прототипом и основанием тварного ипостасного бытия.

1. 3. Индивидуальное бытие, в том числе целостное человеческое существование, не могло получить онтологического обоснования своей вечности и гармоничности в нехристианской философской мысли.

1. 4. Принадлежа единой ипостасно-природной онтологии, ипостасное начало видится отцами Церкви как субъект природных действий, задающий образ пользования соответствующей воипостасной природой, не теряющий своей ипостасной целостности даже в телесной смерти.

1. 5. Ипостась, категориально отличающаяся от понятия «индивидуальная природа», не позволяет образования сложной природы «из себя». Если природы могут быть объединены в одной ипостаси, образуя единство природ в единой синтетической ипостаси, то ипостась как таковая не позволяет подобного сложения с другими ипостасями. Единство ипостасей возможно никак не в иной ипостаси, но лишь в тождестве природы. Святоотеческая мысль предлагает концепцию перихоресиса ипостасей, основанного на природно-энергийном общении как единосущных и подобноэнергийных (внутри вида), так и гетеросущных и гетероэнергийных.

1. 6. Ввиду ограниченности творения, возможно отклонение личного произволения, гномической воли или проэресиса тварных ипостасей от цели осуществления внутривидового единосущия и гетеросущного энергийного общения.

1. 7. Понятие познания неотторжимо от ипостасности бытия в мысли христианских богословов, поскольку познание неразрывно связано с выявлением особенностей и отличий одной ипостаси от другой. Но если ипостаси Троицы познаются исключительно по своим ипостасным отличиям, то тварные ипостаси познаются по сумме своих как ипостасных, так и индивидуальных природных свойств.

1. 8. Оригену не удалось четко провести категориальную границу между понятиями «ипостась» и «индивидуум» по причине увязывания воли напрямую с ипостасью, рождения Ипостаси Сына с волей Отца. Однако Ориген сделал существенный шаг в сторону смыслового отличия ипостаси от индивидуума, что отразилось на его воззрениях на ипостасность человека как на сообразность с Богом.

1. 9. Свт. Афанасий, хотя и не принимал терминологии трех ипостасей, подготовил развитие ипостасного богословия рядом терминологических приемов, в частности, употреблением термина «ἰδιος» и развитием богословия образа.

1. 10. Отцы-каппадокийцы развили симметричное богословие трех ипостасей, доведя до логической полноты различие между понятиями «ипостась» и «сущность» как в Троице, так и в человеке. Ипостась, сближенная с понятием «πρῶτον», описывается как начало парадоксального различия в абсолютном единстве, существуя «сама по себе», отвечая на вопрос «кто», тогда как природа отвечает на вопрос «что». Ипостась познается по отличительным ипостасным свойствам, находится в природном общении с единосущными ей ипостасями.

1. 11. Преподобные Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, святители Григорий Палама и Филофей Коккин развивали богословие тварной ипостасности, продолжая линию мысли о сообразности ипостасности человека нетварной ипостасности.

1. 12. Можно обобщить их представления, сказав, что человеческий род в своей многоипостасности и единосущии является образом высшего Троичного

бытия. Человеческие ипостаси наделены избирательной (προαιρετικῆν) и самодвижной (αὐτοκίνητον) способностями, самостоятельным (αὐθέδραστον, αὐτοῦρῶδες) существованием. Открытость ипостаси человека предполагает способность и призванность ее к включению в свое бытие энергий иных человеческих ипостасей и нетварных энергий Бога.

1. 13. Открытость человеческой ипостасности не означает воипостазирования всего тварного мира даже в эсхатоне, что было бы неким аналогом пантеизма на человеческом уровне — пан-антропизма. Ипостасная терминология, не позволяющая свести ипостась человека к индивиду, в строгом смысле, неприменима к тварным существам низшего порядка, созданным для человека, но не составляющим его Богообразную природу. Открытость ипостасно-личного бытия человека по отношению к окружающему его космосу подразумевает не пан-антропизм, но пан-антропо-энергизм.

2. 1. Термин «ἐνυπόστατον», сохраняя значение постоянного, самостоятельного бытия, несет уже с VI в. смысловое значение «включенности в ипостась» в христологии, триадологии и антропологии.

2. 2. Это значение «ἐνυπόστατον» не только помогает еще раз провести категориальное различие между понятиями «υπόστασις» и «ἄτομον», соответствующих уникальному и общему в единой онтологии, но и позволяет описать возможность включения в ипостась различных природ.

3. 1. Понятие «υπόστασις» несводимо к понятию «τρόπος ὑπάρξεως».

3. 2. Понятие «τρόπος ὑπάρξεως» отражает единую ипостасно-природную онтологию.

3. 3. Следует различать тропосы внутри-троичного бытия от тропосов домостроительства.

3. 4. Существует иерархия тропосов в тварном бытии, что еще раз подтверждает нетождественность понятий «τρόπος» и «υπόστασις».

4. 1. Термин «πρόσωπον» имеет непростую смысловую предысторию, обозначая, кроме «маски», индивидуум, его характер и положение.

4. 2. Философский «прорыв» святоотеческой мысли позволил выйти за рамки феноменальной ограниченности «πρόσωπον», бытийно «сплавающей» его с понятием индивидуума. Термин «πρόσωπον», как и его латинский аналог «persona», был отождествлен в богословском содержании с термином «ὕπoστασις» в триадологии, христологии и антропологии, что привнесло в «πρόσωπον» способность отражения ипостасной уникальности и общения ипостасей посредством разнообразия тропосов существования и действия.

4. 3. Сохраняемая энергийно-феноменальная смысловая нагрузка термина «πρόσωπον» позволила отразить активность личного начала, являемую посредством природных энергий.

4. 4. Человеческое лицо-«πρόσωπον» не может быть описано лишь по выборке своих энергийных проявлений, если будет рассматриваться в отрыве от других лиц человеческого рода и сводиться к комплексу свойств воипостасной сущности.

5. 1. Понятие «προαίρεσις» описывается свойствами мета-природности, синтетичности, отличительности и целевой направленности.

5. 2. Термин «προαίρεσις» использовался в святоотеческих текстах для описания субъектно-личного характера человеческих решений, представляя собой ипостасно-энергийное понятие, выражающее одновременно ипостасно определяемое направление действия и состояние природы произволяющего.

5. 3. Подлинная свобода выбора, свободная от болезненной колебательности, незнания и нестойкости в добре, не устраняется, но достигает своего апогея именно в «эсхатоне» — в полноте обожения.

6. Богословский анализ релевантных святоотеческих категорий и сочинений богословов XIX–XXI вв. позволяет выделить шесть пар характеристик личностного начала, которые являются комплементарными, взаимодополняющими, отвечающими диалектической схеме «тезис — антитезис» и позволяющими сформулировать синтетические следствия:

а) несводимость личности человека к его природе и неотделимость личности от природы — единство природно-личной онтологии;

b) открытость, перихоретичность личности, общение и самоидентифицированность личности — синтетичность и религиозность;

c) свобода человеческой личности и ее нравственность — бытие «для других»;

d) творческий потенциал человеческой личности и ее восприимчивость — уникальность и иерархичность;

e) динамичность и устойчивость личности — целостность и целеустремленность;

f) связь личности с логосностью-словесностью и ее иррациональность — когнитивность и сознательность.

7. Правильное богословское представление о понятии «личность» оказывается необходимым для формирования полноценного богословия обобщенных категорий, таких как «красота», «свобода», «знание», «динамика» и т. д., для адекватного уяснения положений различных сфер богословского святоотеческого Предания, включая аскетику, духовное руководство, для адекватной оценки различных культурных, социальных и педагогических явлений.

В **Заключении** также обсуждаются перспективы развития богословия личности, включая описание ее динамического развития.

**Основное содержание работы отражено
в следующих публикациях автора:**

Монографии

1. Богословие личности в XIX–XX вв. СПб.: Изд-во. О. Абышко, 2014, 320 стр. (15, 8 п. л.).

2. Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во. О. Абышко, 2014, 256 стр. (13 п. л.).

**Статьи в изданиях, входящих в перечень, утвержденный
Общecerковной аспирантурой и докторантурой (17, 7 п. л.)**

3. Динамика человеческой личности в ее культурном аспекте // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12. Вып. 2. С. 267–274.
4. Каппадокийский дух персоналистического богословия архим. Софрония (Сахарова) // Вестник Орловского государственного университета. Серия: новые гуманитарные исследования. 2011. № 5 (ноябрь). С. 239–243.
5. Об ипостасно-природном характере христианской аскезы // Развитие личности. 2012. № 1. С. 165–179.
6. Богословское понятие человеческой личности в свете педагогической науки // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. 2012. Вып. 3 (26). С. 101–119.
7. Анализ представлений о личности у Х. Яннараса // Развитие личности. 2012. № 3. С. 175–198.
8. Ипостасно-природный характер синергии // Церковь и время. 2012. № 4 (61). С. 69–106 (в соавт. с М. В. Легеевым).
9. Тропос существования и богословское понятие личности // Церковь и время. 2013. № 1 (62). С. 57–87.
10. Иерархическая антропология преп. Максима Исповедника // Церковь и время. 2013. № 3 (64). С. 59–83 (в соавт. с иером. Кириллом (Зинковским)).
11. Богословие прот. Г. Флоровского и понятие личности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. Вып. 4. С. 204–215.
12. Понятие личности как религиозно-философский и лингвистический концепт // Вестник Московского областного государственного университета. Серия «Философские науки». 2014. № 2. С. 103–110.
13. Системное изложение свойств человеческой личности // Развитие личности. 2014. № 1. С. 128–160.

14. Термин «ἐνυλόστατον»: историческое значение и употребление в современном богословии // Церковь и время. 2014. № 2 (67). С. 51–85 (в соавт. с иером. Кириллом (Зинковским)).

15. Понятие личности в русском богословии XIX — начала XX вв. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 2. С. 49–56.

16. Соотношение понятий *личность*, *сущность* и *общение* в богословии митр. И. Зизиуласа // Церковь и время. 2014. № 4 (69) (в печати).

17. Диалектичная структура свойств человеческой личности // Церковь и время. 2015. № 1 (70) (в печати).

18. О понятиях «личность» и «ипостась» в русской религиозной философии XX в.: свящ. Павел Флоренский, Н. А. Бердяев, прот. Сергей Булгаков // Человек. 2014. № 4 (в печати).

В других изданиях (27 п. л.)

19. Понятие человеческой личности у В. Н. Лосского // Начало. Журнал Института богословия и философии. 2012. № 25. С. 49–66.

20. Богословие человеческой персоны вл. Каллиста (Уэра) // Личность как предмет классической и неклассической психологии. Материалы XIII Международных научных чтений памяти Л. С. Выготского 13–17 ноября 2012 г. М.: Изд-во РГГУ, 2012. Ч. II. С. 139–161.

21. Богословское понятие человеческой личности в свете педагогической науки (тезисы доклада) // XXII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. Т. 2. С. 252–255.

22. Синергия и личность в антропологии С. С. Хоружего // Acta eruditorum. 2012. Вып. 10. С. 3–11.

23. О родственности понятий личности и культуры // Acta eruditorum. 2013. Вып. 12. С. 6–8.

24. Богословие личности, согласно прот. Думитру Станилоэ // Человек и религия: материалы Международной научно-практической конференции, 14–16 марта 2013 г. Минск / Под ред. С. Г. Карасевой. 2013. С. 442–446.

25. Об истоках и современности богословского употребления термина «персона» // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2013. Т. VII (2). С. 290–311.
26. Духовное руководство и богословское понятие личности // Труды Перервенской Православной Духовной Семинарии. 2013. № 7. С. 4–26.
27. Понятие человеческой личности в сербской богословской мысли XX века // Труды Перервенской Православной Духовной Семинарии. 2013. № 9. С. 23–50.
28. Богословие красоты в контексте богословия личности // Церковь. Богословие. История. Материалы Научно-богословской конференции 12 февраля 2013 г. Екатеринбург: Инф.-изд. отдел ЕДС, 2014. С. 99–122.
29. Термин «προίρεσις» и богословие личности // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. VIII (2). С. 312–327.
30. Термин «πρόσωπον» и его богословское употребление // Вестник ЕДС. 2014. № 1 (7). С. 76–92.
31. История термина «ипостась» и его богословское употребление (Ч. 1) // Метaparадигма: богословие, философия, естествознание: альманах. 2014. Вып. 4. С. 35–74.
32. История термина «ипостась» и его богословское употребление (Ч. 2) // Метaparадигма: богословие, философия, естествознание: альманах. 2014. Вып. 5 С. 21–41.
33. К вопросу о толковании понятия «ипостась» — анализ и критика статьи диакона А. Юрченко // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2015. № 1 (9) (в печати).
34. Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor // International Journal of Orthodox Theology. 2011. 2/4 (Ed. D. Munteanu). P. 43–61 (<http://orthodox-theology.com/media/PDF/IJOT4-2011/Hieromonks-Zinkovskiy-Hierarchic-Anthropology.pdf>) (with Kirill Zinkovskiy).
35. The Term ἐνπόστατον and its Theological Meaning // Studia Patristica LXIII, Peeters Publishers, 2013. V.11. P. 311–325 (with Kirill Zinkovskiy).

36. Spiritual Guidance in Mount Athos and Russia and the Theological Notion of Person // Spiritual Guidance on Mount Athos (UK, Cambridge, Madingley Hall, 8–10 March, 2013). Cambridge: CUP, 2014 (with Kirill Zinkovskiy, in press).

37. The Theology of Beauty in the Context of the Theology of the Person // The Beauty of God's Presence in the Fathers of the Church / J. E. Rutherford (ed.). Proceedings of the Patristic Symposium Conference (Maynooth, 10–13 October, 2012). Dublin: Four Courts Press, 2014. P. 267–283.

38. Термин «ἐνυπόστατον» и его богословское значение. URL: bogoslov.ru/text/1991254.html 26. 12. 2011 (в соавт. с иером. Кириллом (Зинковским)).

39. О богословском персонализме прот. Иоанна Мейендорфа. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2455755.html> 23. 02. 2012.

40. The Christian doctrine of the Three Persons in God and the concept of the freedom of the human person. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2416919.html> 30. 01. 2012 (with Kirill Zinkovskiy).

Подписано в печать 07. 02. 15	Формат 60x84 ¹ / ₁₆	Цифровая	Печ. л. 2. 5
Тираж 100	Заказ 02/02	печать	

Типография «Славянская Лавка»
(105082, г. Москва, Переведеновский переулок, 18)