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

На правах рукописи

Иеромонах Мефодий
(Станислав Анатольевич Зинковский)

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ ЛИЧНОСТИ: ИСТОКИ, СОВРЕМЕННОСТЬ, ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

Специальность — богословие

Диссертация
на соискание ученой степени доктора богословия

Консультант — доктор философских наук,
профессор СПбПДА, проректор РХГА Д. В. Шмонин

Москва — Санкт-Петербург — 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ. Понятие «личность» — открытие в мысли о Боге и о человеке…….12

а) Богословие личности…….17

в) Небогословские представления о личности……...18

с) Богословие личности-персоны в западно-христианской мысли……..20

ГЛАВА 1. Этимология слова «личность» и обзор его употребления в богословии XIX — начала XX вв. ……...29

1. 1. Этимологический анализ слова «личность»…….…….29

1. 2. Понятие «личность» в русском богословии XIX — начала XX вв……36

1. 2. 1. Понятие личности в триадологии XIX — начала XX вв……...37

а) Три Личности в Боге…….…37

в) Личное бытие, самосознание и личные свойства Лиц Троицы……40

с) Осмысление противоречия между кажущейся ограниченностью личности и неограниченностью Бога……..…41

1. 2. 2. Непоследовательность применения понятия личности в триадологии...42

1. 2. 3. Понятие личности в христологии XIX — начала XX вв……..43

а) Воплощение Личности Сына……...44

в) Воипостазирование человеческой природы Христа в Его Божественную Личность…….……45

с) Ипостасное или личное единство природ…….……..46

d) Личность Христа и Его сознание…….……47

1. 2. 4. Непоследовательность в христологическом употреблении термина «личность»……..48

1. 2. 5. Свойства личности в антропологии XIX в…….……49

1. 2. 6. Непоследовательность и противоречивость представлений о человеческой личности…….59

а) «Образование личности»……..59
в) Смешение понятий личности и души или духа в человеке……..61
с) Опасность экзистенциального «уклона»……62
1. 2. 7. Заключение…….…63
1. 3. О понятиях «личность» и «ипостась» в русской религиозной философии XX в.: свящ. П. Флоренский, Н. А. Бердяев, прот. С. Булгаков……64
1. 3. 1. О понятиях ипостаси, индивида и сущности у о. П. Флоренского……...65
1. 3. 2. Понятия ипостаси и сущности у о. С. Булгакова…….....70
1. 3. 3. Понятия личности и индивида у Н. А. Бердяева……79
1. 3. 4. Заключение……84
ГЛАВА 2. Православное богословие личности в XX в…….……...85
2. 1. Богословское понятие человеческой личности, согласно В. Н. Лосскому……86
2. 1. 1. В. Н. Лосский как ученый-богослов и религиозный философ……..86
2. 1. 2. Богословское определение понятия человеческой личности……87
2. 1. 3. Терминология антропологии и догматы веры……88
2. 1. 4. Понятие личности в триадологии Лосского……..…89
2. 1. 5. Гносеология Лосского и понятие личности……91
2. 1. 6. Христология Лосского и понятие личности……...93
2. 1. 7. Понятие личности в антропологии Лосского……98
2. 1. 8. Свойства личности, согласно Лосскому……...100
2. 1. 9. Заключение……...105
2. 2. Богословский персонализм прот. Г. Флоровского …….....107
2. 2. 1. Прот. Г. В. Флоровский как богослов, патролог и философ.....107
2. 2. 2. Понятие личности и триадология Флоровского……...…109
2. 2. 3. Христология Флоровского и Личность Христа……110
2. 2. 4. Понятие личности в антропологии Флоровского……112

2. 2. 5. Экклезиология прот. Г. Флоровского и спор с позицией В. Н. Лосского……...114
2. 2. 6. Свойства личности, согласно Флоровскому……116
2. 2. 7. Критический взгляд на некоторые положения мысли прот. Г. Флоровского……...……126
а) «Двойная» онтология и свобода личности……...126
в) Эпигенез личности……..129
с) Сущность грехопадения и искупления……..…130
2. 2. 8. Заключение……...131
2. 3. Богословский персонализм архим. Софрония Сахарова..……...134
2. 3. 1. Архим. Софроний — духовник и богослов-практик……..……134
2. 3. 2. Значение богословия о. Софрония…….……135
2. 3. 3. Персона как принцип бытия…….……..136
2. 3. 4. «Ипостасная соизмеримость» и образ Божий в человеке, согласно о. Софронию……139
2. 3. 5. Синергия и обожение в свете понятия «персоны»……..……141
2. 3. 6. Персона как основание единства……...…143
2. 3. 7. Динамичность персоны у о. Софрония…….……143
2. 3. 8. Заключение……..……145
2. 4. О богословском персонализме протопр. Иоанна Мейендорфа.……146
2. 4. 1. Протопр. И. Мейендорф как историк, богослов и патролог……...……146
2. 4. 2. Системный персонализм о. И. Мейендорфа…….……146
2. 4. 3. Триадология и понятие личности у о. И. Мейендорфа……147
2. 4. 4. Опытная первичность личности…….……148
2. 4. 5. Различие личности и сущности……..149
2. 4. 6. Христология о. И. Мейендорфа и понятие личности……..……151
2. 4. 7. Ипостасное единство……..……152
2. 4. 8. Гномическая воля и личность……153
2. 4. 9. Пневматология и понятие личности у о. И. Мейендорфа……..156
2. 4. 10. Паламизм глазами о. И. Мейендорфа…….…..……158

2. 4. 11. «Экзистенциализм» о. И. Мейендорфа……...160
2. 4. 12. Сообразность человека Богу в личном бытии……161
2. 4. 13. Заключение…….…....162
2. 5. Сербское богословие личности в XX в…….…….……164
2. 5. 1. Апофатичность, или таинственность, личности…….……166
2. 5. 2. Троица и Богочеловек — Первообразы личностного бытия……..….166
2. 5 .3. Логосность человеческой личности — сообразность Христу……169
2. 5. 4. Соотношение личности и природы……170
2. 5. 5. Целостность…….……171
2. 5. 6. Познавательная способность……..……172
2. 5. 7. Свобода……174
2. 5. 8. Уникальность, творчество и синергичность личности…….…...175
2. 5. 9. Динамизм……..176
2. 5. 10. Общение, кафоличность и перихоретичность личности…….……..178
2. 5. 11. Нравственность и любовь…….…181
2. 5. 12. Заключение…….…183
2. 6. Богословие личности, согласно прот. Думитру Станилоэ……185
2. 6. 1. Прот. Д. Станилоэ как систематизатор святоотеческого богословия…185
2. 6. 2. Понятие личности в Боге у о. Д. Станилоэ……...188
2. 6. 3. Понятие личности в христологии и пневматологии……...194
2. 6. 4. Понятие личности в антропологии……..197
2. 6. 5. Философские проекции и терминологическая несистематичность…...199
2. 6. 6. О критике В. Н. Лосского……..……204
2. 6. 7. Заключение…….……..207
2. 7. Соотношение понятий «личность», «сущность» и «общение» в богословии митр. Иоанна Зизиуласа……209
2. 7. 1. Митр. И. Зизиулас как один из известнейших богословов современности……209
2. 7. 2. Богословие личности у митр. И. Зизиуласа……..209
2. 7. 3. Тринитарные основы мышления митр. И. Зизиуласа…….…210

2. 7. 4. Первичность личности по отношению к сущности в богословии митр. И. Зизиуласа……..212
2. 7. 5. Прочтение митр. И. Зизиуласом свт. Григория Паламы…….217
2. 7. 6. Общение личностей у митр. И. Зизиуласа…….…...220
2. 7. 7. Критика взглядов митр. И. Зизиуласа на общение…….……..221
2. 7. 8. Понятие экстаза у митр. И. Зизиуласа…….……..…226
2. 7. 9. Неудачность апологии позиции митр. И. Зизиуласа его единомышленниками…….……228
2. 7. 10. Некоторые аспекты личностной антропологии митр. И. Зизиуласа…229
2. 7. 11. Заключение…….232
2. 8. Богословие человеческойличности митр. Каллиста Уэра..……..234
2. 8. 1. Актуальность богословия человеческой личности……..……234
2. 8. 2. Понятие личности-персоны в богословии……236
2. 8. 3. Личностная природа богословия……...……238
2. 8. 4. Бог — Личность…….…….…….……239
2. 8. 5. Христология, пневматология и Личность…….242
2. 8. 6. Антропология и личность……...……244
2. 8. 7. Свойства человеческой личности……..……245
2. 8. 8. Заключение…….…..259
2. 9. Анализ представлений о личности у Х. Яннараса…….……260
2. 9. 1. Христос Яннарас — философ и богослов…….…260
2. 9. 2. Онтология личности у Х. Яннараса и патристика…….…..…261
2. 9. 3. Бог — Троица Личностей и Откровение……..…….262
2. 9. 4. Христология Х. Яннараса……...……263
2. 9. 5. Антропология Х. Яннараса…….……265
2. 9. 6. Свойства личности, согласно Х. Яннарасу……..……266
2. 9. 7. Критические соображения: становление ипостасью……...……273
2. 9. 8. Трактовка способа (тропоса) существования……...275
2. 9. 9. Приоритет личности над сущностью……277
2. 9. 10. Пантеистическая угроза……281

2. 9. 11. Взаимосвязь неточной интерпретации способа бытия, пренебрежения сущностью с пантеистической угрозой…….……283
2. 9. 12. Некоторые особенности понимания ипостазирования и ипостаси у Х. Яннараса……..…….286
2. 9. 13. Заключение…….……287
2. 10. Синергия и личность в антропологии С. С. Хоружего……289
2. 10. 1. Богословие личности: патристические истоки и необходимость развития……...…….289
2. 10. 2. Динамика личности и энергийные структуры в антропологии С. С. Хоружего…….…….……291
2. 10. 3. Синергийная антропология и категория общения…….292
2. 10. 4. Другие свойства личности по С. С. Хоружему…….….295
2. 10. 5. Критические замечания: «конституирование в личность» и «субъектная перспектива»……296
2. 10. 6. Понятия «воипостазирование» и связь «по энергии» или «по ипостаси»…….…….298
2. 10. 7. Онтотрансцензус и онтологическая динамика…….……..300
2. 10. 8. Свобода и примат энергии……301
2. 10. 9. Заключение……..…303
2. 11. Заключительные соображения…….305
ГЛАВА 3. Святоотеческие термины, релевантные богословию личности……..307
3. 1. История термина «ипостась» и его богословское употребление…….308
3. 1. 1. Термин «ипостась» у древних греков и в Св. Писании……...……308
3. 1. 2. Понятие «ипостась» у Филона и у средних платоников…….311
3. 1. 3. Понятие «ипостась» у неоплатоников……...317
3. 1. 4. Различение ипостаси и сущности в платонизме и у Оригена…….320
3. 1. 5. Некоторые исторические аспекты различения ипостаси и сущности…330
3. 1. 6. Понятие «ипостась» у свт. Афанасия Великого……..….335
3. 1. 7. Каппадокийский синтез……..…345

3. 1. 8. Понятие «ипостась» у преп. Иоанна Дамаскина……..……370
3. 1. 9. Понятие «ипостась» у преп. Максима Исповедника……...379
3. 1. 10. Понятие «ипостась» у св. Григория Паламы и в паламитском богословии……384
3. 1. 11. Заключение……..…388
3. 2. Термин «ἐνυπόστατον»: историческое значение и употребление в современном богословии……..…391
3. 2. 1. Значение приставки «ἐν»……391
3. 2. 2. Возможные значения термина «ἐνυπόστατον» и употребление его богословами II–IV вв……..……393
3. 2. 3. Термин «ἐνυπόστατον» в эпоху христологических споров…….…….396
3. 2. 4. Универсальное употребление термина «ἐνυπόστατον» преп. Иоанном Дамаскиным…….……400
3. 2. 5. Термин «ἐνυπόστατον» у свт. Григория Паламы и патр. Филофея Коккина……...……..403
3. 2. 6. Термин «ἐνυπόστατον» в русском богословии конца XIX–XX вв…....404
3. 2. 7. Универсальность термина и возможность его применения в разных сферах богословия……..……405
3. 2. 8. Определение образа Божия как ипостасно-природного единства человека……..…….…… 407
3. 2. 9. Евхаристическое применение термина «ἐνυπόστατον»……408
3. 2. 10. Заключение…….……412
3. 3. Понятие «тропос существования» и богословское понятие «личность»……..413
3. 3. 1. Понятие «тропос существования» в Св. Писании и у церковных писателей...……...413
3. 3. 2. Понятие «тропос существования» у каппадокийцев. Переосмысление неоплатонической терминологии…….……415
3. 3. 3. Понятие «тропос существования» у преп. Максима Исповедника…....420
3. 3. 4. Понятие «тропос существования» у преп. Иоанна Дамаскина……..…427

3. 3. 5. Понятие «тропос существования» у свт. Григория Паламы……...430
3. 3. 6. Заключение……...……431
3. 4. Термин «πρόσωπον» и его богословское употребление…….…….…434
3. 4. 1. Значение и употребление термина в античности…….…434
3. 4. 2. Термин «πρόσωπον» в Св. Писании……..……436
3. 4. 3. Термин «πρόσωπον» у доникейских авторов……437
3. 4. 4. Термин «πρόσωπον» у каппадокийцев и в других школах. Сближение с термином «ὑπόστασις»…….……439
3. 4. 5. Термин «πρόσωπον» у свт. Кирилла Александрийского и Леонтия Византийского. Синонимичность «πρόσωπον» и «ὑπόστασις»……442
3. 4. 6. Термин «πρόσωπον» у преп. Максима Исповедника, преп. Иоанна Дамаскина и свт. Григория Паламы. Различия в понимании «ὑπόστασις» и «πρόσωπον»……...444
3. 4. 7. Значение святоотеческого переосмысления термина. Возможность отражения им ипостасной уникальности и общения ипостасей……447
3. 5. Термин «προαίρεσις» и богословие личности…….……..450
3. 5. 1. Термин «προαίρεσις» у свт. Григория Нисского…….……..…452
3. 5. 2. Термин «προαίρεσις» у других каппадокийцев……455
3. 5. 3. Термин «προαίρεσις» у преп. Максима Исповедника и преп. Иоанна Дамаскина.....456
3. 5. 4. Свойства «προαίρεσις'а» и проблематичность приложения его ко Христу……...467
3. 5. 5. Термин «προαίρεσις» у свт. Григория Паламы……468
3. 5. 6. Заключение…….……..469
ГЛАВА 4. Опыт систематического изложения свойств человеческой личности….....473
4. 1. Несводимость личности человека к его природе и неотделимость личности от природы — единство природно-личной онтологии……...……475
4. 2. Открытость, перихоретичность личности, общение и самотождественность личности — синтетичность и религиозность…….....481

4. 3. Свобода человеческой личности и ее нравственность — бытие «для других»…….……488
4. 4. Творческий потенциал личности и ее восприимчивость — уникальность и иерархичность…….…….499
4. 5. Динамичность и устойчивость личности — целостность и целеустремленность……505
4. 6. Связь личности с логосностью-словесностью и ее иррациональность — когнитивность и сознательность……...514
ГЛАВА 5.Практические аспекты богословия человеческой личности…..522
5. 1. Христианская культура и динамика личности…….……..522
5. 1. 1. Связь и взаимовлияние понятий «личность» и «культура»……522
5. 1. 2. Религиозность как свойство истинной культуры…….524
5. 1. 3. Гуманизм как следствие неверной антропологической модели…….525
5. 1. 4. Личностные свойства культуры…….527
5. 1. 5. Судьбы и конечный смысл человеческой культуры……...…….533
5. 2. Об ипостасно-природном характере христианской аскезы….……535
5. 2. 1. Богословские основания христианской аскезы……535
5. 2. 2. Личностная любовь как вершина лестницы аскетического восхождения…….539
5. 2. 3. Ипостасно-природный характер грехопадения……540
5. 2. 4. Ипостасные свойства христианской аскезы…….541
5. 2. 5. Ипостасно-природная целостность святых как плод аскетического делания…….……551
5. 3. Духовное руководство и богословское понятие личности……...…552
5. 3. 1. Богословский контекст……...……552
5. 3. 2. Целевые установки духовного наставничества…….554
5. 3. 3. Старчество как идеал руководства.…….…..555
5. 3. 4. Личные отношения в духовном руководстве и их динамичность…..…557
5. 3. 5. Кафоличность и включение личностью других личностей в себя…..…559

5. 3. 6. Несводимость к природному началу и элемент мета-рациональности в духовном руководстве…….…560
5. 3. 7. Свобода в духовном руководстве……..562
5. 3. 8. Творчество и уникальность в духовном руководстве…….…….565
5. 3. 9. Смирение и нравственность в духовном наставничестве……..566
5. 3. 10. Любовь, целостность и рассудительность в духовничестве….……568
5. 3. 11. Логосность-словесность в духовном руководстве…….……569
5. 3. 12. Заключение……...…..570
5. 4. Богословское понятие человеческой личности в свете педагогической науки……...…….....572
5. 4. 1. Педагогика как искусство воспитания личности…….……572
5. 4. 2. Цели и методы воспитания как отражение антропологической модели личности……...573
5. 4. 3. Различное понимание сущности личности в педагогических школах...575
5. 4. 4. Свойства личности в воззрениях выдающихся педагогов……..……...577
5. 4. 5. Истинная цель педагогики — приведение к познанию личного Первообраза…….594
5. 5. Богословие красоты в контексте богословия личности……596
5. 5. 1. Красота в мысли древних философов……...596
5. 5. 2. Троица — Подлинная Красота……...598
5. 5. 3. Троица — Архетип красоты творения, красота логосов и человека..…599
5. 5. 4. Красота, являемая посредством Троичности Откровения…….…..602
5. 5. 5. Единство в многообразии и порядок как отражение красоты Троичного бытия в творении…….604
5. 5. 6. Ипостасные свойства красоты……..….606
5. 5. 7. Заключение……...……617
ЗАКЛЮЧЕНИЕ……...……..……618
Библиография……..…..627

ВВЕДЕНИЕ
ПОНЯТИЕ «ЛИЧНОСТИ» — ОТКРЫТИЕ В МЫСЛИ О БОГЕ И О ЧЕЛОВЕКЕ

Основная проблематика, заложенная в теме диссертации, состоит, с одной стороны, в востребованности адекватного богословско-философского понятия человеческой личности, а с другой — в спорности, исторической неоднозначности, апофатичности и антиномичности этого понятия.

Актуальность темы вытекает прежде всего из того факта, что она напрямую связана с ключевым вопросом о человеческом бытии: что или, точнее, кто есть человек, каково его положение в мире и каково его предназначение? Подлинное богословие невозможно вне антропологического контекста, как, впрочем, и наоборот. Человек и Бог — вот две таинственные реальности, которые взаимно переплетены настолько, что не мыслимы друг без друга.

Однако в современном мире существует ярко выраженная тенденция к вырождению представления о человеческой личности. «Характерной чертой нашего времени является то, что… личность человека стандартизируется, обобщается, стирается». Человек «забывает собственное лицо, деперсонализирует себя»[1] изнутри, находясь под прессингом деперсонализации снаружи[2]. «Всеобщий кризис захватил самосознание личности современного человека»[3]. «Современность с ее секулярным сознанием, секулярными наукой и культурой исходит из идеи о дохристианской и вне-христианской основе личности. Это точнее всего выражено в понятии «автономия»[4].

---

[1]*Иоанн (Шаховской), архиеп.* Ценность и личность. Минск, 2011. С. 258.
[2]*Harrison N. V.* God's Many-Splendored Image: Theological Anthropology for Christian Formation. Baker Publishing Group, 2010. P. 3.
[3]*Резник М. И.* Смирение и послушание в контексте учений о личности XX в. Диссертация... кандидата психологических наук. М., 2005. С. 4.
[4]*Зеньковский В. В.* Наша эпоха // *Он же.* Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 334.

«Антропоцентризм европейской цивилизации вынудил человека встать на стезю саморазрушения, демонстрируя неописуемое презрение к уникальной ценности человеческой личности»[1]. Мы становимся свидетелями крайностей как «индивидуалистической самодостаточности» современного цивилизованного общества, так и «коллективистского антиперсонализма»[2].

«Упрощенный взгляд» на понятие личности, «хотя и получивший в наши дни широкое распространение, оставляет громадные пробелы в понимании феномена человека»[3]. Ряд направлений богословской и философской мысли либо настаивает на условности применения термина «личность» к человеку, либо вовсе отрицает возможность и адекватность использования этого термина в христианской антропологии[4]. «Понятие личности лишено» для секулярного ума «онтологического статуса и остается условным собирательным обозначением некоторых человеческих качеств, наподобие столь же условных понятий типа “душа”, “дух”, “духовность”»[5].

При всей спорности и нечеткости понятия личности в человеке современная «вера в человеческую личность» и пламенная защита ее свободы восходят, по убеждению прот. В. Зеньковского, в своих глубочайших корнях «к тому дивному откровению о человеческой личности, которое знает только христианство»[6]. Однако, «философское сознание Запада, оказавшееся не в состоянии вместить христианского благовестия о свободе во всем его подлинном смысле, не может овладеть философским содержанием

---

[1]*Коман К., протопр.* Священник Думитру Станилоэ: переводчик, истолкователь и продолжатель святоотеческой традиции // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. 2008. Т. 1. С. 73–81, здесь: с. 76.

[2]*Гильдебранд Д., фон.* Новая Вавилонская башня. Избранные философские работы / Пер. с англ. и нем. А. И. Смирнова. СПб., 1998. С. 7–64, здесь с. 9.

[3]*Яннарас Х.* Вера Церкви. Введение в православное богословие / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной под ред. А. И. Кырлежева. М., 1992. С. 16.

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

[5]*Малер А.* Персонализм православной аскетики и имперсонализм современных идеологий. URL: http://www.katehon.ru/html/club_katehon/arkadij_maler_publ.htm (дата обращения 23. 04. 2014).

[6]*Зеньковский В. В.* Россия и Православие. Киев, 1916. С. 18.

персонализма, хотя и упорно стремится к созданию персоналистической метафизики»[1].

Активные споры ведутся о влиянии современного философского персонализма и экзистенциализма на богословское понимание личности[2]. Ставится вопрос и о том, можно ли найти у отцов Церкви «аналогии современному понятию “личность”»[3], но вопрос этот крайне осложнен тем фактом, что вряд ли можно говорить о единстве современных представлений о личности. Картину дополняет палитра философских воззрений (с претензией и на богословское осмысление) на то, что́ 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 естественно-научные достижения современности, напротив, «проливают даже еще больше света на неизреченную тайну человеческого субъекта (личности)»[5].

По мнению ряда исследователей, принципиально новое значение понятия «личность»[6] повлияло вместе с христианством как таковым на мировоззрение и бытие воспринявшего христианство человечества и оказало опосредованное влияние на европейскую цивилизацию. «Понятие “ὑπόστασις” — в том виде, в каком оно было выработано великими каппадокийцами… в контексте

---

[1]*Летцев В. М.* Личность как средоточие мировоззренческих исканий В. В. Зеньковского // Вопросы философии. 2003. № 12. С. 140–146, здесь: с. 144.

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

[3]*Малков П. Ю.* Ипостась: личность или индивидуум? // *Он же.* По Образу Слова. М., 2007. С. 7–25, здесь: с. 24.

[4]*Симеон (Брюшвайлер), архим.* Тайна и измерение личности // Альфа и Омега. 2004. 1 (39). С. 155–169, здесь: с. 156.

[5]*Staniloae D.* Theology and the Church. The Problems and Perspectives of Orthodox Theology. N. Y., 1980. P. 214. Автор опирался в основном на англоязычные переводы ряда цитируемых иностранных авторов прот. Д. Станилоэ, митр. И. Зизиуласа, Х. Яннараса и ряда других.

[6]Разработанное христианством новое значение термина «ὑπόστασις», «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. 5–50, здесь: с. 13–14.

тринитарных споров, представляло собой такой прорыв в истории европейской мысли, который оказался судьбоносным»[1].

Осложнение изучения любых философских антропологических проблем, как отмечал В. Н. Лосский, связано с тем, что «антропологические данные нашего повседневного опыта искажены грехом». Этот факт затрудняет как бытовое, так и богословское осмысление онтологических принципов личностного бытия[2].

Историческая неоднозначность понятия личности, очевидно, вытекает, во-первых, из отсутствия такового, как онтологически осмысленного, в мысли древних философов или, по крайней мере, лишь из некоторых намеков на его вызревание[3]. Во-вторых, эта неоднозначность коренится еще и в том, что откровение об онтологическом «принципе персоны»[4] лишь приготовлялось в рамках ветхозаветной библейской мысли, а также в том, что осмысление этого откровения в новозаветной истории было достаточно длительным и порой противоречивым.

По мысли философа и богослова XX в. А. Ф. Лосева, «наивно было бы предполагать, что античность вообще не знала об индивидуально-личном начале в каждом человеке и даже в Боге»[5]. Можно согласиться с утверждением, что «история человечества начинается с осознания непохожего и непредсказуемого Другого»[6]. И антиномия «одного» и «многого» давно волновала человеческий ум вопросами, подобными тому: может ли «единое» произвести «многое», а «многое» быть «единым»[7]? Однако при этом, как

---

[1]*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. 2–3 марта 2006 г. Екатеринбург, 2006. Вып. 3. Ч. 2. С. 1–28, здесь: с. 5.

[2]*Лосский В. Н.* Кафолическое сознание // *Он же.* Богословие и Боговидение. Сборник статей под ред В. Пислякова. М., 2000. С. 568–580, здесь: с. 570–571.

[3]«Греческая классическая литература понимает свободного гражданина и раба в их личной целостности как живое тело. Однако личность только тогда получает исходную целостность, когда тело объединяется с душой (Исократ)», *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. В 8-ми т. М., 1994. Т. 8. Кн. II. С. 520.

[4]«Господь даровал нам свет откровения Персоны», *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога, как Он есть. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 240.

[5]*Лосев А. Ф.* Августин // «Августин: pro et contra». Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология / В. Сост. Селиверстов и др. СПб., 2002. С. 822–849, здесь: с. 825–826.

[6]*Штайн О. А.* Маска как форма идентичности. СПб., 2012. С. 3.

[7]*Stokes M. C.* One and Many in Presocratic Philosophy. Washington, 1971. P. 250.

правило, античность рассматривала множественность как ущерб единству[1], «индивидуальное раздавливалось абстрактным»[2]. «Не случайно, — писал немецкий философ Д. Гильдебранд, — что античность так и не смогла ясно осознать природу человеческой личности. Но даже в христианской философии все еще не постигнута до конца природа человека и особенно те черты, что делают его личностью». «Мы еще не разработали с философской точки зрения поразительное богатство идей, заложенных в Откровении. Мы часто принимаем евангельские положения как самоочевидные, не понимая до конца их философского значения»[3].

Апофатичность понятия человеческой личности покоится на апофатичности понятия ипостаси в Боге. Формулировка понятия персоны выдающегося богослова XX в. В. Н. Лосского через «не-сводимость» личности к природе не удовлетворяет многих мыслителей, как «ускользающая от всякого рационального определения»[4]. Как отмечал Х. Субири, «много усилий необходимо, чтобы осознать, что нечто может быть реальным и одновременно не быть вещью»[5]. При этом, с одной стороны, мыслить личность отдельно от природы является ошибочным, а с другой — «подлинная человеческая природа, преображенная и обоженная, редко может встретиться нам в этом мире. То, что эмпирическое наблюдение называет “человеческой природой”, в Библейском и святоотеческом учении не есть подлинная человеческая природа»[6].

Антиномичность понятия человеческой личности состоит в том, что оно, претендуя в видении персоналистов на фундаментальность и онтологичность в описании человеческого бытия, одновременно не может быть признано составляющим какую-либо часть человеческой природы, будучи, в точном

---

[1]*Ratzinger J.* Concerning the Notion of Person in Theology // Communio. Fall, 1990. Vol. 17. P. 439–454, здесь: p. 453.
[2]*Флоровский Г., прот.* Блаженство страждущей любви (к 100-летию со дня рождения Ф. М. Достоевского) // *Он же.* Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 68–73, здесь: с. 70.
[3]*Гильдебранд Д., фон.* Новая Вавилонская башня. С. 22–23.
[4]*Сабиров В. Ш.* Любовь как Откровение Личности — Божественной и человеческой // Человек. 2003. № 6. С. 100–110, здесь: с. 103.
[5]*Zubiri X.* Sentient Intelligence. The Xavier Zubiri Foundation of North America. Washington, D. C., 1999. Introduction. P. XVII.
[6]*Jacobs J. D.* An Eastern Orthodox conception of theosis and human nature // Faith and Philosophy. 2009, 26 (5). P. 615-627, here: p. 623.

богословском смысле, несводимым к природе. Многие богословы и философы выражали идею «метафизичности» человеческой личности[1]. В то же время человеческая личность не может быть чем-то иным, как только тварным феноменом. Но если так, то тогда возникает проблема адекватного различения (но отнюдь не разделения) между тварными природой и личностью как двумя качественно различными «аспектами» творческого акта.

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 порой противоречивые) толкования смысловой нагрузки понятия «личности-персоны»: «немногие слова имеют столько смысловых уровней», как «персона» и «личность»[2].

Вопрос о сущности человеческой личности может показаться для многих лишь теоретическим, философско-богословским и отвлеченным от повседневных потребностей нашей жизни, однако реальность подтверждает совсем другое. Непрерывно растущие проблемы биоэтики, педагогики, нравственности и даже политические и экономические вопросы, в конце концов, сходятся, как к некоторому фокусу или мысленному эмбриону, из которого формируется впоследствии полноценные мировоззренческие системы, к вопросу о том — кто или что есть человек, каковы понятие и ценность его личности, законы ее развития и нормы отношения к ней?

Богословие персонализма, подготовленное XIX в. и получившее мощный импульс в XX в., нуждается в систематическом анализе основных положений, диктуемом настоятельной потребностью создания богословски и философски целостной антропологической модели личности.

Богословие личности

В современном западном христианском мире словосочетание «богословие личности» является достаточно распространенным, проводятся

[1]«Метафизические законы нашего бытия первичнее чем физические законы жизни», Философская антропология / Под. ред. С. А. Лебедева. М., 2005. С. 317.
[2]*Balthasar H. U. von.* On the Concept of Person // Platonica Minora. Munich, 1976. P. 18–26, here: p. 18.

одноименные тематические конференции[1]. В русскоязычном богословии эта лексема также стала употребляться все чаще[2]. Уже приснопамятный митр. Антоний Сурожский считал возможным использовать такие выражения, как «богословие единства Божия», «богословие Бога, единого в трех Лицах»[3], «богословие материи», «богословие тела»[4].

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 существуют и бурно развиваются психология и философия человеческой личности. В свете этого перед богословием личности стоит задача четко обозначить богословские координаты данного понятия и очертить области перекрытия и несовпадения богословского понимания личности с различными представлениями о личности в других сферах человеческого мышления. Учитывая разработки «ведущих персоналистов и экзистенциалистов, необходимо помнить о принципиальной несовместимости ряда их основополагающих установок с православным пониманием личности»[5].

Многозначность термина «личность», употребляемого в различных сферах мысли и деятельности человека[6], активные споры об адекватности применения термина в богословии лишь подтверждают смысловой потенциал самого термина и востребованность его богословского осмысления.

Небогословские представления о личности

Небогословские представления о личности, как мы сможем убедиться далее, оказываются в определенной мере перекрывающимися в смысловом

---

[1]Например: Theology of Person in Eastern and Western Christianity, 21–24 October 2010, Bose, Italy.

[2]См. 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).

[3]*Антоний Сурожский, митр.* В доме Божием // *Он же.* Труды. В 2-х т. М., 2007. Кн. 2. С. 483–502, здесь: с. 495.

[4]*Он же.* Человек перед Богом. М., 1995. С. 53*; Он же.* Человек перед Богом, вопросы брака и семьи. URL: http://www.mitras.ru/pered4/pb_412.htm (дата обращения 14. 08. 2014).

[5]*Чурсанов С. А.* Богословское понятие личности (πρόσωπον) в структуре методологической парадигмы православной психологии и педагогики // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. 2006. Вып. 2. С. 63–80, здесь: с. 76.

[6]Подобно многозначным терминам «ὑπόστασις» и «πρόσωπον», введенным в богословский дискурс отцами Церкви

поле с богословскими. Так, академик-лингвист В. В. Виноградов подчеркивает, что понятие «личности» предполагает некоторое «внутреннее единство… структуры и образа действий, мыслей, побуждений»[1], что соответствует свойству целостности личного начала. Интуиция единства личности проступает и в психологических исследованиях как «единство общего психологического облика человека»[2]. Вслед за западным психологом У. Штерном, Виноградов также говорит о неповторимости и своеобразности, динамичности и вместе с тем самотождественности личности[3].

Академик также выделяет три основных значения слова «личность» в современном русском языке, среди которых, кроме «субъекта права» и «индивидуума человеческого рода, с определенными характерными ему чертами», оказывается и «отдельное человеческое я, человеческая индивидуальность как *носитель* своеобразных социальных и субъективных признаков и свойств. Например, личность Пушкина»[4]. Уникальность и динамичность, наряду с самотождественностью, так же как и определение личности как «носителя» качеств, оказываются близкими к богословским свойствам несводимости к природе и неповторимой уникальности человеческой личности[5].

Одновременно, как мы неоднократно увидим далее, отождествления личности с душевной, умственной или телесной природой конкретного человека, часто проводимые в ходе развития мысли психологической и естественнонаучной, оказываются неприемлемыми для адекватного богословского представления о личности.

---

[1]*Виноградов В. В.* Личность (Из истории слова «*личность*» в русском языке до середины XIX в. Материалы к истории слова «*личность*») // *Он же.* История слов. Около 1500 слов и выражений и более 5000 слов, с ними связанных. М., 1999. С. 271–307, здесь: с. 276.

[2]*Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии, М., 1940. С. 517.

[3]*Stern W. L.* Person und Sache. System der philisiphischen Weltanschauung. In 3 Bänden. Leipzig, 1909, Erster band. Ablleutung und Grundlehre. Einführung; цит. по: *Виноградов В. В.* Личность. С. 275.

[4]*Виноградов В. В.* Личность. С. 274–276.

[5]*Платон (Игумнов), архим.* Православное нравственное богословие. ТСЛ, 1994. С. 17.

Богословие личности-персоны в западно-христианской мысли

В современной богословской англоязычной литературе, вслед за богословским языком XIX в., термин «личность» (persona, person) активно употребляется как синоним ипостаси в триадологии[1]. Уже Ветхий Завет, согласно исследователям XX в., говорит о Боге не иначе как о персональном существе[2], хотя и не применяет непосредственно к Богу сам термин «persona». Предостерегая против усвоения Богу современных концепций индивидуума и призывая различать понятия персоны и индивидуума, западные исследователи подчеркивают, что библейское представление о Боге как о персоне-личности соответствует «единству в различии», по образу которого создан Адам. Даже библейский антропоморфизм, склоняющий многих к примитивизации представлений ветхозаветного человека о Творце, может быть растолкован с точки зрения здравого персонализма. Усваивая Богу части человеческого тела, Библия «наглядным языком говорит о нем как о персоне», подобно человеческой, выражающей себя посредством своих условных органов[3].

Современные западные богословские исследования в большей своей части свободно используют эквивалент латинского термина «persona»: «person» (англ.), «personne» (фр.), «persona» (итал.), «Person» (нем.), — и слова, от них производные: «personal», «personhood», «Persönlichkeit» и т. д., — для обозначения богословского понятия личности как в Боге[4], так и в человеке.

---

[1]См., например: The Trinity: East/West Dialogue / Ed. M. Y. Stewart. Kluwer Academic Publishers, 2003; *Terence I.* A History of Western Philosophy: Classical Thought. Oxford University Press, 1989. P. 212–214.

[2]*Knight G. A. F.* A Christian Theology of the Old Testament. London, 1959. P. 57–58, 96.

[3]Ibidem. P. 58.

[4]За исключением некоторых исследователей. Наиболее известны имена Ранера и Барта. Так, Барт в *Church Dogmatics* говорит, в частности, что предпочитает использовать в отношении к Троице понятие «модус существования» вместо термина «персона» (*Barth K.* Church Dogmatics. 4 volumes in 14 parts. Edinburgh: T & T Clark, 1975. Vol. I, 1. P. 359). Однако он, тем не менее, использует термин «person» в своем многотомном издании почти 1900 раз (!), относя его не только к человеку, но и ко Христу, и к Богу вообще (например, «second person of the Trinity», *Barth K.* Church Dogmatics. Vol. IV, 1. P. 52). Одновременно, предлагаемая самим же автором замена — «модус существования» применяется им гораздо реже (почти в 10 раз). Подобным же образом и К. Ранер, хотя ставит под вопрос адекватность богословского и пастырского применения термина «person», тем не менее, в своих *Theological Investigations* неоднократно обращается к самому термину и его производным: «personal decisions», «self-presence of person», «freedom of person», «personal self-fulfilment» и т. д. (см.: *Rahner K.* Theological Investigations. In 23 vols. London, 1963. Vol. 2. P. 197, 230, 246, 272); О предлагаемой Бартом замене понятия «*person*» на «*seinsweisen*» (образ существования) см.: *McCall T.* Theologians, Philosophers, and the Doctrine of the Trinity // Philosophical and Theological Essays on the Trinity. Oxford University Press, 2009. P. 336–349, здесь: p. 337; Мольтман отмечает, что «и Барт, и Ранер неверно поняли понятие “persona”, интерпретировав его индивидуалистически», *Moltmann J.* The Spirit of Life. London: SCM Press, 1992.

Причем это касается как православных, так и римо-католических, англиканских и протестантских исследований практически в равной степени[1].

Продолжая традиции XIX в., когда издавались, например, такие многотомники, как *Outlines of Dogmatic Theology*[2], *Dogmatic Theology*[3] и *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*[4], где термин «person» употребляется на регулярной основе в равной степени в триадологии, христологии и антропологии[5], в XX в. издаются, например, *Christ in Christian Tradition*[6] и неоднократно переизданный в США двухтомник *Christian Dogmatics,* который прибегает к понятию «person» более 1000 раз[7]. Электронная римо-католическая энциклопедия признает эквивалентными термины «ὑπόστασις», «πρόσωπον» и «persona» в триадологии[8], а *A Catholic Dictionary* просто отсылает для разъяснения богословского смысла слова «person» к слову «Trinity»[9]. Один из выдающихся протестантских богословов XX–XXI вв. Т. Торренс (T. Torrance) считал возможным синонимичное употребление понятий «ὑπόστασις» и «persona» в троичном богословии[10]. Подходя к этой проблеме с полной философско-научной серьезностью, современный профессор Оксфордского Университета Р. Свинберн (R.

P. 13–14; «неужели один модус существования Бога обращался к другому модусу, страдая на Голгофе?», *Moltmann J.* History and the Triune God. Contributions to Trinitarian Theology. London: SCM Press, 1991. P. 85. Фактически Барт «размывает различие между понятиями божественных “персоны” и “природы”», *Ormerod N.* The Trinity. Retreiving the Western Tradition. Marquette University Press, 2005. P. 126.

[1]Мы здесь не затрагиваем серьезно взглядов тех исследователей, которых скорее стоит отнести к современному неоплатонизму, чем христианству, и для которых «персональность», как и для Плотина, недопустима в Боге и должна быть постепенно преодолена человеком. См., например, *Armstrong A. H.* Form, Individual and Person in Plotinus // Dionisius. 1977. Vol. 1. Dec. P. 49–68, here: p. 67–68.

[2]*Hunter S.* Outlines of Dogmatic Theology. London, New York, Bombay, 1898, 1899, 1900. Vol. I, II, III.

[3]*Shedd W.* Dogmatic Theology. N. Y.: Charles Scribner’s Sons, 1888, 1889, 1894, Vol. I, II, III (число употреблений термина «person» по томам соответственно: 705, 992, 401).

[4]*Dorner I., Lindsay A., Worthington S.* History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ. Edinburg, 1862–1865 (1868–1869, 1880–1897).

[5]При этом «совершенство персональности» виделось «только в Боге», *Illingworth R.* Personality, Human and Divine. Bampton Lectures for 1894. London, 1894. P. 33.

[6]*Grillmeier A. S.* Christ in Christian Tradition. N. Y., 1964.

[7]Christian Dogmatics. Philadelphia / C. E. Braaten and R. W. Jenson (eds.). Fortress Press, 1946 (1952, 1971, 1973, 1984).

[8]«The words hypostasis, prosopon and persona were equally applicable to the three Divine realities», Person // Catolic Encyclopedia. URL: http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=9193 (дата обращения 25. 11. 2012).

[9]A Catholic Dictionary / Ed. D. Attwater. Routledge & Kegan Paul, 1957. P. 644, 805–813.

[10]*Torrance T. F.* The Christian Doctrine of God. One Being Three Persons. Edinburg: T & T Clark, 1996. P. 125.

Swinburne) находит возможным в своей емкой статье о Троице на 19 страницах употребить термин «person» почти 50 раз[1].

При этом современные богословы вполне отдают себе отчет в проблематичности применения термина «persona» к Богу. С одной стороны, несомненные сложности возникают в свете той современной многозначности, которую, подобно русскому термину «личность», несет в себе современное английское слово «person»[2]. С другой стороны, сам термин, будучи концепцией, призванной указывать на различие и уникальность персон в Боге, тем не менее, неизбежно, в силу человеческой логики, усваивает им некую концептуальную схожесть[3]. Однако подобные опасения могут быть отнесены, возможно, не всегда с одинаковой интенсивностью, фактически к любым богословским понятиям. Поэтому, признавая опасность недооценить те нераскрытые «глубины», которые таит в себе идея «личностности»[4], современное западное христианское богословие в подавляющем большинстве своих представителей не только не отказывается от употребления термина «persona», но и активно пытается исследовать богословские, философские и практические смысл и значение этого, столь противоречивого для нашего ума, понятия.

Да, в современном пост-декартовом мире, где понятие «persona» несет в себе слишком «много индивидуальности и независимости» для традиционной триадологии[5], присутствует опасная тенденция восприятия трех персон в Боге

---

[1]*Swinburne R.* The Trinity // Philosophical and Theological Essays on the Trinity. Oxford University Press, 2009. P. 19–37. Здесь уместно вспомнить, что еще блаж. Августин отмечал, что «имя лица может обозначать не вид, а нечто единичное и индивидуальное (singulare atque individuum)», *Смирнов Д. В.* Индивид // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 22. С. 526–547, здесь: с. 546–547. См. также более обширную по содержанию работу этого же автора *The Christian God*, где он, в частности, не бесспорно рассуждает о «человеческой персоне» во Христе и о термине «воипостасный», *Swinburne R.* The Christian God. Clarendon Press, 1994. P. 212–215.

[2]*Olssen W.* Personality: Human and Divine. London, 1884. P. 7; *Teichman J.* The Definition of Person // Philosophy. 1985. № 60. P. 175–185, здесь: p. 176–178, 184; *Porter L. B.* On Keeping “Persons” in the Trinity: a Linguistic Approach to Trinitarian Thought // Theological Studies. 1980. № 41. 3. P. 530–548, here: p. 531, 533; *Balthasar H. U. von.* On the Concept of Person // Platonica Minora. Munich, 1976. P. 18–26, here: p. 18.

[3]*Moltmann J.* History and the Triune God. Contributions to Trinitarian Theology. London: SCM Press, 1991. P. 88–89.

[4]«Personhood», *McGrath A. E.* Christian Theology. Blackwell Publishing, 1993 (1996, 2001, 2007, 2011). P. 200.

[5]*Peters T.* God as Trinity. Relationality and Temporality in the Divine Life. Westminister / John Knox Press, 1993. P. 35.

как трех автономных субъектов[1]. Да, ряд богословов сомневается в успешности совершенных доныне попыток применения термина в богословии[2], хотя при этом порой весьма активно опирается на комплементарные понятию «persona» концепции «отношения», «общения», «свободы», «творчества», «само-идентичности» и т. д. и признает возрастающее практическое значение тринитарного богословия[3], неразрывно связанного с персональным богословием. Не случайно, что, пожалуй, наибольшую известность получили в XX–XXI вв. работы тех богословов, которые систематически уделяли пристальное внимание, хотя и в разных аспектах, проблеме соотношения «индивидуума» и «общности» как в Боге, так и в человеческом обществе[4]. Можно с уверенностью говорить о том, что большинству богословов «представляется лучшим сохранить термин “persona” в использовании», поскольку «у нас нет достойной ему замены»[5], и «персональный язык» представляется лучшим и высшим в размышлениях о Боге и общении с Богом, явленным во Христе[6]. И даже сама спорная употребительность слова «персона-личность» в повседневности может быть рассмотрена с положительной стороны, в смысле сближения теоретического богословия с обычной человеческой жизнью[7].

При этом важно отметить, что, наряду с проблемой Божественной персональности, в не меньшей степени, а, скорее, даже в большей, современных западных богословов интересует развитие «концепции человеческой персоны», раскрытие «полноты нашего человечества и личностности»[8] как «образа

---

[1]«Идея трех Персон в Боге должна быть рассматриваема как опасная» — в смысле тритеизма, *Brunner E*. The Christian Doctrine of God. In 3 vols. London, 1949. Vol. I. P. 227.

[2]*Welker M.* Christian Theology: What Direction at the End of the Second Millennium? // The Future of Theology. Essays in Honor of J. Moltmann. USA, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996. P. 73–88, здесь: p. 77.

[3]Ibidem. P. 76.

[4]Прот. Д. Станилоэ, протопр. И. Мейендорф, прот. Г. Флоровский, митр. Иоанн (Зизиулас), Ю. Мольтманн, К. Ранер, К. Барт, Т. Торренс и др. (см.: *Wainwright G.* Back to the Future // The Future of Theology. Essays in Honor of J. Moltmann. USA, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996. P. 89–97, здесь: p. 94).

[5]*O'Collins G.* The Holy Trinity: The State of the Questions // The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity. Oxford University Press, 1999. P. 1–25, here: p. 23 (отметим здесь, что в этой современной, относительно небольшой статье термин «person» употребляется более 100 раз).

[6]*O'Collins G.* The Tripersonal God. London, N. Y., 1999. P. 175.

[7]*Porter L. B.* On Keeping «Persons» in the Trinity... P. 548.

[8]*Sopko A.* For A Culture of Co-Suffering Love. The Theo-Anthropology of Archbishop Lazar Puhalo. Archive Publications, 2004. P. 32.

Божия»[1], «образа Троицы»[2] и «образа Христа»[3], концепции, которая является «эсхатологическим понятием», призванным к «реализации в настоящем» посредством человеческого общения и посредством Духа Святого, действующего в Церкви Христовой[4]. Перед современным богословием еще стоит далеко не решенная задача оценить глубину, сложность и достоинство сотворенной человеческой персональности[5]. Но здесь мы оказываемся перед противостоянием тех, кто считает понятие «персоны» в человеке синонимично-тождественным его «индивидуальной природе с ее свойствами»[6], тех, кто полагает, что стирание различия между «персоной» и «индивидуумом» в человеке богословски необоснованно[7], а также тех, кто буквально отождествляет понятия «персоны» и «отношения», вынося «персону» на отличный от природы онтологический уровень[8].

«Если в православном богословии отношения мыслятся как онтологическое производное от личности, то у Фейербаха, Бубера и Оливера» и ряда западных современных христианских богословов «они рассматриваются в качестве ее первичной онтологической основы. При таком образе мысли

---

[1]*Bamford N.* Deified Person. A Study of Deification in Relation to Person and Christian Becoming. University Press of America, 2012. P. 62, 71.

[2]*Maspero G.* Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium. Leiden, Boston, 2007. P. 124–125.

[3]*McDougall J. A.* Pilgrimage of Love. Moltmann on the Trinity and Christian Life. Oxford University Press, 2005. P. 113–119; *Muller-Fahrenholz G.* The Kingdom and the Power. SCM Press, 2000. P. 132, 160–162.

[4]The Cambridge Companion to Christian Doctrine / Ed. C. E. Gunton. Cambridge University Press, 1997. P. 112; The Forgotten Trinity. The Report of the BBC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today. The British Council of Churches, 1989. Vol. 1. P. 19–25, here: p. 22.

[5]*Marsh C.* In defense of a self: the theological search for a postmodern identity // Scottish Journal of Theology. Issue 03, August 2002. Vol. 55. P. 253–282, здесь: p. 253. См. также сборник статей: Persons: Human and Divine / Ed. P. Inwagen and D. Zimmerman. Oxford, 2007.

[6]*Sopko A.* For a Culture of Co-Suffering Love… P. 25.

[7]*Balthasar H. U. von.* On the Concept of Person. P. 22; «Христос не является человеческой персоной, ибо персональность не есть следствие принципов природы», *Koterski J.* Boethius and the Theological Origins of the Concept of Person // American Catholic Philosophical Quarterly, 2004. Vol. 78. № 2. P. 203–224, здесь: p. 223; «согласно мнению ряда современных ученых, "персона" есть не что иное, как "индивидуум"… но, на наш взгляд, греческие отцы отвергают подобное представление», *Marcello La Matina.* Analytic Philosophy of Language and the Revelation of Person. Some Remarks on Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor // Studia Patristica. Leuven — Paris — Walpole, MA: Peeters, 2010. Vol. XLVII. P. 77–83, here: p. 83.

[8]Согласно мнению кардинала Иосифа (Рацингера), как в Боге «персона есть чистая относительность», так и «человеческая персона есть событие относительности», причем «не на уровне природы», *Ratzinger J.* Concerning the Notion of Person in Theology // Communio. Fall, 1990. Vol. 17. P. 439–454, here: p. 444–445, 452; «В социальной философии Дж. Макмеррей персоны конституируются их взаимным отношением», *Clapsis E.* Becoming Human Through Relationships. Nov 17, 2011. URL: http://www.goarch.org/ourfaith/becoming-human-through-relationships/ (дата обращения 18. 12. 2012).

понятие общения приобретает онтологический приоритет по отношению к понятию личности»[1].

Степень разработанности и новизна проблемы.

В русском богословии понятие личности начинает активно разрабатываться с конца XIX в. В двадцатом столетии проблематика получает глубокое развитие 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 от всякого рационального определения»[2]. «Много усилий необходимо, чтобы осознать, что нечто может быть реальным и одновременно не быть вещью»[3]. Подробный анализ различных аспектов богословия личности православных авторов XIX–XXI вв. проводится в разделах первых двух глав данной работы. 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»[4].

Таким образом, **новизна исследования** заключается в том, что представлена концепция богословско-философского понятия «личность» в рамках единой ипостасно-природной онтологии, впервые предложена система

---

[1] *Чурсанов С. А.* Богословское понятие личности (πρόσωπον)... С. 76.
[2] *Сабиров В. Ш.* Любовь как Откровение Личности — Божественной и человеческой // Человек. 2003. № 6. С. 100–110, здесь: с. 103.
[3] *Zubiri X.* Sentient Intelligence. The Xavier Zubiri Foundation of North America. Washington, D. C., 1999. Introduction. P. XVII.
[4] *Малков П. Ю.* К вопросу о присутствии… С. 77.

ее комплементарных свойств, разработана значимость исследуемого понятия для различных сфер человеческой мысли и деятельности.

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 существования адекватного богословского понятия «личность» для богословия обобщенных категорий[1] и для уяснения положений различных сфер святоотеческого Предания, включающих аскетику и духовное руководство, а также для оценки различных педагогических, культурных и социальных явлений.

В диссертации применяются следующие **основные методы** и **методологические принципы**: этимологический и семантический анализ философских и святоотеческих терминов, связанных с понятием «личность» в историческо-богословском аспекте; сравнительный анализ отечественной и зарубежной литературы по исследуемой проблематике; синтез отобранных

[1]Под 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 межсубъектном взаимодействии. Автореферат диссертации… кандидата психологических наук. Тюмень, 2010. С. 24.

идей и теоретических положений; практическое применение богословского понятия человеческой личности к конкретному (культурно-историческому, психологическому, аскетическому и педагогическому) материалу.

Объектом исследования выступает понятие «личность» и смежные с ним понятия в 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.

Апробация результатов исследования

Отдельные темы исследования использовались автором при преподавании курса догматического богословия в СПбДАиС в 2003–2010 гг. Результаты диссертационного исследования излагалась автором в публикациях в научных журналах общим числом 36 (см. список статей) и в двух монографиях. Главной задачей книги *Богословие личности в XIX–XX вв.* (2014) является ретроспективный анализ православного богословия человеческой личности в XIX–XX вв., начиная с выдающихся русских академических богословов, мыслителей русского зарубежья и продолжая современными зарубежными и российскими православными богословами. Во второй монографии *Святоотеческие категории и богословие личности* (2014) проводится анализ развития смысловой нагрузки ряда древнегреческих терминов, использованных церковными мыслителями для описания сообразности личного человеческого и Божественного бытия. Этот анализ позволяет во второй части монографии описать несколько пар взаимодополняющих характеристик личности, отвечающих диалектической схеме «тезис— антитезис — синтез».

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 Петра, митр. Московского, 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).

Объем и структура работы

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

ГЛАВА 1
ЭТИМОЛОГИЯ СЛОВА «ЛИЧНОСТЬ» И ОБЗОР ЕГО УПОТРЕБЛЕНИЯ В БОГОСЛОВИИ XIX — НАЧАЛА XX ВВ.

1. 1. Этимологический анализ слова «личность»

Синонимы термина «личность» в русском языке

Мнение отдельных исследователей о том, что слово «личность» на Руси долгое время (до второй половины XVII в.) практически не использовалось «за отсутствием в реальности его денотата — того, что мы сегодня называем личностью», представляется ошибочным. Аргумент, что поскольку человек «еще не мыслил себя в отдельности от своей семьи, рода, некой общности, частью которой он являлся, и абстрактное понятие, указывающее на конкретного человека как на самостоятельную духовную сущность, ему, собственно говоря, не очень и требовалось»[1] и появилось лишь в результате влияния европейских языков на русский, не является убедительным.

И, если собственно слово «личность» в русском языке и появляется достаточно поздно и действительно испытывает влияние европейской культуры в своей смысловой нагрузке[2], тем не менее, этим проблема этимологизации данного понятия не исчерпывается. Так, латинское слово «persona» вошло в варианте «парсуны» в древнерусский словарь уже в XIV в. в значении «лицо», «личность»[3]. Одновременно, Ю. С. Степанов соотносит прилагательное «личный» с церковнославянским «ликом», одним из значений которого было также «лицо»[4], являвшееся, в свою очередь, многозначным понятием, включающим, согласно *Словарю русского языка XI–XVII вв.,* и значение

[1]*Виноградов В. В.* Личность. С. 271.
[2]*Вольский Н. Н.* Лингвистическая антропология. Введение в науки о человеке. Курс лекций. Новосибирск, 2004. С. 175.
[3]*Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. В 3-х т. М., 1958. Т. 2. Стлб. 882.
[4]*Степанов Ю. С.* Константы. Словарь русской культуры. М., 2001. С. 714.

«отдельный человек, личность»[1]. Вместе с тем известно, что однокоренное и «перекрывающееся» в смысловом плане со словом «лицо» слово «личина», в значении «маски» совпадающее с одним из значений термина «persona», употреблялось на Руси уже в XIII в[2].

Исторически далеко не вдруг и не просто происходит описываемый филологами процесс дифференциации понятий «лицо» и «личность». Четкость чисто лексического разграничения *лицо — личность* «не могла реализоваться без столь же четкого понятийного разграничения: *лицо* (человек вообще) и *личность* (человек-индивидуальность)»[3]. Можно сказать, что и в современном русском языке эта дифференциация не стала абсолютной.

Языковая картина усложняется еще и рядом других терминов, которые могли служить для описания и обобщения «свойств человеческой индивидуальности». Таковым является, например, древнерусское слово «самость», «встречающееся в рукописной *Логике*», дошедшей до нас в списках уже XV–XVI вв[4]. Кроме того, в XVI–XVII вв. и далее «в русской письменности получает распространение для обозначения человеческой особи» слово «особа»[5]. И хотя эти слова не остались в активном словаре современного языка, их употребление опровергает упомянутую выше идею об отсутствии необходимости в каких-либо терминах, обозначающих индивидуальное начало в древнерусском мышлении.

Очевидно, что у древнерусского человека, как и у древнего человека вообще, присутствовало гораздо более ясное понимание родового единства, нежели у современного человека — отпрыска индивидуалистической европейской цивилизации. Но этот факт вовсе не отрицает возможность совместимости «родового мышления» с интуитивным осознанием каждым человеком своей неповторимой индивидуальности.

---

[1]Словарь русского языка XI – XVII вв. / Ред. Ф. П. Филин. В 29-ти вып. М., 1981. Вып. 8. С. 254 –257.
[2]*Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. 2. Стлб. 33.
[3]*Будагов Р. А.* История слов в истории общества. М., 1971. С. 150–151.
[4]*Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV — XVII вв. // Сб. ОРЯС АН, 1903. С. 401–408.
[5]*Кокорев А. В.* Из истории русского литературного языка первых десятилетий XVIII в. // *Виноградов В. В.* История слов. С. 305– 309, здесь: с. 306.

Этимология слова «личность»

Анализ лингвистической литературы, касающейся этимологии слова «личность», показывает, что его корень восходит к славянскому «лик», близкому по смыслу к греческому термину «πρόσωπον», сыгравшему значительную роль в развитии богословия ипостаси как в тринитарном, христологическом, так и в антропологическом богословии. Если семантика слова «личность» возводится современными лингвистами к «лику», линии изгиба «щеки»[1] (в том числе изгиба «вокруг» глаз), к «тому, что смотрит навстречу»[2], то по той же модели оказывается построено и греческое приставочное существительное «πρόσωπον» — «часть лица, относящаяся к глазам» и / или то, «что находится напротив глаз»[3].

«Лицо человека — это то, что он показывает миру, пред-ставляет ему. Именно по лицу мы узнаем человека, в лице отражается его характер, настроение, намерения, его от-личие от других людей. Не удивительно, что именно из этого круга понятий возникает слово, обозначающее человека как индивидуальную сущность, как человеческую личность»[4]. Исследователи отмечают также близость лексем «личность», «лицо» и «образ». Слова «“маска”, “личина”, “лик”, “облычье”, из которых развилось современное русское слово “личность”, принадлежат к древнейшему слою общеиндоевропейской лексики и многочисленными связями соединяют личность с самыми разнообразными семантическими полями, внося в нее дополнительные оттенки значений и смыслов, актуализирующихся в том или ином контексте». «Древнее понятие лика / личины очень близко тому, что мы сегодня называем личностью. Происхождение личности из лика / личины

---

[1] *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. В 2-х т. М., 1994. Т. I. С. 480.

[2] *Мурьянов М. Ф.* Об одной пушкинской эпиграмме // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка, 1989. Т. 48. № 3. С. 215–230, здесь: с. 225; *Камчатнов А. М.* О символическом истолковании семантической эволюции слов *лице* и *образ* // Герменевтика древнерусской литературы XI–XIV вв. М., 1992. Сб. 5. С. 285–299, здесь: с. 289, 293.

[3] *Завершинский Г., свящ.* Богословие диалога. М. Бубер и христианство // Богословие личности / Под ред. А. Бодрова и М. Толстуженко. М., 2013. С. 73–86, здесь: с. 78–79; *Lohse E.* Πρόσωπον // Theological Dictionary of the New Testament. 10 Vols. Grand Rapids, 1964–1976. Vol. VI. P. 769–781, here: p. 769.

[4] *Вольский Н. Н.* Лингвистическая антропология. С. 178.

оказывается не только подтверждаемым данными языка, но и семантически оправданным»[1].

Суффикс -ость

Ученые-лингвисты считают возможным говорить о зародышах суффикса *-ость*, входящего в состав слова «личность», «еще на индоевропейской почве»[2]. Благодаря своей семантике, суффикс *-ость* начал играть свою роль уже в древнерусском языке, «когда появилась необходимость на относительно бедном словами, выражающими такое же относительно небольшое количество отвлеченных понятий, языке выразить массу новых понятий такого обработанного и культурного языка, каковым был тогдашний греческий литературный язык». Существительные с суффиксом *-ость* при переводах начинают способствовать «лексическим новообразованиям по греческому образцу» и становятся «наиболее употребительными» в древнерусской письменности особенно «в религиозно-поучительных, наукообразных жанрах»[3].

Согласно лингвистическим исследованиям, в современном русском литературном языке суффикс *-ость* занимает «одно из ведущих мест в системе образования имен существительных со значением качества, свойства, состояния или действия»[4] и «единственно продуктивен среди суффиксов абстрактных имен существительных»[5], «обозначающих отвлеченное качество»[6]. Кроме того, «семантика слов на *-ость* в форме множественного числа называет тот признак, по которому идет объединение лиц, предметов, явлений и т. д. в данное множество»[7].

Смысловая нагрузка суффикса *-ость*, кроме свойств абстрагирования и отвлеченного качества, отражает собирательность, совокупность наряду с

---

[1]*Вольский Н. Н.* Лингвистическая антропология. С. 208, 197, 220.
[2]*Шанский Н. М.* О происхождении и продуктивности суффикса *-ость* в русском языке // Вопросы истории русского языка / Под ред. проф. П. С. Кузнецова. М., 1959. С. 104–131, здесь: с. 116.
[3]Там же. С. 116–117, 119, 121.
[4]*Ножкина Э. М.* К истории образования имен существительных с суффиксами *-ство, -ость* в древнерусском языке. Автореферат диссертации… кандидита филологических наук. Саратов, 1962. С. 9.
[5]*Шанский Н. М.* О происхождении и продуктивности суффикса *-ость* в русском языке. С. 104.
[6]*Баяндина Н. А.* К истории имен существительных с суффиксом *-ость* в русском литературном языке XVIII — первой четверти XIX века. Автореферат диссертации… кандидита филологических наук. Казань, 1999. С. 3.
[7]*Ножкина Э. М.* К истории образования имен существительных с суффиксами *-ство, -ость*… С. 14–15.

конкретностью[1]. Причем в современном русском литературном языке, во-первых, «тенденции к выражению существительными с суффиксом *-ость* собирательного и конкретного значений взаимообусловлены», во-вторых, они «действуют гораздо интенсивнее, чем в древнерусском языке», а в-третьих, «развитие конкретности и собирательности у существительных на *-ость*» связывается учеными «с процессом олицетворения», который эти существительные позволяют производить[2].

Кроме того, «в семантической природе существительных на *-ость*» заложена «возможность развития экспрессии», выражения «качественной характеристики действия, поведения, состояния, лица и т. д.»[3]. Отметим также, что «многие образования на *-ость* в XIX–XX вв. получают распространение в специально-технических диалектах»[4], существительные с этим суффиксом «терминологизируются»[5].

Историческое употребление существительных на *-ость* для перевода и употребления категорий византийской мысли и различных терминов в религиозных и научных текстах, так же как и все перечисленные семантические свойства существительных на *-ость*, подтверждают лингвистическую обоснованность употребления лексемы «личность» в богословской терминологии. Абстрактность и терминологизация понятий, описываемых существительными на *-ость*, способствуют включению слова «личность» в терминологический ряд, взаимообусловленные собирательность, выражение принципа единения и конкретность слов на *-ость* способствуют отражению целостности и конкретности понятия «личность», возможные экспрессивность и олицетворительность существительных на *-ость* позволяют выразить субъективную природу деяний личности.

---

[1]*Баяндина Н. А.* К истории имен существительных с суффиксом *-ость*… С. 10–11; *Ножкина Э. М.* К истории образования имен существительных с суффиксами *-ство, -ость*… С. 12–13.
[2]*Ножкина Э. М.* К истории образования имен существительных с суффиксами *-ство, -ость*… С. 13–14.
[3]Там же. С. 15.
[4]*Виноградов В. В.* Русский язык (грамматическое учебное пособие). М., 1972. С. 109.
[5]*Баяндина Н. А.* К истории имен существительных с суффиксом *–ость*… С. 19.

Антропологическо-богословские аспекты лингвистического анализа понятия «личность»

Интересно, что посредством лингвистического анализа новейшей поры оказывается возможным приблизиться к богословской интерпретации понятия «личность». Так, например, Н. Н. Вольский в своем курсе *Лингвистической антропологии* приходит к утверждению о мета-природности человеческой личности и связывает ее с «жизненной программой», «как-бытием», т. е. с модусом / тропосом существования. Так, он говорит, в частности, что «никакие свойства тела и особенности функционирования нервной системы не являются кардинальными чертами личности», что «личность не является синонимом индивидуальности», «не совпадает с “душой”» или «комплексом устойчивых характеристик души (психики)» и «ускользает от нашего анализа», поскольку «мы никак не можем обнаружить ее, разбирая “человека” на составные части»[1]. Н. Н. Вольский подчеркивает ошибочную склонность человека к отождествлению личности с «индивидуальными отличиями», не являющимися существенными личностными чертами, которая выражается в наречении имени индивидуума согласно его природным особенностям[2].

«Личность» человека в видении лингвиста-антрополога оказывается напрямую связанной со «способом взаимодействия с другими существами и предметами мира», она обладает «своим способом бытия», характеризующимся свободой целеполагания и «единством проекта и его осуществления»[3].

Однако, для взвешенного анализа результатов антропологических научных исследований, включая и лингвистические, оказывается очевидной потребность в богословском их осмыслении. Так, глубокие по своей сути наблюдения Вольского, тем не менее, приводят его к ошибочным выводам о «до-личностном» и «личностном» типах человека, преувеличению значения

[1]*Вольский Н. Н.* Лингвистическая антропология. С. 224–226, 233.
[2]Там же. С. 230.
[3]Там же. С. 217–218, 235.

тропоса бытия над сущностью и к разбиению людей на «типы», различные по сущности[1].

И хотя Н. Н. Вольский считает, что люди «личностного» типа являются качественно «новыми» в истории человечества, он не выходит за рамки отождествления «личности» с тропосом бытия или «программой» существования, считая только программу личностного человека качественно отличной от программы человека «родового»[2]. Свобода, существующая лишь для человека «личностного» типа, оказывается связанной с категориями «случая» и «счастья»[3]. Но это есть, несомненно, примитивизация, поскольку обобщенная категория счастья актуальна для всякого человека, для всякой личности. Счастье — это ощущение включенности в гармонию бытия, осуществление логосов-замыслов Бога о себе, осуществляемая личным свободно-проэретическим согласованием своего бытия с логосами-словами-мыслями Бога.

Заключение

Проведенный анализ этимологии и тенденций употребления слова «личность» и его синонимов в древнерусском и современном русском языках, разбор исторического употребления и семантических свойств существительных с суффиксом *-ость* наряду с антропологическо-богословскими аспектами лингвистического анализа понятия «личность» обосновывают востребованность и актуальность адекватного применения русского слова «личность» в антропо-богословской терминологии наряду с традиционными греческими терминами «ὑπόστασις», «πρόσωπον» и «χαρακτήρ», а также с латинским «persona».

---

[1]«Родовой» человек — «не является личностью, и мы должны отнести его к единственной известной нам разновидности доличностного типа человека»; «Сущность создаваемой вещи зависит не только, и не столько от “материалов”, из которых она строится, сколько от структуры целого, от “формы” (в самом широком смысле слова), в которую организуется материал», «выделяя людей, объединяемых категорией “мы”, т. е. “тех, кто имеет ту же сущность, что и я”», *Вольский Н. Н.* Лингвистическая антропология. С. 229, 217, 229.
[2]Там же. С. 233, 235.
[3]Там же. С. 234.

1. 2. Понятие «личность» в русском богословии XIX — начала XX вв.

Понятие «личность» в современном богословии стало насколько актуальным, настолько, пожалуй, и спорным. С одной стороны, мы располагаем большим арсеналом философско-богословских разработок богословов-персоналистов XX–XXI вв[1]. С другой стороны, нельзя не увидеть серьезные разночтения в осмыслении понятия личности у разных, даже принадлежащих одному православному вероисповеданию, авторов. Порою разгораются споры о самой адекватности и возможности применения термина «личность» в богословии. При этом многие готовы признать тот факт, что именно богословие русского зарубежья во многом стало своеобразным катализатором активного развития богословия личности на Западе и у нас в настоящее время[2].

В свете этого важным представляется рассмотреть, существует ли богословское понятие личности и предпосылки его развития в русском богословии вековой давности, и если да, то какие именно? Анализ русскоязычных богословских текстов XIX — начала XX вв. предоставляет нам весьма богатый материал по богословскому и не богословскому употреблению понятия личности. Свт. Филарет (Дроздов), свт. Феофан Затворник, митр. Макарий (Булгаков), архиеп. Филарет (Гумилевский), еп. Сильвестр (Малеванский), св. Иоанн Кронштадтский, 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, архиеп. Антоний (Храповицкий) — вот далеко не полный список выдающихся мыслителей XIX и начала XX вв., употреблявших понятие личность в богословском смысле в различных его аспектах.

---

[1]Начиная с выдающихся богословов русского зарубежья: В. Н. Лосского, прот. Г. Флоровского, архим. Софрония (Сахарова), прот. И. Мейендорфа, продолжая преп. Иустином (Поповичем) и прот. Д. Станилоэ и заканчивая современными мыслителями: митр. Иоанном (Зизиуласом), Х. Яннарасом, С. С. Хоружим, митр. Каллистом (Уэром) и др.

[2]Так, известнейший и часто цитируемый современный богослов в Европе, митр. Иоанн (Зизиулас) учился у прот. Г. Флоровского. Х. Яннарас окунулся в свое время в атмосферу богословия т. н. «Парижской школы», тесно связанной с именем В. Н. Лосского. Влияние богословской мысли В. Н. Лосского остается признанным доселе, спустя уже более 50 лет с его кончины.

1. 2. 1. Понятие личности в триадологии XIX — начала XX вв.

а) Три Личности в Боге

Русское богословие XIX и начала XX вв. вполне свободно и достаточно часто употребляло понятия «личный» и «личность» по отношению к Богу. И. П. Четвериков говорит, что подлинный «теизм с его учением о личном Боге впервые был провозглашен только христианством»[1]. А. И. Бриллиантов считает, что именно «идея Бога выражает природу» понятия «личности»[2]. В. В. Болотов пишет о «личной Божественной жизни»[3], прот. Е. П. Аквилонов — о «бытии единого личного Бога»[4], а св. прав. Иоанн Кронштадтский называет Бога «безначальным» «личным Существом», «личным Бытием»[5] и личными «Началом»[6] и «Красотой»[7]. С. Л. Епифанович и М. М. Тареев признают бесконечного Бога «живой Личностью» и подчеркивают, что «Бог не есть бездушная сила... Он есть Живое, вечно-действующее Личное Существо»[8].

Считая «личную форму бытия» наивысшей[9] и признавая адекватность таких словосочетаний, как «абсолютная Личность» или «Личность Бесконечного»[10], целый ряд русских богословов XIX — начала XX вв. считает возможным применить термин «личность» как взаимозаменяемый с терминами «ипостась» и «просопон» в триадологии[11]. Так, свт. Феофан Затворник отождествляет понятия «ипостасной раздельности» и «неслиянности» Лиц

---

[1]*Четвериков И. П.* О Боге как Личном существе. Киев, 1904. С. 3.

[2]*Бриллиантов А. И.* Varia. Рукопись. 1912–1913 // ОР РНБ. Ф. 102. Оп. 1. Ед. хр. 53. Л. 65.

[3]*Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. В 4-х т. Пг., 1918. Т. IV. С. 185, 296.

[4]*Аквилонов Е. П., прот.* О физико-телеологическом доказательстве бытия Божия. М., 1892. С. 16; *Никанор (Бровкович), еп.* Восемь бесед высокопреосв. Никанора, архиеп. Херсонского и Одесского. Одесса, 1891. С. 51.

[5]*Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Живой колос: Выписки из дневника за 1907–1908 гг. Тверь, 2005. С. 21, 93–94.

[6]*Он же.* Слово мудрости духовной. М., 2010. С. 12.

[7]*Сергиев И. И., прот.* Путь спасительный. СПб., 1903. С. 108–109.

[8]*Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003. С. 57, 60–61; *Он же* Лекции по патрологии: Церковная письменность I–III вв. СПб., 2010. С. 390; *Тареев М. М.* Основы христианства: система религиозной мысли. В 4-х т. Сергиев Посад, 1908. Т. II. С. 56, 166; *N. N.* Итоги академического богословия: по поводу книги: Краткосрочные курсы для законоучителей Казанскаго учебного округа с 1 по 14 августа. Саратов, 1913. С. 16.

[9]*Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. В 4-х т. ТСЛ, 1908. Т. I. С. 213.

[10]*Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885. С. 3, 68, 89–90; *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003. С. 94, 98, 99, 100, 103; *Четвериков И. П.* О Боге как Личном существе. С. 4–5, 191–192; *Чекановский А. И.* К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа. Киев, 1910. С. 36, 50–51, 214–215.

[11]*Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. В 2-х т. СПб., 1883. Т. 1. С. 171–172, 185, 271; *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. Т. IV. С. 294; *Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 40, 43, 46; *Попов И. В., мч.* Конспект лекций по патрологии. Тверь, 2006 (репр.: Сергиев Посад, 1916). С. 256, 259.

Троицы с «личной раздельностью» при одновременном наличии «общения единого естества» между ними[1]. Свт. Филарет (Гумилевский) и митр. Макарий (Булгаков) обращают внимание на единственное начало личного бытия в Боге — личность Отца[2], вечно рождающего ипостась Сына и изводящего ипостась Духа. Еп. Никанор (Бровкович) и М. Д. Муретов говорят о «живой личности христианского Бога-Отца»[3], отмечая, что Отец есть не безличное начало[4]. О том же говорит о. Иоанн Кронштадтский, критикуя учение графа Л. Толстого, который отрицал бытие «личного Триипостасного Бога»[5].

Собственная личность приписывается как Богу Отцу, так и Богу Слову и Духу Святому[6], причем проводится четкое различие между Личностью Духа и дарами Его благодати[7]. Архиеп. Антоний (Амфитеатров) также пишет, что, «исповедуя троичность Божества» и веруя в «Отца, Сына и Святого Духа», согласно Божественному Откровению, мы исповедуем «личность» каждого из Них, характеризующуюся, в частности, свойством уникальности[8]. Еп. Сильвестр (Малеванский) указывает на тот факт, что наличие в Боге трех Личностей[9] не означает разделения Его Сущности на некие три раздельные основы для каждой из них, но, в силу одновременной неразрывности и различия понятий «личности» и «сущности», необходимо говорить о личном

---

[1]*Феофан Затворник, свт.* Малые произведения. Уроки из деяний и словес Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. М., 2008. С. 266–268.

[2]*Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное догматическое богословие. Чернигов, 1865. С. 174; *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 343.

[3]*Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского... С. 48–49, 68.

[4]*Никанор (Бровкович), еп.* Восемь бесед. С. 52, 132; *Тареев М. М.* Основы христианства… Т. II. С. 178.

[5]*Иоанн Кронштадтский, прот.* О душепагубном еретичестве графа Л. Н. Толстого. СПб., 1907. С. 24, 38, 45.

[6]*Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное догматическое богословие. С. 137; *Епифанович С. Л.* Лекции по патрологии... С. 284, 341, 453, 459, 534. *Сергиев И. И., прот.* Созерцания и чувства христианской души. СПб., 1905. С. 7; *Попов И. В., мч.* Конспект лекций по патрологии. С. 93, 136, 175.

[7]Основываясь на этом различии Личности и энергии Духа, архиеп. Филарет пытается снять с блаж. Августина обвинение в принадлежащем ему учении о *Filioque*, *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное догматическое богословие. С. 174.

[8]*Антоний (Амфитеатров), архиеп.* Догматическое богословие православной Кафолической Восточной Церкви. СПб., 1862. С. 67. Владыка Антоний признает, в частности, богословски невозможным *Filioque,* поскольку оно ведет к разрушению свойства уникальности Личности Духа, как происходящего якобы от двух начал, там же. С. 80; *Антоний (Храповицкий), архиеп.* Нравственная идея догмата Церкви // *Он же.* Полное собрание сочинений. В 3-х т. СПб., 1911. Т. II. С. 23–24.

[9]*Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. В 5-ти т. Киев, 1885. Т. II. С. 223, 227, 241–242, 247, 250, 343–44, 384; *Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Т. I. С. 333, 342, 343, 345; *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции... С. 129.

характере Божественной Сущности[1]. Можно продолжить мысль, что как Сущность личностна в Боге[2], так и Личности сущностны и немыслимы вне своей единой природы, и «нельзя указать, что чему предшествует, т. е. природа ли личности, или личность природе»[3].

Орлов обращает внимание на тот факт, что сами по себе «разумность или вообще духовность природы» Бога, как и другие возможные свойства Его Божественности, отнюдь не должны рассматриваться как тождественные с понятием «личности» в Нем[4]. Еп. Михаил (Грибановский) говорит о возможности существования в Боге трех личностей при единстве сущности по причине того, что «личность *характеризуется* не тем, что вещь есть, а тем, *как* она существует»[5]. Понятия сущности и личности, отнюдь не являясь «акциденциями друг друга», составляют «единство бытия», единую онтологию Бога, причем своим различением не порождают какой-либо «составности» в едином Божестве. «Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Святой представляются… живыми Личностями, соединенными теснейшим союзом любви»[6].

При этом образ (тропос) существования является не синонимом личности, а формальным принципом различения личностей, имеющих единое содержание — Божественную сущность[7]. Так, И. Попов отмечает, что уже отцы-каппадокийцы связывали «личные особенности Ипостасей» с «образом бытия»[8]. Как писал св. прав. Иоанн Кронштадтский «о самостоятельных Личностях каждого из трех Лиц Божества в единстве существа или природы

---

[1]*Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. Т. II. С. 176, 205.
[2]«Бог есть… личная Сущность», *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Моя жизнь во Христе: или минуты духовного трезвения и созерцания благоговейного чувства и покоя в Боге. М., 2006. С. 687; «О, Красота трехличная», *Сергиев И. И., прот.* Созерцания и чувства христианской души. С. 252.
[3]*Михаил (Грибановский), еп.* Лекции... С. 177.
[4]*Орлов. И. А.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. Краснодар, 2010 (репр.: СПб., 1888). С. 113.
[5]*Михаил (Грибановский), еп.* Лекции... С. 135.
[6]*Чекановский А. И.* К уяснению учения о самоуничижении Господа... С. 74.
[7]*Михаил (Грибановский), еп.* Лекции... С. 134, 136, 148, 151, 152.
[8]*Попов И. В., мч.* Конспект лекций по патрологии. С. 274.

вещает нам непостижимая тайна о Едином Творце»[1], Который «в существе Своем Единый», но как совершенное Бытие существует «в трех Личностях»[2].

в) Личное бытие, самосознание и личные свойства Лиц Троицы

Согласно Муретову, «представление об абсолютной личности Божества» необходимо предполагает безусловные отношения любви между Личностями Троицы, составляющие «содержание» и «полноту субъективно-личной жизни»[3] Божества. Личное бытие Ипостасей Святой Троицы связывается в мысли русских богословов с определенной самостоятельностью[4], самосознанием каждой из Них[5] и Их взаимным знанием — «ведением»[6], естественно, при неприкосновенности единства по сущности и тождества воли[7].

Лица в Боге признаются имеющими «личные различия», различающимися по Своим личным свойствам[8] и именам или названиям[9]. Однако личности Троицы отнюдь не определяются этими различиями, Их «содержание не увеличивается»[10] личными свойствами Каждого. Они лишь различаются нами с помощью «идиом», указывающих на их взаимные личные отношения[11].

Таким же образом само-сознание не определяет личность и не отождествляется с понятием «личности» как в Боге, так и в человеке, но увязывается с личностью, как одно из ее свойств[12]. В Боге при субъектно-объектном тождестве Бог является одновременно «самосознанием и объектом самосознания». Согласно Грибановскому, «личность есть созерцающий

---

[1]*Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Начало и конец нашего земного мира. Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. М., 2008. С. 342.
[2]*Иоанн Кронштадтский, прот.* Дневник. В 3-х т. М., 2005. Т. 2. С. 174.
[3]*Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского... С. 3, 89–90.
[4]Там же. С. 17, 34, 74, 96–97, 178–179; *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции... С. 126, 130.
[5]*Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 335, 346, 347; «Самосознание является главным признаком личности», *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции... С. 149.
[6]*Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 171–172, 187.
[7]*Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Начало и конец нашего земного мира… С. 310.
[8]*Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 271, 343; *Филарет (Дроздов), митр.* Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М., 1899. С. 26; *Путянин Р., прот.* Проповеди. М., 2000. С. 23; *Иоанн Кронштадтский, прот.* Катехизические беседы, говоренные в Кронштадтском Андреевском соборе свящ. Иоанном Сергиевым. Кронштадт, 1859. С. 13; *Епифанович С. Л.* Лекции по патрологии... С. 497–498.
[9]*Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского... С. 76.
[10]*Михаил (Грибановский), еп.* Лекции... С. 134.
[11]*Путянин Р., прот.* Катехизическое беседы. Рыбинск, 1862. С. 86.
[12]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 34, 67.

субъект, природа — созерцаемый объект», причем различие между личностями-ипостасями «заключается в том, что они различным образом созерцают Божественную природу»[1]. «Отношение между Лицами Божества» должно быть понимаемо, по мысли Болотова, как «форма личной жизни», связанная с «самосознанием» каждого из Лиц[2].

с) Осмысление противоречия между кажущейся ограниченностью личности и неограниченностью Бога

Рассуждая о кажущейся несовместимости с бесконечностью Бога наших представлений о личности, как о чем-то по определению ограниченном, условном, относительном[3], еп. Сильвестр и Малиновский поясняют, что ошибочной является попытка проводить прямое отождествление между понятиями личности в Боге и личности в ограниченных творениях, для которых наблюдается «тождество существа с личностью» в каждом конкретном индивидууме[4]. Поэтому Бог описывается как обладающий парадоксальными «трансцедентно-личной» субъектностью и «безусловной» личностностью[5]. Более того, Грибановский, указывая на свойство целостности и единства, присущее понятию личности, подчеркивает, что «признак личности не только не противоречит Божеству, но даже необходимо предполагается» в Нем. Только в синтетическом понятии личности «может быть мыслима вся совокупность всех других определений. Без этого понятия все остальные признаки были бы ничем не связаны и не составляли бы того единства, которое необходимо должно мыслить в понятии Абсолютной субстанции, или Божества». Поэтому Бог, как одновременно целостное и «бесконечно положительное содержание, есть непременно личность»[6].

---

[1]*Михаил (Грибановский), еп.* Лекции... С. 124, 136, 149.
[2]*Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. Т. II. С. 341.
[3]*Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. Т. II. С. 179; *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции... С. 88, 95, 99–100.
[4]*Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. Т. II. С. 183, 435, 604; *Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Т. I. С. 213, 289.
[5]*Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского... С. 53, 68, 90.
[6]*Михаил (Грибановский), еп.* Лекции... С. 91–93, 103; Интересно, что немецкий философ XIX в. Г. Лотце тоже утверждал, что совершенная личность принадлежит только Бесконечному Богу. См.: *Lotze H.* Grundzüge der Religionsphilosophie. Leipzig, 1884. S. 45–46.

Бриллиантов, критикуя философский подход, приписывающий Богу антропоморфные качества бессознательной душевной жизни и низводящий Абсолют ниже духовно-личного уровня, пишет о Боге как о единственном «духовно-личном Существе» «в полной мере». Только Бог может быть признан абсолютным и совершенным личным бытием[1]. При этом Четвериков утверждает, что «абсолютная личность» есть некая модель «по аналогии» человеческого мышления, «схема, посредством которой абсолютная идея, непостижимая сама в себе, мыслится»[2]. Отказ же признавать личное сознание в Боге, попытка мыслить Его не-сознательным ставит Бога ниже творения — сознательного человека[3].

Естественное мышление усваивает и личному самосознанию ограниченность и условность субъектно-объектного противопоставления. Достаточно вспомнить факт «выведения» понятия «Ума» из представлений о высшем Едином бытии в неоплатонической мысли. Однако русская богословская мысль XIX в. показывает, что совершенное само-сознание, свойственное абсолютной личности, превосходит подобное противопоставление, когда «субъект» оказывается одновременно и «объектом» собственного самосознания[4]. Единая неизменная сущность «проникнута» личным самосознанием трех Личностей Троицы, причем каждая Личность отлична от других по характеру «созерцания», «отражения» или сознания единой для них сущности[5].

1. 2. 2. Непоследовательность применения понятия личности в триадологии

Необходимо, тем не менее, отметить некоторую непоследовательность в ряде случаев употребления личностной терминологии в богословии XIX — начала XX вв. Так, свт. Филарет (Гумилевский), например, говорит свободно о личности Бога в единственном числе, не специфицируя при этом, о каком Лице

---

[1]*Бриллиантов А. И.* Varia. С. 66, 65, 55.
[2]*Четвериков И. П.* О Боге как Личном существе. С. 192, 193.
[3]*Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и славянство // *Он же.* Собрание сочинений. В 9-ти т. СПб., 1913. Т. 7. С. 235.
[4]См.: *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции... С. 149, 96, 100.
[5]Там же. С. 134–135, 149, 154.

Троицы, собственно, идет речь. Из контекста следует, что он занят пояснением личностного образа существования Бога. Например, он рассуждает, что «Св. Писание приписывает существу Божию не только простоту, но самобытную личность»[1], и что Бог «есть самосущая начальная личность»[2]. И прот. Малиновский пишет, не указывая на конкретную ипостась, что Бог «сознает Себя, как абсолютную, безусловно-свободную личность», хотя впоследствии сам же акцентирует, что Бог не есть «одинокая» личность, т. е. что Он не «единоличен»[3]. Действительно, в строгом смысле, если личность признать синонимом «ипостаси», то стоило бы избегать применять слово личность в единственном числе к Богу вообще и прибегнуть, скорее, к термину личностность, сопоставляя его простоте сущности, говоря, что Богу принадлежит само-сущая личностность, и Он существует как три само-сущие Личности.

Спорным является также приписывание без какого-либо специального пояснения понятия воли или деятельности Личностям-Ипостасям в Троице[4]. Ведь согласно православному вероучению, воля и энергия являются принадлежностью природы. И только опосредованно, посредством единой природы, воля и действие принадлежат каждому Лицу. В рамки нашего ограниченного мышления с трудом вмещается представление об абсолютном различии Личностей и абсолютном единстве Их произволения и действия. Орлов уже в XIX в. писал, что, например, «заблуждение монофелитизма состоит в незаконном отождествлении понятия личности, субъекта, с понятием воли»[5].

1. 2. 3. Понятие личности в христологии XIX — начала XX вв.

Обращаясь к христологии XIX — начала XX вв., мы обнаруживаем, что, по мнению наших выдающихся богословов, уже первые христианские авторы и

---

[1]*Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное догматическое богословие. С. 74.
[2]Там же. С. 150.
[3]*Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Т. I. С. 259, 446.
[4]«Личность, действующая с самосознанием и волею», там же, с. 346–347; «Лицо есть не что иное, как деятельность», *Попов И. В., мч.* Конспект лекций по патрологии. С. 356.
[5]*Орлов И. А.* Труды св. Максима Исповедника... С. 92.

апологеты видели в Логосе-Христе «личное духовное существо»[1]. Для большинства авторов оказывается возможным синонимично богословскому понятию ипостаси употребить термин личность с различными эпитетами (Богосыновняя или Богочеловеческая, Живая) по отношению к Воплощенному Сыну Божию, Богочеловеку Христу. Так, например, говорится, что Сын Божий отнюдь «не утратил Свою Личность» в воплощении[2].

а) Воплощение Личности Сына

Бриллиантов пишет о том, что именно абсолютная Личность Бога, не ограниченная в своих способностях, в том числе может «принять в себя» иное бытие[3]. Этот факт является богословским основанием воплощения Сына Божия. Сама по себе личностность Бога становится в мысли русского богословия XIX — начала XX вв. главным обоснованием как личных, нравственных отношений Творца с Его творением, постоянно находящихся в центре внимания в текстах Св. Писания, так и самого Боговоплощения. «Бог потому и стал человеком», отмечает Чекановский, «что Он вечно пребывает свободною, ничем, кроме Своей воли, не ограниченною всемогущею Личностью»[4].

Размышляя о различии действия Личностей Троицы в таинстве Боговоплощения, русские богословы указывают на то, что «Бог Отец и Дух Святый Своею личностию… участвовали в воплощении Слова» не иначе как-нибудь, но только «знамениями, благоволением и хотением»[5]. Этим подчеркивается, что Личности Отца и Духа не воплощаются, в отличие от Личности Сына, но лишь энергийно содействуют ей. Именно Сын Божий в воплощении делает человеческое тело Своим личным[6] и становится «полным откровением Божества в Своей личности»[7].

---

[1]*Епифанович С. Л.* Лекции по патрологии... С. 198, 229, 284, 414.
[2]*Попов И. В., мч.* Конспект лекций по патрологии. С. 281; *Чекановский А. И.* К уяснению учения о самоуничижении Господа... С. 49; *Тареев М. М.* Основы христианства... Т. I. С. 157–158.
[3]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 55.
[4]*Чекановский А. И.* К уяснению учения о самоуничижении Господа… С. 51, 74; *Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского... С. 90–91.
[5]*Антоний (Амфитеатров), архиеп.* Догматическое богословие... С. 156.
[6]*Филарет (Дроздов), митр.* Творения: Слова и речи. В 5-ти т. М., 2003. Т. I: 1803–1821. С. 79.
[7]*Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Т. 3. С. 109.

Таким образом, личная «активность» в воплощении рассматривается как «характеристическое свойство личности»[1] Сына Божия, отражаемое, впрочем, посредством обеих природ. О. Иоанн Кронштадтский и Тареев говорят о «самоличном» пришествии Бога Сына как «небесного Учителя», о Его «самоличном восприятии плоти… и усвоении всего человеческого», о Его личных «учении»[2], «деле» и «творчестве» Спасителя, о Его «личном откровении» и о том, что Евангелие есть «не кодекс социальных отношений, а принцип личной жизни»[3]. Личность Христа составляет «один из главнейших предметов Его учения», поэтому ни в коем случае нельзя преуменьшать ее значение[4]. Отметим здесь, что церковно-славянское выражение, употребляемое свт. Тихоном Задонским еще в XVIII в., о пришествии Сына Божия к Своим рабам «*Своею особою*»[5], можно сопоставить выражению «личное пришествие».

в) Воипостазирование человеческой природы Христа в Его Божественную Личность

Архиеп. Антоний (Амфитеатров) утверждает, что человеческое естество «с самого момента зачатия» «воспринято в личность Божества», в ипостась Бога Слова[6]. И архиеп. Филарет (Гумилевский), анализируя текст Св. Писания, говорит, что «Сын Божий действительно родился по плоти от жены и еще во чреве благословенной принял человеческое естество в ведение своей Божеской личности»[7]. А это означает не что иное, как то, что человечество во Христе не имеет «самостоятельной», «собственной» личности или ипостаси, не имеет «отдельного личного существования», но изначально является собственною

---

[1]*Чекановский А. И.* К уяснению учения о самоуничижении Господа... С. 72.

[2]*Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Созерцания и чувства христианской души. С. 192; *Он же.* Простое евангельское слово русскому народу. СПб., 1902. С. 397–398; *Тареев М. М.* Основы христианства…Т. I. С. 91–92.

[3]*Тареев М. М.* Основы христианства… Т. II. С. 202–203, 290–292, 272–273; *Никанор (Бровкович), еп.* Восемь бесед. С. 50.

[4]*Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Т. 3. С. 205. Эту мысль подхватит в XX в. выдающийся сербский богослов архим. Иустин (Попович). См.: *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви // *Он же.* Собрание творений. В 4-х т. / Пер. с серб. С. П. Фонова. М., 2006. Т. 3. С. 258–259.

[5]«Своею особою пришел к пленным рабам», *Тихон (Задонский), свт.* Письма келейные, сочиненные преосвященным епископом Воронежским и Елецким Тихоном Первым, во время пребывания его на обещании той же епархии в Задонском монастыре. М., 1837. С. 165–166.

[6]*Антоний (Амфитеатров), архиеп.* Догматическое богословие... С. 150, 152.

[7]*Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное догматическое богословие. С. 89.

природою Сына Божия[1]. Таким образом, Орлов делает закономерный вывод, что личность сама по себе «не прибавляет к целости интеллектуальной природы, существующей в лице, ничего такого, что можно было бы рассматривать как отличную от содержания природы существенность»[2]. Однако прямое отождествление понятий личности и образа существования интеллектуальной природы, проводимое тут же Орловым, является, на наш взгляд, ошибочным.

Болотов обращает внимание на тот факт, что «если бы Христос воспринял личность человека, то это было бы как бы символом, что Он спас именно этого человека», а не все человечество, поскольку тварная личность «индивидуализирует человека». Поэтому «человечество Христа… не было ипостасью», не имело собственной человеческой личности[3], но было воипостасным (ἐνυπόστατον) Логосу, ибо было воспринято «личным Λόγος'ом»[4]. Фактически можно говорить о наличии у классических русских богословов учения о воипостазировании или восприятии личностью Бога Слова человеческой природы[5].

c) Ипостасное или личное единство природ

Свт. Филарет (Дроздов), рассуждая об особом ипостасном единстве двух природ в Ипостаси Сына Божия, находит возможным говорить об этом как о новом способе «соединения Божества с человечеством» и о «*едино-личном* в Нем соединении естеств Божеского и человеческого»[6]. Муретов называет единство Божества и человечества, реализованное в воплощенном Логосе, «имманентно-личным»[7]. Божественная и человеческая «природы

---

[1]*Тареев М. М.* Основы христианства… Т. I. С. 70.
[2]*Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Т. 3. С. 49, 112; *Орлов И. А.* Труды св. Максима Исповедника... С. 95.
[3]*Феофан Затворник, свт.* Любовь назидательная. Слова и проповеди. М., 2008. С. 443–444.
[4]*Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. Т. IV. С. 295–296.
[5]Сын Божий «принял в Свою личность человечество», *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное догматическое Богословие. С. 102; также см.: с. 78; «Человечество Его не имеет в Нем особой личности, не составляет особенной ипостаси», *Макарий (Булгаков), митр.* Православно-догматическое богословие. СПб., 1883. Т. 2. С. 79, 83; *Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Т. 3. С. 114–115, 120; *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 2010. С. 26, 27, 38–39.
[6]*Филарет (Дроздов), митр.* Творения: Слова и речи. В 5-ти т. М., 2007. Т. V: 1849–1867. С. 201.
[7]*Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского... С. 5–6.

рассматриваются как нераздельно соединенные в единой личности» Христа[1]. Об этом же пишет прот. Иоанн Кронштадтский в сакраментальном аспекте, утверждая, что «в таинстве причащения Господь существенно, лично находится весь, Божеством и человечеством»[2].

Свт. Игнатий (Брянчанинов), Орлов и Попов отмечают, что «вочеловечившееся Слово — единая личность, а не две личности, хотя и исповедуется в двух естествах»[3], или как «двусоставная»[4], тогда как протестантские ученые XIX в. как раз ошибочно признавали во Христе два личных, управляющих начала[5]. Согласно анализу Болотова, в древности Аполлинарий как раз не мог признать «со-существование двух умов», Божественного и человеческого, в единой Личности Христа, считая, что подобное сосуществование якобы «разрушило бы действительное единство личности»[6]. На самом же деле, все сложное человеческое естество, включая составляющую ее природу ума, должно было получить освящение посредством «личного единения» с Богом-Словом[7]. Несмелов и Попов определяют, что две природы «соединены во внутреннем общении единства Личности»[8], и общение свойств и наименований двух природ во Христе возможно именно «в силу единства Личности» Христа[9]. Бриллиантов обращает внимание на то, что во Христе, как «главе нового человечества», Его человеческая «индивидуальность служит» Его «личности» именно за счет «личного соединения» Его человечества с Божеством Логоса[10].

d) Личность Христа и Его сознание

Размышляя о Личности Христа, Болотов отмечает, что единство Его Личности относится, в том числе, к единству Его «сознания и самосознания».

---

[1]*Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Т. 3. С. 128.
[2]*Иоанн Кронштадтский, прот.* Полное собрание сочинений. В 2-х т. СПб., 1911. Т. 2. С. 534–535.
[3]*Игнатий (Брянчанинов), свт.* Приношение современному монашеству // Полное собрание творений свт. Игнатия Брянчанинова. В 8-ми т. М., 2001–2007. Т. V. С. 96.
[4]*Попов И. В., мч.* Конспект лекций по патрологии. С. 190, 239.
[5]*Орлов И. А.* Труды св. Максима Исповедника... С. 84, сн. 190; с. 198.
[6]*Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. Т. IV. С. 143.
[7]Там же. Т. II. С. 347.
[8]*Несмелов В. И.* Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887. С. 438.
[9]*Попов И. В., мч.* Конспект лекций по патрологии. С. 281.
[10]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 54, 35.

«Если мы “ипостась” в смысле самостоятельного духовного бытия понимаем как личность, как самосознающее “я”, то, следовательно, халкидонское определение обязывает нас рассматривать лицо Богочеловека, как единое “я” с единым самосознанием»[1]. Согласно Чекановскому, раздвоение субъекта во Христе немыслимо[2]. Он единодушно с Болотовым постулирует единство, «совпадение» «сознания и деятельности Логоса» «с сознанием и деятельностью Богочеловека-Христа»[3], пишет о тождественности «“Я” до-мирного и воплотившегося Логоса»[4], «“я” человечества Христа и “Я” Бога Слова»[5]. Единый центр самосознания Христа полагается «в Божестве Логоса»[6]. Это положение позволяет Тарееву богословски адекватно размышлять, например, о «личной отдельности» Христа от Отца, как Сына Божия, и о Его «личном уничижении», «свободном личном самоограничении», как «Сына человеческого», в Его сознательном земном подвиге[7].

Ошибочным, на наш взгляд, является отождествление Поповым понятия сознания с природной деятельностью ума. Не просто различив, но и разделив сознание и личность, он находит возможным говорить о «слиянии двух сознаний» во Христе[8].

1. 2. 4. Непоследовательность в христологическом употреблении термина «личность»

Следует отметить, что и в христологии понятие личность не всегда строго выдерживается в своей богословской синонимичности понятию ипостась. Например, у Тареева мы находим неприемлемое в богословском плане выражение о воплощенном «Логосе в образе человеческой личности»[9].

Архиеп. Филарет (Гумилевский), с одной стороны, признает важным тот факт, что «Сын Божий, Бог истинный, в вочеловечении своем принял

---

[1]*Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. Т. IV. С. 294.
[2]*Чекановский А. И.* К уяснению учения о самоуничижении Господа... С. 38.
[3]Там же.
[4]Там же. С. 49.
[5]Там же, см. также: *Тареев М. М.* Основы христианства… Т. II. С. 232.
[6]*Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. Т. IV. С. 295.
[7]*Тареев М. М.* Основы христианства… Т. I. С. 167, 177; Т. III. С. 226–227.
[8]*Попов И. В., мч.* Конспект лекций по патрологии. С. 281–282.
[9]*Тареев М. М.* Основы христианства… Т. IV. С. 93.

человеческое естество в единство Божеской Своей Личности»[1]. А с другой стороны, он все же порой смешивает «личность» с природной составляющей, когда, например, признавая полноту человечества во Христе, говорит о подчинении *личности* «человечества Иисусова» Божеству и возвышении ее «под влиянием Личности Божественной»[2]. За подобным выражением стоит отождествление понятия личности с природными свойствами.

Даже высказывания о «соединении человечества с божеством *в одну личность*» во Христе или «образовании одной Личности» из двух природ[3] следует признать неудачными в свете возможности интерпретации их либо в монофизитском ключе[4], либо в плане некой мнимой дву-составности собственно личности Христа. Хотя ипостась Богочеловека принято называть в христологии «сложной», но она ни в коем случае не мыслится как «сложенная» из ипостасей Бога и человека. Сложность или «сложенность» Ипостаси-Личности Христа состоит в двойственности природ, включенных в нее. Поэтому правильным было бы выражение о соединении человечества с Божеством *в одной Личности*.

1. 2. 5. Свойства личности в антропологии XIX в.

Русские богословы XIX и начала XX вв. называют человека личностью, указывая на личностность как основную характеристику образа Божия в человеке[5]. Согласно Бриллиантову, «человек как личность изображает Безусловную Сущность», но как «живой образ Бога» принадлежит одновременно видимому тварному миру[6]. Малиновский пишет об уникальности человеческой личности, обращая внимание на то, что «каждая рождающаяся душа не есть только простое повторение рода и вида (как в неразумной природе) или предшествующих личностей, — это новая,

---

[1]*Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное догматическое богословие. С. 88.
[2]Там же. С. 98.
[3]Там же. С. 83; *Попов И. В., мч.* Конспект лекций по патрологии. С. 303.
[4]Вспомним христологическую позицию свт. Кирилла Александрийского о том, что Христос не сложился «из» двух природ, но «в» двух природах существует как единая ипостась.
[5]*Михаил (Грибановский), еп.* Лекции... С. 59, 63, 100; Наша личность «имеет опору в Боге», *Аквилонов Е. П., прот.* О физико-телеологическом доказательстве... С. 175, 182, 186; *Назаревский В. В.* Государственное учение Филарета, митр. Московского. М., 1883. С. 72–73.
[6]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 66, 65.

самостоятельная личность, новая форма образа Божия»[1]. Болотов говорит, что можно согласиться назвать «человека ипостасью, потому, что он — личность»[2], а еп. Михаил (Грибановский) акцентирует, что «вне Бога нельзя объяснить человеческой личности», ибо для ее творения потребовалось «личное воздействие» и «творческий совет» Триединого Бога[3]. С. Л. Епифанович обращает внимание на то, что «и творение, и промысл, и суд представляют собой такой акт воли Божией, который основан на намерении, является делом личной воли»[4].

Все творение несет на себе отпечаток личного Творца, однако по преимуществу эта печать лежит именно на «личной жизни» человека, состоящей в «осуществлении» его личности[5]. Согласно мысли прот. Иоанна Кронштадтского, именно «личное дыхание Бога» соответствует наличию образа Бога в «сотворенном из земли» человеке. Личным Первообразом личности человека, как и ангелов — «личных умов»[6], является Творец[7]. Аквилонов обращает внимание на то, что не только сотворение, но и развитие христианской личности происходит «под всесильным влиянием» «Божественной Личности»[8].

Различие личности и природы в антропологии

В целом ряде случаев понятие «личности» человека фактически оказывается синонимично его индивидуальности: например, когда Бронзов ведет речь о нашем «отношении к собственной личности»[9], или когда Красовский предостерегает христиан от «излишнего пристрастия к собственным личностям»[10]. Однако нельзя сказать, что русские богословы XIX в. останавливаются на подобном тождестве. Увязывая понятие личности

---

[1]*Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Сергиев Посад, 1908. Т. 2. С. 173.
[2]*Болотов В. В.* Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879. С. 267.
[3]*Михаил (Грибановский), еп.* Лекции... С. 194, 183.
[4]*Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник... С. 62.
[5]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 52, 43.
[6]*Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Новые грозные слова о. Иоанна Кронштадтскаго «О страшном суде Божием, поистине грядущем и приближающемся». Изд. Серафимо-Дивеевского монастыря, 1906–1907. С. 133.
[7]*Он же.* Моя жизнь во Христе… С. 159–160, 756.
[8]*Аквилонов Е. П., прот.* О физико-телеологическом доказательстве... С. 334.
[9]*Бронзов А. А.* Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб., 1901. С. 51–52; «Незаурядная личность», *Аквилонов Е. П., прот.* О физико-телеологическом доказательстве... С. 177.
[10]*Красовский П., свящ.* Поучения для простого народа сельского свящ. Петра Красовского. Вятка, 1874. С. 49.

человека с его достоинством, благородством и безусловной, бесконечной ценностью[1], с Промыслом Бога о человеке, с предстоянием и общением человека с Богом[2], они все же различают природу и личность в человеке, размышляя о его «личной природе»[3], об «одушевленной личности»[4], «личном бессмертии»[5], о неотделимости и «образе соотношения» и «согласия»[6] «между существом и личным бытием» в «конечных и ограниченных личностях человеческих»[7], о «противоречии в человеке вещи и личности»[8], об ответственности человеческой разумно-свободной личности за извращение своей собственной природы[9], о распятии личностью своего собственного естества[10], о «сверхчувственности» личности, о том, что человеческое «душевное бытие есть лишь материал для личности» и об одновременной неразрывности понятий тварной «личности» и «природы»[11]. Бриллиантов противопоставляет понятия «индивидуальности» и «личности» в человеке, как «гения» и «героя», как «раскрытие природы», или естественную даровитость, и способность к преодолению своей собственной природы путем изменения «образа жизни», самоотречения и любви к другим личностям. При этом он отмечает отличие личности от природы, состоящее в невозможности эмпирически наблюдать человеческое «я»[12].

---

[1]*Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти // Полное собрание творений. Т. III. С. 7; *Аквилонов Е. П., прот.* О физико-телеологическом доказательстве... С. 175; *Тареев М. М.* Основы христианства… Т. II. С. 203–204; *Несмелов В. И.* Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения // Православный собеседник. Казань, 1895. Ч. II. № 5–8. С. 123–159, здесь: с. 136.

[2]«Поминаемый сам *лично* с ними, пред Престолом Божиим жертву Богу приносит и благодать от Бога принимает», *Путятин Р.*, *прот.* Проповеди, М., 2000. С. 66; Грех связывается с «личным озлоблением» против Бога, *Андрей (князь Ухтомский), архим.* О любви Божией на Страшном Суде Христовом. Казань, 1904. С. 68.

[3]*Иннокентий (Пустынский), иером.* Пастырское богословие в России за XIX в. ТСЛ, 1899. С. 404.

[4]*Аквилонов Е. П., прот.* О физико-телеологическом доказательстве... С. 142.

[5]*Андрей (князь Ухтомский), архим.* О любви Божией... С. 59; *Никанор (Бровкович), еп.* Восемь бесед. С. 46, 52, 131; *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции по введению... С. 197.

[6]*Антоний (Храповицкий), архиеп.* Нравственная идея догмата Церкви. С. 24–25.

[7]*Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. Т. II. С. 605; *Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Т. 3. С. 490.

[8]*Несмелов В. И.* О цели образования. Речь, произнесенная в торжественном годичном собрании Казанской Духовной Академии 8 ноября 1898 г. // Православный собеседник. Казань, 1898. № 12. С. 585–612, здесь: с. 599.

[9]*Аквилонов Е. П., прот.* О физико-телеологическом доказательстве... С. 281.

[10]*Антоний (Храповицкий), архиеп.* Нравственная идея догмата Церкви. С. 24–25.

[11]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 63–64, 61, 59, 54–55; *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции... С. 181.

[12]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 51, 53–54.

Неустранимость и самостоятельность личности человека как в грехе и смерти, так и в обожении

Свт. Филарет (Дроздов) и архиеп. Антоний (Амфитеатров) неоднократно связывают понятие личности в человеке с его онтологией, утверждая, что как грех, так и его прямое следствие — смерть, хотя и глубоко повреждают природу человека, но не способны, тем не менее, «разрушить его бытия и личности»[1].

Малиновский подчеркивает, что Св. Писание озабочено «бессмертием человеческой личности, взятой в связи души и тела»[2], и обращает внимание на различение личности и природы в человеке. Так, грех Адама рассматривается им как ошибочное «действие самосознающей личности», тогда как природа Адама получила повреждение уже «вследствие этого личного действия»[3].

Положительный процесс обожения также нисколько не подразумевает нарушения само-тождественности личности человеческой, несмотря на всю сверхъестественность и таинственность этого явления[4]. По мнению Епифановича, в Христианстве «строго соблюдается принцип личности и считается недопустимым простое растворение твари в бездне Божественной сущности»[5]. Эту же мысль поддерживает и свт. Феофан Затворник. Рассуждая о синергии Бога и человека и действии благодати в христианине, он подчеркивает, что хотя Бог «вседействует» в нем, но «это не так бывает, чтобы исчезала личность» человека[6]. И свт. Филарет (Гумилевский) отмечает, что Библейская история создания и бытия Адама и Евы отнюдь не есть «явление личности преходящей»[7], но пребывающей. Согласно архиеп. Антонию

---

[1]*Филарет (Дроздов), митр.* Творения: Слова и речи. Т. V. С. 485, 133; Бессмертие души связывается как с сохранением ее целостности, так и с сохранением личности человека. См.: *Антоний (Амфитеатров), архиеп.* Догматическое богословие... С. 242.

[2]*Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Т. 3. С. 201.

[3]Там же. Т. 2. С. 313, 349.

[4]«Как может человек, при наитии силы творческой, сделаться новою тварию (2 Кор 5. 17), пребывая одною и тою же личностию. Это, как говорит Апостол, тайна сокровенная от веков в Бозе (Еф 3. 9), тайна сокровенная от век и от родов (Кол 1. 26)», *Филарет (Дроздов), митр.* Творения: Слова и речи. Т. V. С. 484; «Гераклеон отнюдь не думал утверждать личного тождества каждого истинного гностика с Отцом», *Болотов В. В.* Учение Оригена о Святой Троице. С. 277.

[5]*Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник... С. 158–159.

[6]*Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к Галатам. М., 2005. С. 269.

[7]*Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное догматическое богословие. С. 335, 441–442.

(Амфитеатрову), обновление благодатью состоит не в том, «чтобы творилось совершенно новое, иное существо, другая личность», но в «восстановлении образа и подобия Божия» в нас[1]. При этом сохранность человеческой личности при теснейшем ее общении и воссоединении[2] со Христом и пребывании во Христе связывается непосредственно с сохранением и воспитанием свойства *самостоятельности* личности[3], ее «личного сознания, памяти, ответственности», ее характерных черт и форм, не заменяемых безгрешной личностью Христа[4].

Общение человеческой личности с Богом и себе подобными и ее уникальность

«Блаженство личности» человеческой напрямую связывается русским богословием XIX в. с ее «общением с Богом»[5]. Бриллиантов указывает на личность в человеке, как на «орган действия Духа Божия»; по его мнению, именно личностная, сознательная открытость человека Богу создает возможность общения и сотрудничества человека с Творцом[6]. Св. прав. Иоанн Кронштадтский отмечает, что молитвенное общение с Богом является «доказательством» нашей «разумной личности» и ее «Богообразности»[7]. Тареев обстоятельно рассуждает о глубине и значимости личных внутренне-свободных, сыновне-отеческих, богосыновних отношений человека с Богом[8]. Прообразом множественности человеческих личностей от начала творения видится Троичное единство Божественных Личностей. Так, сотворение мужа и жены рассматривается «как соединение двух личностей в одну жизнь»[9].

Одновременно личность каждого человека, созданная по образу Бога, описывается как нечто всякий раз «новое и притом совершенно

---

[1]*Антоний (Амфитеатров), архиеп.* Догматическое богословие... С. 182.
[2]*Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Т. 3. С. 271.
[3]*Антоний (Амфитеатров), архиеп.* Догматическое богословие... С. 185.
[4]*Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Т. 4. С. 423–424, 430, 437, 441, 444.
[5]*Никанор (Бровкович), еп.* Восемь бесед. С. 131.
[6]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 49, 56 об.
[7]*Иоанн Кронштадтский, св. прав.* В мире молитвы. М., 2008. С. 88.
[8]*Тареев М. М.* Основы христианства… Т. II. С. 88, 171, 174, 176–177, 184, 228.
[9]*Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное догматическое богословие. С. 339.

оригинальное»[1]. Болотов в одном из своих сочинений пишет об уникальности и талантливости личности человека, о несводимости ее к физиологическим природно-наследственным законам и указывает на чувство нравственного долга, лежащее в сфере нашего личного самоопределения и распространяющееся «на все наши отношения к другим нам подобным существам, к другим личностям»[2].

Динамическое развитие человеческой личности

Бриллиантов говорит о принципиальной динамичности человеческой личности, находящейся «в пути», в развитии при помощи Божественной. Он также рассуждает об активных знании и сознании в человеческой личности как источниках «живой энергии» ее становления[3]. Несмелов также связывает развитие личности человека и его самосознания[4]. Архиеп. Антоний (Храповицкий) подчеркивает, что христианская жизнь, опираясь на догматы веры, состоит одновременно в «духовном совершенствовании личности». Причем это развитие призвано «освободить человека от естественного противоречия между самосознанием личности», как тварного индивидуума, «и самоотверженной любовью, как принципом жизни», при этом отнюдь не лишая, но укрепляя в личности ее «индивидуальную волю»[5] и развивая ее своеобразие[6].

По своему нераздельному единству с дву-единой душевно-телесной природой личность, в зависимости от добродетельного или греховного образа существования этой природы, органически принимает в своем развитии либо положительную, либо отрицательно-разрушительную динамику[7]. Так, процесс личной деградации может порождать «отвратительную личность»[8]. С другой

---

[1]*Аквилонов Е. П., прот.* О физико-телеологическом доказательстве... С. 175.
[2]*Болотов В. В.* На чем основывается учение о наследственности таланта? Рецензия на книгу: *Гальтон Ф.* Наследственность таланта, ее законы и последствия // *Он же.* Собрание церковно-исторических трудов. В 8-ми т. М., 1999. Т. I. С. 434, 442.
[3]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 55, 63–64.
[4]*Несмелов В. И.* К вопросу о цели образования (ответ на критику в «Русской Мысли» г. В. К.) // Православный собеседник. Казань, 1900. № 1. С. 71–100, здесь: с. 88.
[5]*Антоний (Храповицкий), архиеп.* Нравственная идея догмата Церкви. С. 15, 17, 20–21.
[6]*Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и славянство. С. 565.
[7]*Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. С. 638–639.
[8]*Он же.* Любовь назидательная. Слова и проповеди. С. 547–548.

стороны, по мысли Тареева, евангельское благо принадлежит «возрожденной личности» человека. Церковь есть устремление к царству богоподобных «абсолютных личностей» в процессе личного усвоения в результате «личных усилий воли»[1] «того неисчерпаемого богатства, какое даровано человеческой природе Спасителя» в результате «личного единства» во Христе «жизни обеих природ — Божеской и человеческой»[2]. Бриллиантов считает продуктом правильной динамики человеческой личности развитие свободы ее воли[3]. Свт. Феофан Затворник в своих сочинениях также достаточно подробно говорит о процессе формирования внутреннего устроения и сознания христианской личности[4].

Личность человека и самосознание, свобода самоопределения

Самотождественность человеческой личности и ее выражение в нашем «я» связывается русскими богословами XIX — начала XX вв. с человеческим самосознанием[5] и его непрерывностью[6]. Так, например, св. прав. Иоанн Кронштадтский размышляет о сохранении полноты личности в плане самосознания у евангельских Лазаря и богача после их телесной смерти[7], а свт. Феофан Затворник подчеркивает, что, вопреки даже возникнувшей после грехопадения дисгармонии, в природе человека, как правило, сохраняется центр сознания, соответствующий человеческой личности[8]. Тареев признает личность человека «центром» его «самобытного существования» и «внутреннего самоопределения», несводимым к понятию «продукта исторического процесса и воздействий среды»[9].

«С личным бытием в мире», согласно еп. Сильвестру (Малеванскому), «мы встречаемся только в лице человека». Причем отличительными чертами

---

[1]*Тареев М. М.* Основы христианства… Т. II. С. 347–348; Т. III. С. 135.
[2]*Чекановский А. И.* К уяснению учения о самоуничижении Господа... С. 220, 38.
[3]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 64.
[4]*Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к Галатам. С. 252.
[5]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 64–65; *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции по введению... С. 184, 62.
[6]*Антоний (Амфитеатров), архиеп.* Догматическое богословие... С. 242.
[7]*Иоанн Кронштадтский, прот.* Полное собрание сочинений. В 2-х т. Т. 2. С. 575.
[8]*Феофан Затворник, свт.* Мысли на каждый день года. М., 2009. С. 59.
[9]*Тареев М. М.* Основы христианства… Т. I. С. 155; Т. III. С. 67.

человеческой личности, как образа Божия, признаются само-сознательность[1] и разумно-свободное самоопределение[2], поскольку «нигде еще, как только в ней, не обитает свобода»[3]. Свт. Феофан Затворник определяет свободу и самосознание как «неотъемлемые принадлежности» каждой человеческой личности[4]. И Тареев формулирует, что христианство открыло «принцип личной свободы», и человеческая «личность призвана к внутренней свободе». Если закон Ветхого Завета делал больший упор на природный аспект человека, оставляя «на периферии» «бездонные глубины» человеческого личного бытия, то новозаветная благодать открывает самосознание Богочеловека Христа для сообразования нашего личного самосознания с ним[5].

«Каждый христианин, как и Христос, есть сын Божий» по благодати, «имеет в себе Духа Божия, который есть дух богосыновней свободы»[6]. Св. прав. Иоанн Кронштадтский обращает внимание на суверенность дара личной свободы человеку, ибо «личную свободу всякого человека» даже всесильный Бог «никогда не насилует»[7].

Архиеп. Антоний (Храповицкий) говорит, что человек «сознает в себе самостоятельную личность»[8], а Бриллиантов различает «сознание» человеком своей личности, своего «я» и «познание» себя, как индивидуальности, подчеркивая неправомерность философского отождествления понятий личности и сознания[9]. Грибановский размышляет о «бытии личности» как основе самосознания, таким образом, не отождествляя, но сопоставляя эти понятия в человеке.

Непосредственными следствиями самосознания и свободы личности человека являются ответственность личности за свои деяния и личностные

---

[1]*Михаил (Грибановский), еп.* Лекции по введению... С. 59; *Аквилонов Е. П., прот.* О физико-телеологическом доказательстве... С. 143.
[2]*Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. Т. II. С. 182.
[3]*Аквилонов Е. П., прот.* О физико-телеологическом доказательстве... С. 175.
[4]*Феофан Затворник, свт.* Воплощенное домостроительство. М., 2008. С. 313–314.
[5]*Тареев М. М.* Основы христианства… Т. II. С. 233–234, 19, 25, 209–210, 290–292, 129, 145.
[6]Там же. Т. IV. С. 102.
[7]*Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Моя жизнь во Христе… С. 348.
[8]*Антоний (Храповицкий), архиеп.* Нравственная идея догмата Церкви. С. 22–23.
[9]По мнению Бриллиантова, неправомерность философской антропологии состоит также в отождествлении сознания и познания, *Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 31, 35 об., 52–53, 43.

нравственные категории[1]. Бриллиантов пишет, что «сознание указывает на субъект», или личность, и определяет человеческую личность ее способностью к «свободному самоопределению к деятельности» и «творчеству сознания», считая «сознание себя как причины и цели своих произвольных действий» содержанием личности. И именно личная свобода является причиной происхождения зла и добра в тварных личностях[2].

Нравственность, религиозность и творчество человеческой личности

Видя в Божественном личном бытии высшее богословское основание нравственности[3] и религиозности человеческой личности[4], русские богословы XIX — начала XX вв. рассматривают понятие совершенной «нравственной личности» и личной любви в Боге[5]. Признание и принятие существования этически-нравственной иерархии-шкалы ценностей возможно лишь при определении понятий истины и правды. Уже ветхозаветные отношения с Богом зависят от представления о Нем как о «метафизической», но одновременно и «этической Личности»[6]. Истина евангельская ставится русским богословием XIX в. в прямую связь с величием, нравственными чистотой и совершенством Личности Христа[7], а Несмелов указывает на ценность человеческой личности, как на «основание морали»[8]. Божественная и, сообразно с ней, человеческая личности представляют собой «нравственную святыню», а «личное бытие» есть, по определению, «моральное», активно-живое «стремление к должному»[9] и «нравственному благу»[10]. «Идеал совершенства человеческой личности»

---

[1]«Понимание сознания тесно связано с самоощущением личности», *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции... С. 62, 147.
[2]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 31, 67, 64, 56 об.
[3]«Нераздельные понятия нравственности и определения личности», «нравственное благо нигде иначе не мыслимо, как в личном духе», *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции... С. 87, 100.
[4]*Аквилонов Е. П., прот.* О физико-телеологическом доказательстве... С. 182; *Епифанович С. Л.* Преп. Максим Исповедник... С. 158–159.
[5]*Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского... С. 3, 22, 48–49; *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции... С. 124.
[6]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 40–41.
[7]*Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 357; *Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского... С. 158–159.
[8]*Несмелов В. И.* Вопрос о смысле жизни... С. 154.
[9]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 64, 37.
[10]*Михаил (Грибановский), еп.* Лекции... С. 146–147.

связывается напрямую со смыслом жизни человека[1], с «нравственным сознанием» его личности[2].

Способность и потребность человека в нравственности рассматривается наряду с самосознанием и разумностью как одна из характерных особенностей и «содержание» личности человека, составляющих его исключительность в тварном мире[3]. Болотов отмечает, что «область нравственного чувства открывается нашему сознанию как область борьбы и вменения нам наших действий, так что каждое испытанное нами нравственное настроение является как бы частью нас самих и неизгладимым фактом нашего самосознания, характеризующим нашу личность, наше “Я”»[4]. Именно язык личности употребляют свт. Филарет (Дроздов) и св. прав. Иоанн Кронштадтский, когда говорят о нравственных категориях чистоты, добродетели, любви и уважения между человеческими личностями[5].

Муретов говорит о «личной ответственности человека» за зло и добро[6], а Тареев — о «личном участии» в «наследственной греховности», и называет человеческую личность «религиозно-творческой», призванной к своему оригинальному делу, «лично-религиозному творчеству». «Истинная религия» обязательно имеет «лично-духовную» природу, и «глубина религии» достигается «лишь в личном творчестве»[7], неразрывно связанном с нравственным и свободным подвигом личности[8]. По мнению Бриллиантова, именно наличие личности в человеке делает его способным сделать самого себя объектом своих усилий[9].

---

[1]*Несмелов В. И.* Вопрос о смысле жизни... С. 147.
[2]*Он же.* О цели образования. С. 604–605, 610.
[3]*Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Т. 2. С. 62; *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции... С. 148.
[4]*Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. I. С. 441, 434.
[5]*Филарет (Дроздов), митр.* Творения: Слова и речи. Т. V. С. 396; *Сергиев И. И., прот.* Жизнь в недрах Церкви: из дневника за 1902 г. СПб., 1903. С. 34–35; *Иоанн Кронштадтский, св. прав.* Начало и конец нашего земного мира… С. 49.
[6]*Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского... С. 168–169.
[7]*Тареев М. М.* Основы христианства… Т. III. С. 240, 84; Т. II. С. 20, 162–163, 174, 179–180, 199, 211–212.
[8]*Антоний (Храповицкий), архиеп.* Нравственная идея догмата Церкви. С. 24–26.
[9]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 31.

Целостность личности человека

Согласно Аквилонову, «личность — это весь человек»[1], а по Грибановскому — свобода и нравственность нашей личности, являясь аспектами или «моментами» ее, отнюдь «не нарушают целостности личности», но, «напротив, они соединяются в едином личном бытии», так что «один момент не существует в отдельности от другого». Бриллиантов считает, что целостность человеческого «я» превосходит результат простого суммирования составляющих ее природы. Личностность человека рассматривается как «принцип порядка и единства»[2], основание единства, цельности, непрерывности его бытия и самосознания[3]. Свт. Феофан Затворник называет личность человека «фокусом» и «средоточием» самосознания и «совокупностью», «слиянием и нераздельным единством» всех сил человеческой природы[4]. Тареев, в свою очередь, подчеркивает, что христианство ведет человека к «цельности личности»[5]. Даже при психологических болезнях т. н. «раздвоение» личности, по мнению Бриллиантова, является лишь «мнимой» потерей целостности личностного сознания, ибо личность не тождественна душевной природе и не есть простая сумма тела и духа в человеке[6]. Цельность человеческой личности и цельность ее мировоззрения подразумевает, по мысли Несмелова, и устремленность личности к «нравственной цели»[7], и ее «особое назначение»[8].

1. 2. 6. Непоследовательность и противоречивость в представлениях о человеческой личности

а) «Образование личности»

Одной из распространенных богословских неточностей русских мыслителей XIX — начала XX вв. в представлениях о человеческой личности,

---

[1]*Аквилонов Е. П., прот.* О физико-телеологическом доказательстве... С. 170.
[2]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 52, 48, 47.
[3]*Михаил (Грибановский), еп.* Лекции... С. 147–148; *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 294.
[4]*Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. С. 253–254; *Он же.* Двери покаяния. М., 2007. С. 115; *Он же.* Воплощенное домостроительство. С. 313–314.
[5]*Тареев М. М.* Основы христианства… Т. II. С. 213–215.
[6]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 57, 62, 37.
[7]*Несмелов В. И.* К вопросу о цели образования. С. 88.
[8]*Он же.* О цели образования. С. 595–596, 599–600.

которая унаследована и некоторыми современными мыслителями[1], стало мнение о том, что личность, как богословская категория, возникает в человеке лишь в определенный момент его развития.

Одни увязывали появление личности с пробуждением в человеке сознания как такового, другие — с пробуждением в нас духовной жизни. Так, например, у Болотова мы находим размышления, которые при чрезмерном сближении понятий «личности» и «самосознания» приводят к выводу, что якобы «в первые дни эмбриональной жизни человека не может быть речи ни о его личности», как и ни о «его самосознании»[2]. Если с утверждением, что человеческое самосознание «включается» с определенного времени развития человека как целого, еще можно согласиться, то отказ усвоить богословское понятие личности эмбриону представляется непоследовательным и неверным. Здесь сказывается определенная богословская непоследовательность. Поскольку личность неразрывна с природой, что прекрасно знал и сам Болотов, то ясно, что она не может появляться в какой-то момент развития природы, но присуща этой природе и существует в этой природе изначально.

Однако у свт. Феофана Затворника мы обнаруживаем размышления об «образовании верующей личности» после определенного приготовительного периода. Это «образование» личности «производится», согласно мысли свт. Феофана, «благодатию Святаго Духа в таинстве крещения»[3]. Прот. Аквилонов также прибегает к выражению об «образовании» и «рождении христианской личности» в процессе земной жизни. Несмелов считает возможным говорить о том, что человек буквально «создает в себе то живое ядро, развитием которого действительно образуется из него более чем вещь»[4].

Отметим, что выражения «организация личности»[5] или «формирование личности» могут и должны быть приняты в богословский арсенал с целью отразить постепенное возрастание человека как целостного единства природы и

---

[1]Например, Х. Яннарасом, митр. И. Зизиуласом и С. С. Хоружим.
[2]*Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 296.
[3]*Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к Галатам. С. 252.
[4]*Несмелов В. И.* О цели образования. С. 608.
[5]*Аквилонов Е. П., прот.* О физико-телеологическом доказательстве... С. 334.

личности. Однако все высказывания, могущие подтолкнуть к мысли о появлении личности в человеке не одновременно с появлением его природы, а в какой-либо более поздний момент, должны быть оценены как богословски неправомерные.

в) Смешение понятий личности и души или духа в человеке

Орлов описывает душу человека как «седалище личности», называя личность «принципом» покоя и движения души и предостерегая против опасности «смешения личности с отличительными особенностями духовной природы»[1]. Однако не все авторы XIX в. строго выдерживают это различение. Так, Тареев однажды, например, прямо отождествляет душу и личность: «Душа — это то же, что личность»[2]. Попов в одной из своих работ высказывается, что «душа в человеке образует его личность»[3]. Малиновский говорит, что «муж и жена составляют одно существо, одну личность»[4], буквально смешивая понятия существа (существования) и личности[5]. Также смешение понятий личности и духа имеет место в выражениях, подобных следующему: «соединение души и тела в единой для обеих природ личности духа»[6]. В другой раз Малиновский утверждает, что духовная борьба христианина требует от верующего буквально «отвергнуть свою греховную личность»[7]. Здесь вновь имеет место смешение понятий. По-видимому, под «личностью» Малиновский здесь непоследовательно и имплицитно решает обозначить «образ бытия» личности.

Высказывание Аквилонова, что «наша реальная личность представляет собой духовную сущность»[8], также не выдерживает критики, поскольку он не различает пусть даже и «духовную» «сущность» от «личности». Когда свт. Феофан Затворник утверждает, что душа «по теснейшему сочетанию с телом

---

[1]*Орлов И. А.* Труды св. Максима Исповедника... С. 91, 203.
[2]*Тареев М. М.* Основы христианства… Т. II. С. 46; «Жизнь душевная — это лично-человеческая жизнь», там же. Т. III. С. 84.
[3]*Попов И. В., мч.* Конспект лекций по патрологии. С. 281–282.
[4]*Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Т. 4. С. 369.
[5]Существо у Малиновского здесь, конечно, не природа или сущность, но некий организм, существование. Но ведь и в Троице единство бытия не означает слияния Личностей.
[6]*Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. Т. 3. С. 127; Т. 2. С. 62.
[7]Там же. Т. 3. С. 427.
[8]*Аквилонов Е. П., прот.* О физико-телеологическом доказательстве... С. 142.

приняла его в свою личность»[1], то у внимательного читателя возникает вопрос: если личность «своя» душе, то разве и не телу тоже? Ведь личность, выражаясь богословски, не ближе к душе и не дальше от тела, но является некоторым принципом их единства. Можно сказать, что свт. Феофан переносит аскетический момент дисгармонии души и тела и необходимости преимущества духовных потребностей над телесными в жизни христианина на богословский аспект соотношения личности и природы (души и тела) между собой. В подтверждение этого приведем еще один пример, где, рассуждая о победе над страстями плотскими, свт. Феофан говорит о святых, что они «тело, или животную жизнь, считали как бы лицом сторонним, почему, отходя к сну, говорили: поди отсель... это значит, что тело у них *отделялось* от их личности и сорастворение сознания с ним прекращалось»[2].

Очевидно, здесь богословская неточность состоит еще в том, что сознание фактически отождествляется с понятием «личности», хотя ранее мы видели, что свт. Феофан признает сознание лишь свойством личности. Очевидно, это теоретическое положение не всегда выдерживается святителем в его практико-аскетических сочинениях. Подобный подход мы находим и у Несмелова, когда он акцентирует, что «самосознание-то именно и есть человек, его личность, его совесть, его живая душа»[3]. «Душа», «личность» и «самосознание» хотя и неразрывно связаны, но, однако, не тождественны, как мы видели, например, в рассуждениях еп. Михаила (Грибановского) и Бриллиантова. Отметим, что опасная тенденция отождествления человеческой личности (нашего «я») с душой является довольно распространенной и доныне[4].

с) Опасность экзистенциального «уклона»

С другой стороны, когда Бриллиантов, отличая личность человека от его духовной природы, рассуждает об определенной «субстанциональности»

---

[1]*Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь, и как на нее настроиться? М., 2009. С. 19.
[2]*Он же.* Воплощенное домостроительство. С. 457.
[3]*Несмелов В. И.* О цели образования. С. 604–605.
[4]Р. Бультман, например, говорит о человеческом «я» (man's self) как синониме души. См.: *Bultmann R.* Theology of the New Testament. Baylor University Press, 1951. P. 201.

нашего «я», его «борьбе с природой» и «свободе от нее», пребывании его как «целого» «до частей», составляющих его[1], то возникает другая опасность, противоположная смешению понятий «личности» и «природы» — опасность мыслить и вводить вторую онтологию, т. е. онтологию личности, наряду с онтологией природы. Впрочем, сам Бриллиантов все-таки избегает подобной опасности, говоря о человеческой личности и ее природе как о нераздельных внутреннем и внешнем «я» человека и об имманентном единстве личности в ее составляющих, но не «над ними»[2]. Под «субстанциональностью» личности и ее пребыванием «до частей» у Бриллиантова должно понимать непроизводность личности от природного начала, ее изначальную «положенность» в логосе Бога о целостном человеке.

1. 2. 7. Заключение

Рассмотрев употребление термина «личность» и его производных в русской богословской литературе XIX и начала XX вв., мы можем сделать вывод, что, вопреки своей очевидной и даже неизбежной, по мысли Бриллиантова, «антропоморфности», термин достаточно широко применялся авторами как синоним ипостаси во всех сферах богословия. В триадологии и христологии термин был фактически взаимозаменяем с понятием «ипостась». В богословской антропологии личность человека, наряду с сознанием и самосознанием как ее свойствами, рассматривалась как основная черта со-образности человека его личному Творцу. Одновременно имели место непоследовательность и неточность в применении термина практически во всех сферах богословия. Основные проблемы возникали на основании нечеткого различения понятий природы и личности, личности и ее свойств, в частности, самосознания, приписывания воли и действия в Боге непосредственно личности, помимо природы и представлений о «появлении» личности в человеке в определенный момент его духовно-телесного развития.

[1]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 43, 51–52.
[2]Там же. Л. 47–48, 44.

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

Мы объединили в один раздел описание представлений о личности и ипостаси богословов-философов о. Павла Флоренского, Николая Бердяева и о. Сергия Булгакова по той причине, что для всех этих крупнейших мыслителей, принадлежащих к традиции русской религиозной философии первой половины XX в., характерно, что, используя те или иные понятия святоотеческого богословия, они не стремятся оставаться строго в рамках святоотеческого предания, его понятийной системы и языка, но пытаются (более или менее эксплицитно) расширить и модифицировать понятийную систему христианского учения в соответствии с теми задачами, которые они решают в рамках своих философских исканий. Конечно, это характерно в разной степени для перечисленных авторов, но для нас этот факт стал определяющим принципом для классификации их философско-богословских воззрений на понятие «личность».

Не только Н. А. Бердяев, который и не считал себя мыслящим в рамках православной догматики философом, но и о. П. Флоренский, и о. С. Булгаков, которые мыслили себя православными богословами и философами, не считали необходимым строго следовать представлениям св. отцов, но достаточно произвольно обращались с их учением, толковали его в соответствии с нуждами своей философии и позволяли себе, особенно это характерно для о. Сергия Булгакова, критиковать св. отцов за «непонимание» тех или иных проблем и за «ограниченность» их мысли не только в философии и антропологии, но и в богословии и христологии. Достаточно вспомнить убеждения о. С. Булгакова о том, что Аполлинарий Лаодокийский был несправедливо осужден и не понят св. отцами и что преп. Максим Исповедник и VI Вселенский Собор не справились с раскрытием учения о двух волях во Христе (см. *Агнец Божий*). Н. А. Бердяев и вовсе никогда не считал себя

догматически мыслящим богословом и философом, выдвигая в качестве своего авторитета такого мистика, как Я. Беме.

Тем не менее, несмотря на эту неортодоксальность указанных мыслителей, их понимание круга вопросов, связанных с понятиями «ипостась», «личность», «индивид», «природа», «сущность», усвоенными ими из языка православного богословия, представляет интерес, поскольку они оказали влияние (часто по принципу отталкивания, но порой и обратное) на многих авторов, мысль которых исследуется в настоящей диссертации. Хорошо известна полемика В. Н. Лосского с о. С. Булгаковым, а персонализм Н. А. Бердяева, несомненно, стал важнейшим фактором формирования персоналистического направления в богословии XX в. Многие родовые черты последнего можно найти уже у Н. А. Бердяева, хотя греческие персоналисты обычно ссылаются в большей степени на М. Хайдеггера и экзистенциалистов, а не на Н. А. Бердяева.

Вместе с тем мы не ставим своей задачей детальное изучение понимания этими философами соответствующих понятий, что можно сделать лишь, вдаваясь в детали всей совокупности их основных идей (для каждого автора это потребовало бы отдельной диссертации). Нижеследующее — лишь краткий обзор подхода данных мыслителей к теме соотношения «ипостась — природа (сущность)», в котором мы обращаем внимание только на те аспекты, которые наиболее существенны для нашего исследования в его целом. При этом, говоря о трех перечисленных русских философах, мы будем иметь в виду их наиболее зрелые работы, не вдаваясь в детали становления их мысли.

1. 3. 1. О понятиях ипостаси, индивида и сущности у о. П. Флоренского

Прежде всего необходимо сказать, что при всех индивидуальных особенностях трех изучаемых мыслителей, для всех них характерно определенного рода бытийное противопоставление ипостаси, которая называется личным началом, индивиду, который соотносится с началом природным или сущностным. И хотя эти два измерения — личное и сущностное (оно же индивидуальное) — могут у данных авторов порой

рассматриваться как дополняющие друг друга в некоем диалектическом единстве, гораздо чаще они противопоставляются. В разговоре об ипостаси и сущности все три автора работают в рамках неестественного и надуманного «натяжения» между этими понятиями, предельно напрягая это «натяжение» в антропологии, чего, как мы увидим в 3-ей главе, посвященной терминологическому анализу святоотеческой мысли, церковное богословие не делало и, уж во всяком случае, не делало это таким именно образом.

Так, о. Павел Флоренский, рассуждая о поврежденности человеческого бытия грехом, говорит о «разрушении связи», «несоответствии друг другу» и даже «неприводимости к единству» природного и ипостасного начал в человеке[1]. Не случайна в этой связи и критика Н. О. Лосского мыслей о. П. Флоренского о самой возможности «отсечения» некоторой «самости» «от субстанциальной, первоначально тварной основы личности»[2]. Святоотеческая мысль отнюдь не придавала такой онтологической «мощи» греху, чтобы он стал способен «разделить» мыслимо различаемые, но бытийно единые аспекты единого феномена существования. Для нее грех видится лишь повреждающим образ неделимого ипостасно-природного существования.

Как ни парадоксально, наличие чрезмерной противопоставленности понятий «личность» и «сущность» уживается у о. П. Флоренского с возможностью приписывать чисто природно-антропологическое качество «женственности» ипостаси Божества[3], а нестрогость обращения с терминами позволяет ему апеллировать к не собственно богословскому значению ипостаси как индивидуума, встречающемуся в святоотеческих текстах, для обоснования возможности говорить о Софии как некоем «единичном», дополнительном к трем ипостасям начале в Боге[4].

В лекции *Дедукция семи таинств* 1919 г. в МДА о. П. Флоренский утверждает: «В человеке есть οὐσία и есть ὑπόστασις. Усия — стихийная,

---

[1]*Флоренский П., свящ.* Философия культа. Опыт православной антроподицеи. М., 2004. С. 140.
[2]*Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 246.
[3]*Флоренский П., свящ.* Философия культа. С. 155.
[4]Там же. С. 138.

родовая подоснова человека — утверждается в нем как его индивидуальное начало… Усия — начало в себя, в себя собирающаяся, из мира, из рода идущая, но в единую точку направляющаяся… Она центростремительна. Она есть тезис индивида, устанавливающая его в обществе как самостоятельный центр. Напротив, ипостась — разумная, личная идея человека, его духовный облик, его лик — утверждается в человеке как начало общее, над-индивидуальное. Это — начало от себя, из себя исходящее, из индивида идущее, отправляющееся от единичного, но в мир распространяющееся и мир собою освещающее. Ипостась, будучи личною, утверждает в личности род и мир, т. е. она есть начало самоотречения индивида, прорыв его уединенности, выход из его обособленности»[1]. Прямо скажем, что такого или сходного понимания ипостаси как «личной идеи человека» в святоотеческой мысли мы не встречаем, как нет в этой мысли и понимания природы-сущности как начала «стихийного». Природа, по св. отцам, сотворена Богом, и она как таковая «хороша весьма», нет в ней (по крайней мере, в безгрешном тропосе ее существования) ничего стихийного, коль скоро она разумная и умная. А о. П. Флоренский может приписывать природе не только «безликость», неразумность и «слепоту», но и «притязание на место лица», которого она, тем не менее, «не знает» и «не способна понять»[2].

Не встретим мы в Предании Церкви и противопоставления ипостаси и индивида, которое находим у о. Павла. Так, он пишет об ипостаси: «Она центробежна. Она есть антитезис индивида, утверждающий мир и общество как действительные условия бытия индивида. Усия есть, как сказано, тезис индивида или, иначе говоря, антитезис мира, антитезис общества. Ипостась же есть антитезис индивида или, иначе говоря, тезис мира, тезис общества»[3]. Однако индивидуальным началом природу назвать никак нельзя, поскольку, по учению отцов, это именно общее, одинаковое у всех людей,

---

[1]*Флоренский П., свящ.* Дедукция семи таинств (из богословского наследия) // Богословские труды. 1977. Т. 17. С. 143–147, здесь: с. 143.
[2]*Он же.* Философия культа. С. 133.
[3]Дедукция семи таинств. С. 143.

индивидуализируемое в конкретных ипостасях. Одновременно понятие ипостаси, хотя и предполагает множественность, отнюдь не является в святоотеческом богословии «антитезисом» индивидуального начала, указуя на уникальность и неповторимость личного бытия.

Надо отдать должное о. Павлу, что, несмотря на отход от привычной святоотеческой концептуальной схемы в разговоре об ипостаси и сущности, он все же понимает, что между этими двумя началами должно быть установлено «равновесие», что оба они по-своему важны. Так, он пишет: «Духовное равновесие человека — а блюсти его и призван культ — духовное равновесие сохраняется при крепости как тезиса — усии, так и антитезиса — ипостаси — и их объединенности. Ни тезис, ни антитезис не должны подавлять один другого во взаимный ущерб. Но они не должны быть и отделены друг от друга, теряя связность и взаимную обусловленность. Наряду с усией и с ипостасью должно быть нечто, такая усия, которая есть и ипостасна, или, если угодно, такая ипостась, которая вместе с тем и усийна. Иными словами, равновесие человеческой личности, наряду с противопоставленными крепкими тезисом ее и антитезисом, требует равно их крепкого синтеза»[1].

Настораживает, впрочем, использование языка гегелевской диалектики для описания того, каким именно образом может быть установлено упомянутое «равновесие». Но еще больше настораживает то, как о. Павел, собственно, понимает «усию», о чем мы узнаем в той же статье далее: «Человек утверждается своею родовою под-основою — как индивид — через свое тело: тело его и есть символ, точка приложения, явление его усии. Телом он, по закону непроницаемости, исключает из сферы своего бытия всякое другое тело, противопоставляясь другим индивидам — противопоставляя обществу»[2]. Надо сказать, что, по учению св. отцов, усия-природа далеко не исчерпывается телесностью, в нее не в меньшей, а скорее в большей степени входят и разумность, и речевая способность, и т. д. Между тем о. Павел последнюю

[1]*Флоренский П., свящ.* Дедукция семи таинств. С. 143.
[2]Там же.

относит к ипостаси, говоря о речи как «антитезе» телесности (как будто не существует языка тела): «Речь есть тот процесс, которым заявляет себя ипостась. Речью или посредством речи делается общество. Рече-образование сопряжено с тело-образованием, логогенезис с органогенезисом. Тело дает бытийственность, речь — осмысленность; телом утверждается индивид, речью же утверждается общество. Таковы тезис и антитезис»[1].

Еще более удивительными являются соображения о. Павла относительно «синтеза» в рамках его концептуальной схемы: «Как синтетический, такой процесс должен опираться равно как на сторону в человеке стихийно-родовую, так и на разумно-личную; на сторону, уединяющую индивид, и на сторону, содержащую в себе выход в общество, к другому индивиду, но в то же время в индивиде пребывающую и индивид укрепляющую. Эта синтетическая сторона в бытии человека, сторона усийно-ипостасная есть пол, а процесс, синтетический процесс, из него вытекающий, есть брак, супружество, т. е. сопряжение двух воедино и выхождение каждого из себя к другому — семья. Телу-тезису и речи-антитезису соответствует синтез — брак»[2]. Эти построения о. Павла весьма оригинальны, но вряд ли они могут считаться адекватной передачей святоотеческой мысли. Скорее, можно сказать, что о. Павел использует некоторые понятия из арсенала святоотеческого богословия для целей изложения и построения своей философии, вдаваться в которую мы здесь не можем.

Отметим лишь, что его философия таинств, построенная на основе изложенной выше схемы, весьма далека от святоотеческого понимания таинств. Это видно хотя бы из следующего отрывка, являющегося отправным в этой философии: «Следовательно, если культ должен блюсти равновесие личности, — а достигается это равновесие, как выяснено было ранее, принципиальным возведением на ступень безусловности основных жизнедеятельностей человека в таинствах, — то могут быть и должны быть три рода таинства: таинства

[1]*Флоренский П., свящ.* Дедукция семи таинств. С. 144.
[2]Там же.

тетические, делающие безусловным индивида через освящение процесса — тела, таинства антитетические, делающие безусловным общество, в той же личности, через освящение процесса — речи, и таинства синтетические, делающие безусловной семью, через освящение процесса — пола»[1]. Уже первый посыл этого пассажа, в котором говорится, что культ призван блюсти равновесие личности (т. е. равновесие между ипостасью и природой) неверен с точки зрения святоотеческой традиции, если под ипостасью и природой понимать то, что понимали св. отцы. Церковные таинства призваны не блюсти равновесие между этими составляющими, а приобщать человека во Христе к Богу, к новой жизни во Христе, обожению. Более того, само учение о семи таинствах, которое пытается обосновать о. Павел, весьма позднего, притом латинского происхождения. У некоторых весьма почитаемых восточных отцов (например, у Ареопагита) таинства брака вообще нет, а есть таинство монашеского пострига и таинство погребения. Да и вся, построенная на гегелевской диалектике, система о. Павла, как бы она ни была любопытна, выглядит весьма произвольно.

1. 3. 2. Понятия ипостаси и сущности у о. С. Булгакова

Прот. Сергий Булаков оказывается неточен уже в своих исходных терминологических установках. Так, рассуждая о тайне тринитарного догмата, он говорит, что «отличительное свойство Божеского духа» (очевидно, понимая здесь под «духом» единую духовную природу Троицы) «состоит в том, что Он есть не только личный, но и триипостасный дух, *триипостасная личность*, однако имеющая единую природу и, соответственно, единую (не общую, но именно единую) жизнь, подобно тому, как едина природа и жизнь всякого единоипостасного духа»[2]. В другом месте о. Сергий называет «триипостасное Божество» «единой личностью»[3] и говорит, что «Божественный Дух имеет триипостасную Личность»[4].

---

[1]*Флоренский П., свящ.* Дедукция семи таинств. С. 144.
[2]*Булгаков С., прот.* Агнец Божий. Париж, 1933. С. 113.
[3]Там же. С. 118.
[4]Там же. С. 124.

Однако, само словосочетание «триипостасная личность», применяемое прот. С. Булгаковым неоднократно и в других его сочинениях[1], вызывает сомнение в своей правомочности, поскольку в тринитарном богословии стало фактически общепринятым употреблять синонимично термины «ипостась», «личность», «персона» и «лицо». Более того, о. Сергий считает возможным свободно манипулировать числом личностей в Боге, формулируя, что «Бог, во Святой Троице прославляемый, есть един, единое Божественное Я, Абсолютный Субъект, — Святая Троица, к которой поэтому и относимся и обращаемся как к личности. Но эта Личность есть и три Личности»[2]. Последнее утверждение позволяет Булгакову говорить о «едином триипостасном “Я” Св. Троицы»[3], о триипостасном лице Св. Троицы и даже о «триипостасной ипостаси»[4].

Одновременно, различая и сопоставляя понятия «сущность» и «ипостась» в Боге, прот. С. Булгаков считает несимметричным их бытийное тождество в Боге. Так, он пишет, что «Бог есть Усия: Deus est Divinitas, ὁ Θεὸς θεότης ἐστίν, хотя и не наоборот: Усия не есть (личный) Бог, Божество не есть Божественная Личность»[5]. Тогда как святоотеческое богословие, различая, но не разделяя в Троице три Ипостаси и единую Сущность, неправомерным посчитало бы выражение, что Сущность Бога не есть личный Бог, что о ней можно сказать, что она «одновременно и лична, и не лична»[6].

Более того, по мнению В. Н. Лосского, подробно исследовавшего софиологию прот. С. Булгакова, последний фактически стоит на грани «явного отрицания христианского учения о Святой Троице», поскольку «Божественную сущность — οὐσία» противопоставляет ипостасям, как «некое особое личное начало, обладающее сознанием»[7].

---

[1]*Булгаков С., прот*. Утешитель. М., 2003. С. 61.
[2]Там же. С. 71–72.
[3]Там же. С. 233.
[4]Там же. С. 414.
[5]*Булгаков С., прот*. Агнец Божий. С. 125.
[6]Там же. С. 126.
[7]*Лосский В. Н.* Спор о Софии // *Он же.* Богословие и Боговидение. С. 390–484, здесь: с. 415.

По меньшей мере странным является и применение мыслителем словосочетания «ипостасное единство», употребляемого в святоотеческом богословии для описания христологического догмата, в тринитарной области в следующей форме: «Дух Божий есть триединство трех ипостасей в их раздельноличности. Дух Святой есть Их *ипостасное единение* в Третьем Лице»[1]. Оспаривая латинское тринитарное богословие, прот. Сергий Булгаков почему-то с легкостью сам повторяет характерную для латинской триадологии формулу о «связи любви» между Отцом и Сыном, которая признается им «внутритроичной» и отождествляется с «ипостасью Духа Святого»[2]. Возвращаясь к идее ипостасного единства в Троице, Булгаков пишет, что «ипостасная Любовь, сама любит Отца и Сына, Коих Она есть ипостасное единство, ипостась Любви»[3]. Но мыслитель развивает идею ипостасного единства посредством Духа и на тварный мир, утверждая, что Дух Святой «есть ипостасная связь между небом и землею, поскольку Он, сходя в мир, пребывает и на небеси»[4]. Однако, не выходя за рамки святоотеческого мышления, мы можем называть «ипостасной связью» между Богом и миром лишь Сына Божия, ставшего Посредником между Творцом и человеком, благодаря тайне ипостасного единства тварной и нетварной природ в Нем. Дух же Святой доводит домостроительство Сына до возможной полноты, отнюдь не становясь на место Его и не образуя еще одной «ипостасной связи», но способствуя развитию уже установленной воплощенным Логосом связи Бога и мира.

Не удается о. С. Булгакову распознать и терминологического достижения у отцов-каппадокийцев, которые, согласно его мнению, «разъясняют» понятие «ипостась» «не в смысле персоналистическом, но вещном», не выходя за пределы философии Аристотеля[5]. Так же оценивает Булгаков и содержание богословского понятия ипостаси у преп. Иоанна Дамаскина, считая, что последний, «подобно св. Василию Великому, является решительным

[1]*Булгаков С., прот*. Утешитель. С. 201.
[2]Там же. С. 218.
[3]Там же. С. 227.
[4]Там же. С. 440.
[5]Там же. С. 41–42.

сторонником аристотелевского учения о ипостаси как об индивидуальном окачествовании особым признаком, которое само по себе отнюдь не является личным». В результате прот. Сергий делает вывод о том, что «вопрос об ипостаси как личности в поле зрения» св. Иоанна «просто отсутствует»[1].

Из написанных уже в эмиграции сочинений наиболее важен здесь для нас один из «экскурсов» в *Главах о троичности* (1925 г.), называющийся «*Учение о ипостаси и сущности в восточном и западном богословии»*. Если о. Павел Флоренский противопоставляет «ипостась» как личное начало «индивиду», как имеющему отношение к аспекту природному или сущностному, не задаваясь, насколько нам известно, вопросом о том, почему в православной традиции такого противопоставления нет, то о. С. Булгаков, будучи более внимательным читателем св. отцов, находит у «восточных отцов» (каковыми он называет православных отцов греческих) тождество понятий «ипостась» и «индивид», но именно такое отождествление он и считает одним из существенных недостатков восточно-христианской православной традиции. Вот как он об этом пишет: «Итак, можно сказать, что понятие ипостаси в античной и патристической мысли есть преимущественно ф и з и ч е с к о е: оно распространяется и на предметы неодушевленные (факел, дерево, дом, куча камней, вообще индивидуум — ἄτομον), оно возникает в отношении не к самосознающему и в э т о м смысле ипостасному личному духу, но в отношении к объектам, в которых специфицируется общее начало, природа, никогда не проявляющаяся вне такой спецификации. Если природу обозначить А, то ее реальное, ипостасное существование выразится в суммах (точнее, сгустках): (А+а), (А+b), (А+с) и т. д.»[2].

В нашу задачу не входит оспаривать или уточнять последнее утверждение о. Сергия, сделанное на основе анализа сочинений св. Василия Великого, Леонтия Византийского, преп. Иоанна Дамаскина (на наш взгляд, оно не точно и поверхностно; каково православное учение об ипостаси, мы

[1]*Булгаков С., прот*. Утешитель. С. 60.
[2]*Он же.* Труды о троичности. М., 2001. С. 140.

пытаемся раскрыть всесторонне во всей нашей диссертации). Подчеркнем здесь лишь то, что о. Сергий категорически не приемлет понимание ипостаси разумной и умной природы, прежде всего человека, но также и ангела, и, конечно, ипостасей Бога, как он его называет «физическое», поскольку, с его точки зрения, такое понимание не передает специфику личностного существования. Он пишет: «“Физический”, предметный характер ипостаси делает это понятие совершенно неприменимым для того, чтобы вообще уловить понятие личности как таковой. Самое большее оно имеет дело лишь со свойством личности, ее признаком и проявлением, которое раскрывает или сопровождает личность, но не есть она сама. Понятие ипостаси, как оно дано в патристическом аристотелизме, безлично, хотя его главная задача состоит именно в том, чтобы уловить ипостась, как лицо. Можно сказать еще, что в нем совершенно отожествляется личность и индивидуальность, между тем как последняя сама по себе вовсе еще не содержит личности. Индивидуально может быть что угодно: алмаз, дом, река, страна, собака, лошадь и т. д., и однако при этом вовсе не иметь личности. Определять личность лишь на основании личного свойства есть то, что называется в логике ignorantia elenchi»[1].

Не менее сурово о. Сергий критикует и латинское учение об ипостаси-лице (речь идет об Ипостасях во Св. Троице), разработанное в латинском богословии. Это учение о лице, понимаемом как «субсистентное отношение», которое во всей полноте разработано у Фомы Аквината и принято в догматике Католической Церкви, в частности, для оправдания учения о Filioque[2]. Мы не будем вдаваться в критику о. Сергием этого латинского учения, важнее для нас то, что же он противопоставляет как святоотеческому учению об ипостаси (как он его понимает), так и учению о ней латинской схоластики? Для о. Сергия понятие «ипостаси разумной природы» (а в центре его внимания Бог и человек)

[1]*Булгаков С., прот.* Труды о Троичности. С. 144.
[2]Там же. С. 148–159.

тождественно понятию «Я», которое он толкует как самосознающий себя дух[1]. В этой перспективе учение о Троице это учение о трех «совершенно равнозначных и подобных *Я*». «Отец, Сын и Дух… подлинные ипостасные лики единого ипостасного Абсолютного Субъекта, из которых каждое говорит о себе *Я*, а о другом — *Ты*, и *Мы*»[2]. Человеческая или ангельская ипостась мыслится о. Сергием аналогичным образом[3].

При этом так понимаемую ипостась, говоря о Лицах Троицы, о. Сергий мыслит как логически и онтологически предшествующую своей ипостасной особенности, т. е. индивидуальности, включая особый образ существования. Так, он пишет: «Это *Я*, как таковое, даже не зависит от ипостасного образа бытия, самая ὕπαρξις… логически и онтологически предшествует способу существования. И сами по себе признаки не обуславливают ипостасей, но лишь выражают их конкретное взаимоотношение в единстве триипостасного бытия»[4]. Итак, согласно о. Сергию, каждая ипостась (будь то в Боге или в разумных тварях) есть прежде всего самосознающий и самополагающий себя «дух», что для него равнозначно «Я». В частности, он пишет: «Всякое духовное существо сознает себя как *я*… Это *я* таинственным и неизреченным образом соединяясь со своей основой, является… раскрытием этой *природы* или того, что само не будучи ипостасью, в *я* ипостасируется, становится в душу живу… В этом отношении *я* и *природы* и осуществляется жизнь духа»[5]. Из этого пассажа явно следует, что, хотя в своих соображениях о «*Я*» о. Сергий, видимо, находится под влиянием философской линии, восходящей к Декарту с его самосознающим себя и свое существование мыслящим «*Я*», практически он отождествляет это «*Я*» с «духом», который, впрочем, что подчеркивает Булгаков, неотделим от природы. Но разве сам «дух» не является частью природы, ее высшей частью или силой? Здесь возникает определенная

[1]См. также начало его статьи *Ипостась и ипостасность* (*Булгаков С., прот.* Труды о Троичности. С. 19–52, здесь: с. 19).
[2]Там же. С. 146.
[3]См.: *Булгаков С., прот*. Ипостась и ипостасность // *Он же.* Труды о троичности. С. 19–52.
[4]*Булгаков С., прот.* Труды о Троичности. С. 146.
[5]Там же. С. 20.

двусмысленность, связанная то ли с недостаточным различением ипостаси и природы у Булгакова, о чем писал уже В. Н. Лосский (см. ниже), то ли с неоправданным разделением «самосознания» (которое может рассматриваться как функция природы) и самой природы[1].

Между тем отождествление понятия «ипостась» с «духом» или «умом» уже имело место в истории христианского богословия. Как отмечает Г. И. Беневич[2], это отождествление было одной из причин появления ереси Аполлинария, которую о. Сергий как раз и оправдывает в *Агнце Божием*[3]. Так, св. Епифаний Кипрский, рассказывая о своей беседе с учеником и ставленником Аполлинария Виталием в Антиохии, сообщает, что Виталий, как выяснилось в их беседе, считает, что ум тождественен ипостаси, т. е. что если бы у Христа был человеческий ум, то это означало бы, что, помимо ипостаси Логоса, во Христе была бы еще другая, человеческая ипостась. Именно этого, т. е. наличия двух Сынов в одном Христе — Сына Божия (Логоса) и Сына Человеческого (Иисуса), скорее всего, и хотели избежать Аполлинарий и Виталий, и, чтобы достичь этого, они и ставили на место человеческого ума во Христе Божественный Логос, что сразу решало все проблемы — и проблему упразднения возможности «борьбы воль», и проблему наличия двух субъектов или двух лиц (или ипостасей). Однако, как замечает св. Епифаний: «Ни я, ни кто-либо из сынов Церкви не почитает наш ум ипостасью, но считаем некоторою силою, от Бога нам данною и в нас существующею»[4]. Таким образом, в основе ереси Аполлинария лежало вполне традиционное для платонизма, но не принятое христианской мыслью отождествление «личности» с разумной душой или духом[5].

---

[1]Впрочем, следует отметить, что учение о самосознании как таковое в святоотеческой мысли (ни применительно к антропологии, ни применительно к христологии) эксплицитно не разработано. Так что поднятый Булгаковым вопрос о самосознании в человеке и в Боге и его отношении к ипостаси и природе заслуживает внимания и дальнейшей разработки.

[2]См.: Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2-х т. / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова. Сост. Г. И. Беневич. М., СПб., 2009. Т. 1. С. 357.

[3]*Булгаков С., прот.* Агнец Божий. С. 9–30.

[4]*Епифаний Кипрский, свт.* Панарион 77. 35, цит. по изд.: Творения св. Епифания Кипрского. В 6-ти частях. М., 1862–1884. Ч. 5. С. 228.

[5]См.: *Plato.* Alcibiades i, 130 a — 131 a // TLG, где говорится, что «человек — это его душа», или что «человек – – это душа, пользующаяся телом».

Итак, если принять отождествление ипостаси и духа и приложить это отождествление к христологии, то возникнет следующая проблема: либо у человеческой природы Христа не было ума=духа, но тогда Его человеческая природа не была полной, и мы приходим к аполлинарианству (к чему и приходит сам о. Сергий, оправдывая Аполлинария и принимая вместе с ним, что «духом» в человеческой природе Христа был Сам Логос), либо, если мы признаем человеческий дух во Христе, как и отождествление духа с ипостасью, мы приходим к несторианству, т. е. наличию двух ипостасей в едином Сыне Божием Воплощенном.

Уже св. Епифаний Кипрский подчеркивал опасность отождествления «духа» или «ума» с понятием «ипостась», говоря о том, что «дух» есть лишь одна из сторон или сил человеческой природы. Тем более, нам кажется, рискованно отождествление ипостаси с самосознанием, с «Я» применительно к Ипостасям Троицы. В любом случае, как мы могли убедиться, в приложении к христологии такое отождествление порождает не разрешимые без впадения в ересь проблемы.

О других проблемах, связанных с отождествлением ипостаси и духа у о. С. Булгакова, уже писал В. Н. Лосский. Критикуя его богословскую систему, он отмечал, что «смешение личности и природы — основное догматическое заблуждение о. С. Булгакова»[1]. Не различая с должной богословской четкостью эти понятия, он «предлагает мыслить целостное единство лица и природы, выражая это единство в понятии “духа”»[2].

Одновременно Булгаков связывает природное начало с поглощением свободы и природной необходимостью и даже утверждает, что «если бы человек способен был освободиться от природного естества силою духовной жизни, он был бы просто Бог, и его жизнь сливалась бы с божественной жизнью»[3]. Отметим, что утверждение о. Сергия о том, что ипостась (как он ее

---

[1]*Лосский В. Н.* Спор о Софии // *Он же.* Богословие и Боговидение. С. 390–484, здесь: с. 426, 463.
[2]*Беневич Г. И.* Прп. Максим Исповедник в России // Преп. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения / Пер. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина. Афон, СПб., 2014. С. 679–706, здесь: с. 695–696.
[3]*Булгаков С., прот.* Агнец Божий. С. 117.

понимает) логически и онтологически предшествует своему индивидуальному существованию, имеет параллель в современном персонализме митр. Иоанна (Зизиуласа), который тоже утверждает онтологическое первенство ипостаси над ее природой в конкретике ее ипостасирования ипостасью. Такая постановка вопроса — о первенстве ипостаси (в каком бы виде это ни утверждалось), надо признать, чужда святоотеческому учению.

Сходным со взглядами ряда современных богословов-«персоналистов» является и то, что прот. Булгаков настаивает в своей антропологии на противопоставлении личного и природного начал, которые различались, но отнюдь не противополагались в мировоззрении св. отцов. Так, например, мы находим у мыслителя следующее высказывание: «В отношении между личным и родовым началом в человеке существует род антиномии, поскольку личность, отрываясь от рода, стремится самоутвердиться в своей самости, а родовое начало усыпляет личность»[1]. Однако ни личное начало человеческого бытия не может нести само по себе как таковое тенденции «отрыва» от природы в некоторой своей «самости», ни родовое, природное начало не обладает, по мысли Писания и Предания Церкви, «усыпительной» силой для личного самосознания.

В другом тексте о. С. Булгаков постулирует, что «для тварного бытия», «ипостась есть самозамкнутое» начало, «отталкивающееся от другого бытия», что якобы и создает проблемы для «взаимопрозрачности любви»[2]. Однако, понятие «тварной ипостаси» отнюдь не несет в себе, по мысли церковных богословов, «замыкающей» или «отталкивающей» силы. Наоборот, человеческая ипостась, по свойству сообразности с Божественными ипостасями, обладает открытостью к бытию других ипостасей, как Божественных, так и человеческих. Впрочем, нельзя считать тварную ипостась вне причастия Божественным энергиям, т. е. обожения, устойчивой в

[1]*Булгаков С., прот.* Агнец Божий. С. 392.
[2]Там же. С. 419.

отношении греха, а значит, и способности к самоизоляции и противопоставления себя другим людям и Богу.

1. 3. 3. Понятия личности и индивида у Н. А. Бердяева

Как отмечает прот. В. Зеньковский, «в области догматической» философии Н. А. Бердяев «без колебаний отклонялся» от традиционного церковного мышления[1]. Так, хотя философ и признает Бога личностью, имеющей отношение с человеческими личностями, но его мысли не удается совместить это утверждение с богословским постулатом апофатичности абсолютного бытия.

Интуиция Н. А. Бердяева улавливает сообразность личности в человеке личности в Боге[2], указывает на таинственность личности Христа-Богочеловека[3] и на загадку «личности человеческой». Как апологет свободы и творчества, он ревностно отстаивает значимость и уникальности личности, подчеркивая ее «единственность и неповторимость[4], восставая против пантеистического «растворения личности… в безликой божественности»[5]. Интересно, что тезис об уникальности личности Бердяев использует для описания динамической стабильности субъекта, его «неизменности в изменении»[6].

Н. А. Бердяев постоянно подчеркивает динамическую природу личности. При этом, с одной стороны, он говорит об изначальной данности субъекта[7], а с другой — он различает понятия «я» и «личности», признавая «я» изначальной данностью, а «личность» называя «качественным достижением»[8], мыслит ее как потенциальную реальность в человеке[9], максимально дистанцируя, отделяя ее от душевно-телесного, природного аспекта бытия. Говорит он и об

---

[1]*Зеньковский В., прот.* История русской философии. В 2-х т. Ленинград, 1991. Т. II. Ч. 2. С. 63–64.
[2]*Бердяев Н. А.* Самопознание. М., 2010. С. 283.
[3]Там же. С. 212.
[4]*Он же.* О рабстве и свободе человека. Опыт эсхатологической метафизики // Царство Духа и Царство Кесаря / Сост. П. В. Алексеев М., 1995. С. 12.
[5]*Он же.* Самопознание. С. 212.
[6]Там же. С. 21, 113, 268, 332, 381; О рабстве и свободе человека. С. 11.
[7]«Должен изначально быть тот субъект, который призван себя созидать», О рабстве и свободе человека. С. 13.
[8]Самопознание. С. 54.
[9]Там же. С. 334.

«образовании личности» как результате некоторого процесса «синтеза душевной жизни»[1].

Для Бердяева важна цельность, универсальность личного начала. «Личность есть универсум в индивидуально неповторимой форме»[2]. Он проговаривает интуицию, что «форма тела относится к личности и наследует вечность»[3], хотя и не поясняет, каким собственно образом индивидуальные свойства-акциденции вдруг от природного начала переносятся на личное, столь противопоставляемое, как мы увидим еще, им же самим природному началу. Более того, философ отрицает возможность познания личности как объекта[4]. Признавая тайну микрокосмичности личности в человеке, он считает, что «актуализировано и оформлено в личности лишь индивидуально-особенное»[5]. Происходит противоестественный отрыв индивидуального от общего, личного от природного. Бердяев пишет, что «черты родового сходства» представляются ему «противоречащими достоинству человеческой личности»[6].

Учение о человеческой личности в ее отношении к индивиду суммарно излагается Н. А. Бердяевым в книге *О назначении человека* (1931 г.). Если о. П. Флоренский говорит о необходимости «равновесия» между личным (ипостасным) и индивидуальным (природным) составляющими, а о. С. Булгаков выражает неудовлетворение отождествлением личности (ипостаси) и индивида у св. отцов (считая такое отождествление умалением личностного начала), то Н. А. Бердяев, вовсе пренебрегая святоотеческой традицией, резко противопоставляет понятия «личность» и «индивид», и именно в этом состоит главная особенность его персонализма, которую разделяют с ним многие современные персоналисты.

Бердяев декларирует, что «индивидуум есть категория натуралистически-биологическая», в то время как «личность есть категория религиозно-

[1]Самопознание. С. 91.
[2]О рабстве и свободе человека. С. 12–13.
[3]Самопознание. С. 203.
[4]О рабстве и свободе человека. С. 13.
[5]Самопознание. С. 21.
[6]Там же. С. 22.

духовная»[1]. Такого противопоставления личности-ипостаси и индивида, как не раз отмечалось и как признает о. С. Булгаков (см. выше), нет у св. отцов. Так что с самого начала Н. А. Бердяев по самому определению ключевых терминов отходит от святоотеческой традиции (впрочем, как и о. Сергий, который делает это даже еще более эксплицитно, поскольку знает ее изнутри).

Но проследим далее за мыслью Н. А. Бердяева. Понятие «индивида» он конституирует в отношении «вида». Можно сказать, что это «экземпляр вида»: «Индивидуум есть часть вида, он вышел из вида, хотя он может изолировать себя от вида, противопоставить себя ему и вести борьбу с ним. Индивидуум порожден биологическим родовым процессом. Индивидуум рождается и умирает»[2]. Таким образом, это понятие конституируется как чисто имманентное, с этой точки зрения, индивид вида «человек» у Бердяева ничем не отличается от индивида вида «собака». С точки зрения святоотеческой традиции, однако, каждый человек несет на себе печать образа Божия, независимо от того, при каких обстоятельствах он рождается и какую жизнь ведет. Иными словами, индивид разумной человеческой природы уже не является чисто «биологической» особью, как это хочет в своей «схеме» представить Н. А. Бердяев, который пытается жестко разделить между собой планы биологический и духовный, противопоставить «личность» «индивидууму». Если индивид — результат биологического процесса и соответствует происхождению человека от родителей, то «личность не рождается, она творится Богом»[3]. «Человек есть личность не по природе, а по духу. По природе он лишь индивидуум»[4].

Критикуя Н. А. Бердяева, Е. Ю. Скобцова (будущая монахиня Мария) замечает, что именно в рождении (первообразом которого является рождение Сына Божия от Отца) «прибывает, является, нарастает лицо»[5]. Процесс,

---

[1]*Бердяев Н. А.* О назначении человека. М., 1993. С. 62.
[2]Там же.
[3]Там же.
[4]*Он же.* О рабстве и свободе человека. С.12.
[5]*Он же.* Рождение и творение. URL: http://www.pravoslavie.by/page_book/rozhdenie-i-tvorenie (дата обращения 09. 07. 2014).

который, по Бердяеву, является исключительно природным, согласно Е. Скобцовой, ведет к появлению нового лица. По верному замечанию С. Жабы, для Н. А. Бердяева человек рождается как индивид, особь, и только должен стать личностью, а для Е. Ю. Скобцовой всякий человек уже есть образ Божий (который может быть «затемнен», что не отменяет самого факта): «Само исконное сотворение человека по образу и подобию Божию освящает и рождение человека. Оно — священно»[1].

Н. А. Бердяев соотносит понятие личности с Божиим замыслом о человеке: «Личность есть Божья идея и Божий замысел, возникшие в вечности. Личность для природного индивидуума есть задание»[2]. Здесь нужно отметить, что само представление о наличии замысла Бога о человеке не чуждо православной традиции, его можно усмотреть и в учении о личных логосах (такое учение можно эксплицировать из сочинений преп. Максима Исповедника), как и из учения о личном или индивидуальном промысле Бога о каждом человеке (учение о нем встречается у Немесия Эмесского и у того же преп. Максима). Вместе с тем нужно четко различать понятия «тварной ипостаси» и «нетварного логоса», или замысла Божия о ней. Ведь если замысел — Божий, то, как все Божие, он, по необходимости, нетварен. Ипостась же сама по себе тварна и становится нетварной лишь по благодати, когда замысел о ней осуществляется. Фактически Н. А. Бердяев называет личностью именно такую ипостась, замысел Божий о которой уже исполнился, а путь от индивида к личности, согласно Бердяеву, в святоотеческой традиции фактически соответствует пути обожения, приобщения тварной ипостаси нетварным энергиям Божиим и осуществления Божия промысла о ней. Но Н. А. Бердяев не мыслит в таких категориях, поэтому его мысль внутренне противоречива. В самом деле, с одной стороны, он говорит, что личность творится Богом (значит, она тварна), а с другой — что личность — это замысел Божий (но замысел

[1]*Жаба С.* За други своя // Вестник Р. Х. Д. 1980. № 131. С. 325–341, здесь: с. 330. Подробнее о критике м. Марией Н. А. Бердяева см. в книге: *Беневич Г. И.* Мать Мария. Духовная биография и творчество. СПб., 2003. Гл. 2. 3. В поисках синтеза. Теория творчества монахини Марии (Скобцовой) (см.: http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=lib&id=807).
[2]*Жаба С.* За други своя. С. 330.

Божий нетварен). Не прибегая к точным святоотеческим понятиям, различающим ипостась, сущность и энергии, Н. А. Бердяев не может точно и непротиворечиво выразить свое учение. Таким образом, неаккуратные и неточные по форме своего выражения мысли Бердяева содержат некое позитивное зерно, которое, впрочем, раскрыто в святоотеческой традиции гораздо точнее и правильнее, без тех двусмысленностей и искажений, которыми изобилует философия Н. А. Бердяева.

Так, в последнем своем сочинении Н. А. Бердяев подчеркивает, что «личность есть независимость от природы, независимость от общества»[1]. И хотя «все родовое и наследственное» можно определить как «материал для творческой активности личности», но отнюдь не более того. Рассматривать природный аспект не только как инструмент, но и как содержание личного бытия Н. А. Бердяев отказывается, тут же ссылаясь на «тяжесть» и «затруднения», налагаемые на личность «природой и обществом, историей и требованиями цивилизации»[2]. В результате личность мыслится философом как чистый акт[3].

По оценке прот. В. Зеньковского, Бердяев постулирует, что личность первичнее бытия, «борясь со всяческим онтологизмом»[4]. Вот почему «быть в мире» оказывается для Бердяева «уже падением»[5]. Его персонализм на экзистенциальном уровне «фактически превращается в солипсизм»[6], и ряд его представлений, в частности его концепция о первичности свободы даже в самом Боге по отношению к Его бытию (т. е. бытию трех Ипостасей), «отчасти заимствованная у Якова Беме», с трудом могут быть вписаны в христианское понимание как Бога[7], так и человека.

---

[1]*Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. С. 15–16.
[2]Там же.С. 14.
[33]«Личность есть не субстанция, а акт, творческий акт», там же.
[4]*Зеньковский В., прот.* История русской философии. Т. II. Ч. 2. С. 70.
[5]*Бердяев Н. А.* «Я» и мир объектов // *Он же.* Философия свободного духа. М., 1994. С. 250.
[6]*Зеньковский В., прот.* История русской философии. Т. II. Ч. 2. С. 79.
[7]См.: *Федотов Г. П.* Бердяев — мыслитель // *Бердяев Н. А.* Самопознание. М., 1991. С. 395–408, здесь: с. 398–399.

1. 3. 4. Заключение

Подводя итог настоящему разделу, где кратко излагаются представления трех русских философов Серебряного века относительно ипостаси или личности, можно сказать, что все они — каждый по-своему — используют понятия святоотеческого богословия, вкладывая при этом в них свой собственный смысл. Не случайно прот. А. Шмеман объединил в своих *Дневниках* «религиозную мысль» о. С. Булгакова, Н. А. Бердяева и о. П. Флоренского единой оценкой как «субъективную», «эмоциональную» и даже где-то «капризную»[1].

Тем не менее, многие из положений этих русских философов, особенно противопоставление ипостаси (или личности) и индивидуума при ценностном, а порой и онтологическом приоритете первого, стали характерной чертой персоналистического направления в православном богословии XX в. Ряд интуиций русских философов, особенно интуиция Н. А. Бердяева о наличии замысла Божия о человеке и релевантности понятия этого замысла описанию и пониманию духовного пути человека, имеют параллели в святоотеческой традиции, где они, впрочем, описаны намного точнее. Позитивным в мысли русских философов при этом 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.

[1] *Шмеман А., прот.* Дневники: 1973–1983. М., 2005. С. 527.

ГЛАВА 2
ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ ЛИЧНОСТИ В XX В.

Двадцатому веку человеческой истории характерна, пожалуй, более чем предыдущим эпохам, кризисность в смысле понимания человеком, прежде всего, самого себя и цели своего бытия. Не случайно, что уже в XIX в.[1] и еще более именно в XX возникают все более обостренные попытки осмыслить основы человеческого существования как в философии и литературе, так и в сфере богословия.

Среди многих выдающихся мыслителей XX в., касавшихся проблемного понятия человеческой личности, мы остановимся на рассмотрении мысли православных авторов-богословов, ориентирующихся как на тексты Св. Писания и Предания Церкви, так и на философский аппарат в анализе фундаментальных вопросов бытия.

Из православных богословов XX в. мы выбрали наиболее выдающихся и известных, хотя наш список мог быть и расширен добавлением таких имен, как архим. Киприан (Керн), прот. А. Шмеман, А. Ф. Лосев, О. Клеман и др., но либо небольшой объем материала, касающегося понятия личности, либо чрезмерное, на наш взгляд, увлечение субъективной философией, остановили нас от увеличения числа персоналий, чьи воззрения на личность анализируются в этой главе.

В качестве главной задачи этой главы мы видим ретроспективный анализ положительных черт и недостатков православного богословия человеческой личности в XX в., начиная с выдающихся русских академических богословов и мыслителей русского зарубежья, продолжая румынскими и сербскими авторами и заканчивая наиболее известными представителями современного греческого богословия и т. н. «синергийного» богословия. Наше подробное

[1]Достаточно назвать, например, Ф. М. Достоевского.

внимание привлекли авторы XX столетия, поскольку основное развитие богословия личности пришлось именно на этот период времени.

2. 1. Богословское понятие человеческой личности, согласно В. Н. Лосскому

2. 1. 1. В. Н. Лосский как ученый-богослов и религиозный философ

Выдающийся русский богослов и религиозный философ, принадлежавший Парижской школе, сын известного философа Н. О. Лосского[1] и внук российского педагога В. Я. Стоюнина, Владимир Николаевич Лосский (1903–1958), в совершенстве владея древнегреческим и латинским языками, многие годы своей жизни посвятил патристической научно-исследовательской работе, изучению западной духовной традиции. Он преподавал догматическое богословие и историю Церкви в Институте св. Дионисия в Париже и был его деканом с 1945 по 1953 гг. Творчество Владимира Николаевича широко известно в Европе и Америке и оказало большое влияние на западное богословие.

В. Н. Лосский не случайно признается как подлинно и свободно укорененный в Предании Церкви полномочный представитель восточной православной традиции на Западе[2], «самый яркий» и «самый догматически корректный из богословов-персоналистов XX столетия»[3]. Традиционность Лосского носила «динамический и творческий характер верности живому, Духом Святым движимому Преданию в призвании непрестанно обновляющимся ходом творческой мысли продолжать богословский труд отцов Церкви. Принадлежащая Лосскому «творческая интерпретация восточных отцов закрепляет за ним прочное место среди богословов XX в., а практически

[1]Отметим, что В. Н. Лосский «публично отрекся от метафизики отца, персоналистической философии, восходящей к монадологии Лейбница», см. об этом: *Котиранта М.* Владимир Лосский (1903–1958). Доклад на VI Сретенских чтениях, 19. 02. 2012. Хельсинки (Финляндия). URL: http://www.spbda.ru/news/a-1869.html (дата обращения 15. 03. 2012).
[2]*Williams R.* The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: An Exposition and Critique. Ph. D. dissertation. Oxford University, 1975. Preface. P. X.
[3]*Малков П. Ю.* Ипостась: личность или индивидуум? С. 12.

вся восточно-православная экклезиология последних десятилетий использует его подход в качестве отправного пункта»[1]. «Апофатизм его богословствования, “антиномичность” его мышления были очень далеки от схоластических схем»[2]. Одновременно, вслед за архиеп. Василием (Кривошеиным) хочется отметить «ясность и вместе с тем тонкость» мышления Владимира Николаевича, «его способность понимать собеседников, оставаясь в то же время на своих позициях, укорененных в том самом глубоком и самом существенном, что есть в святоотеческом Предании»[3]. Лосского оценивают ныне как подлинно «синтетического мыслителя». Многие богословы полагают, что в результате неопатристического синтеза, осуществленного им и его современниками, «восточно-православная богословская традиция получила отчетливое и убедительное выражение в контексте современной христианской мысли и науки»[4].

2. 1. 2. Богословское определение понятия человеческой личности

Особой заслугой богословской мысли В. Н. Лосского необходимо признать почти математически выверенное, глубокое[5] изложение богословского понятия человеческой личности, основанное на триадологическом и христологическом догматах[6]. Определение человеческой личности, состоящее в ее «метафизичности», «несводимости» к природе, включая даже самые высокоорганизованные ее части (ум, дух человека), и, в то же время в ее часто, увы, упускаемой из вида, «тождественности» своей природе, стало теперь широко известным в богословских кругах. Однако до сих

---

[1]*Williams R.* Eastern Orthodox Theology // The Modern Theologians / An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century. Ed. by D. F. Ford, Basil Blackwell, 1989. Vol. II. P. 152–170, здесь: p. 163. Здесь и далее в случаях, когда не указан автор перевода, перевод наш (иером. М. З.).

[2]*Василий (Кривошеин), архиеп.* О богословии Владимира Лосского // Богословские труды. 1985. № 26. С. 156–158, здесь: с.157–158.

[3]*Он же.* Нам его не хватает больше, чем когда-либо // Вестник русского западно-европейского патриаршего экзархата. Paris, 1979. № 101–104. С. 98–99, здесь: с. 98–99.

[4]*Филарет (Вахромеев), митр.* Владимир Лосский — богослов от Бога // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 12. С. 51–57, здесь: с. 53.

[5]*Лосский Н., диакон.* Понятие о личности по В. Н. Лосскому // Православное учение о человеке. Избранные статьи. Москва — Клин, 2004. С. 324–329, здесь: с. 324.

[6]В своей статье, посвященной данной проблематике, В. Н. Лосский богословски предельно корректно отвечает на вопрос: «Каким же требованиям должно отвечать понятие человеческой личности в контексте христианской догматики?». См.: *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // *Он же.* Богословие и Боговидение. С. 290.

пор актуальным остается вопрос: «насколько правомерно, и в каком смысле, возможно, сопоставлять… представление о личности, как оно складывается на основе опыта человеческого существования, и представление об ипостаси, являющееся неотъемлемым элементом святоотеческого учения о Триедином Боге? Владимир Лосский предложил свой ответ на этот вопрос, который сегодня требует нового продумывания и осмысления»[1]. Кроме того, встречаются и крайние мнения, вообще отвергающие возможность обоснованно употреблять термин «личность» в православном богословии как таковом и жестко критикующие богословское употребление В. Н. Лосским понятия «личность»[2].

Но «чтобы войти во все то, что В. Н. Лосский учил о личности и об антропологии, нужно, во-первых, обратить серьезное внимание на то, что он писал и учил о святоотеческом созерцании Лиц Святой Троицы. А во-вторых — и, может быть, главным образом», рассматривать его учение о человеческой личности «в свете других текстов, которые освещают разные стороны вопроса»[3].

2. 1. 3. Терминология антропологии и догматы веры

В. Н. Лосский понимал, что «христианская антропология не была достаточно разработана» отцами Церкви. Поэтому употребление таких понятий, как человеческая «личность или тварная ипостась, человеческая природа, воля», чревато размыванием или и вовсе потерей их богословского смысла. «Личность становится синонимом индивидуума, природа — конкретной субстанцией или логическим видом, воля — феноменом психологического порядка»[4]. Более того, Лосский подчеркивал, что даже фундаментальные «триадологические термины различения — природа, сущность, лицо, ипостась, — несмотря на их математическую чистоту (или,

---

[1]*Филарет (Вахромеев), митр.* Владимир Лосский — богослов от Бога. С. 54.
[2]«Мне представляется, что в современном православном богословии речь постоянно заходит о чем-то другом: некая ‘личность’ здесь непонятным и потому удивительным для меня образом вторгается в самое существо основных догматических положений Православия», *Шичалин Ю. А.* О понятии «Личности» применительно к Триединому Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии. С. 47.
[3]*Лосский Н., диакон.* Понятие о личности по В. Н. Лосскому. С. 324.
[4]*Лосский В. Н.* Кафолическое сознание. С. 570.

может быть, именно благодаря ей), остаются терминами непригодными, свидетельствующими, прежде всего, о косности нашего языка и бессилии нашей мысли перед тайной личного Бога, являющего Себя трансцендентным всему тварному»[1]. Однако, со столь присущими ему богословской смелостью и честностью «сознавая незыблемость церковных догматов и будучи сам глубоко в них укорененным», Лосский искренно считал переосмысление, переоценку содержания догматов совершенно необходимыми в новых жизненных условиях. При этом он, с одной стороны, ни на йоту не хотел отступать «от зафиксированной в догмате Богооткровенной Истины», а с другой — всегда выступал против «поверхностного приспособления» богословской мысли «к новой исторической реальности»[2].

Исходя из сообразности человека Богу, к которой столь многократно и разнообразно обращалась святоотеческая мысль в ходе истории, В. Н. Лосский справедливо полагал, что христианская богословская антропология «должна строиться сверху вниз, исходя из троичных и христологических догматов[3]. «С пониманием догмата о Пресвятой Троице, в конечном счете, связаны пути единения» христианина с Богом, и неразрывно с этим, и христианское понимание «что» и «кто» есть человек[4]. Т. е. наше понятие о человеке и его личности и практическая возможность и необходимость нашего богообщения, о которой вопиет все Писание и Предание Церкви, связаны напрямую с представлением о Триедином Боге и о воплощенном Сыне Божием.

2. 1. 4. Понятие личности в триадологии Лосского

Как указывает В. Н. Лосский, восточные отцы развили и отстаивали именно «личную концепцию Троичности», но, одновременно, «признание концепции Ипостаси более высокой, чем концепция Божественного Естества, приводит к неверной концепции Троицы»[5]. Поэтому для Лосского, всегда

---

[1]*Лосский В. Н.* Апофаза и троическое богословие // Там же. С. 9–29, здесь: с. 13–14.
[2]*Рещикова В. А., Маков Г.* Владимир Николаевич Лосский // Журнал Московской Патриархии. 1978. № 12. С. 71–77, здесь: с. 75–76.
[3]*Лосский В. Н.* Кафолическое сознание. С. 570–571.
[4]*Мумриков А., диакон.* О богословии В. Лосского // Богословские труды. 1985. № 26. С. 159–162, здесь: с. 159.
[5]Там же.

«опирающегося на отцов Церкви, Божественная природа и три Лица Троицы “апофатически эквивалентны”»[1]. Он мыслит, как и все православное богословие, что «Сущность совершенно тождественна Персональному Началу в Боге»[2], но, согласно высшей троической антиномии, «Бог как Личность отличен от своей совершенной Сущности и, так сказать, способен выйти из Своего одиночества, быть больше, чем одним Лицом, ограниченным Своей единственностью. Единый и личный Бог христианства — это Триединство Лиц»[3].

Действительно, большинство православных богословов согласятся, что уже в трудах великих каппадокийцев «ипостась сделалась не просто выражением частного бытия (ἴδιον), стоящего в оппозиции к Сущности как к общему (κοινόν), но приобрела значение суверенной личности, чья тайна не может быть выражена в каком-либо рациональном понятии»[4]. Если и ветхозаветный «гносис» был вовсе не познанием Божественной природы, но откровением «личностного Абсолюта», «Бога истории»[5], то свойственный «христианскому богословию новый элемент — различение в Боге Природы, или Сущности, и Лица, или Ипостаси»[6], таков, что сущностная тождественность Лиц Троицы явлена нам в Их «личностном различении»[7].

Положение о том, что в Пресвятой Троице «Божественные Ипостаси не являются тремя частями единого целого, единой природы, но каждая *содержит* в себе целостную природу, каждая является целым, ибо она *не имеет ничего для себя*: даже воля общая у Трех»[8], становится отправным как минимум для двух направлений мысли Лосского. Первый вывод и направление мысли его касаются характера отношений между личностью и природой в Боге. Второе

---

[1]*Ross J. S.* Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky: An Exploration, Comparison and Demonstration of their Unique Approaches to the Neopatristic Synthesis / Submitted for the Doctor of Philosophy at Durham University. Department of Theology and Religion, 24 May 2010. P. 152.
[2]*Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога, как Он есть. С. 243.
[3]*Лосский В. Н., Петр (Л'юилье), еп.* Толкование на Символ веры. Киев, 2000. С. 10.
[4]*Майборода А. Б.* История термина ὑπόστασις в контексте развития философии и христианского богословия (в период до II Вселенского Собора): Дипломная работа. ПСТБИ, машинопись. М., 2001. С. 74.
[5]*Лосский В. Н.* Богословие образа // *Он же.* Богословие и Боговидение. С. 303–319, здесь: с. 308.
[6]Там же. С. 313.
[7]Там же. С. 313–314.
[8]*Лосский В. Н.* Искупление и обожение // Богословие и Боговидение. С. 273–288, здесь: с. 283–284.

направление относится к бытийным характеристикам Личного существования как такового, причем отчасти вытекает из первого. При этом и тот и другой ходы мысли простираются непосредственно на гносеологию, христологию и пневматологию Лосского, как, впрочем, и во все другие сферы его богословия: экклезиологию, антропологию, сакраментологию.

Первый вывод, на который указывает Лосский, состоит в том, что поскольку каждая Ипостась Троицы «*содержит*» в Себе целостную Природу, то необходимо говорить о «*свободном обладании»* собственной Природой Ипостасями. Второй вывод, вытекающий из первого, состоит в том, что каждая Ипостась Троицы «существует… не путем противопоставления себя тому, что не есть “Я”», т. е. Другим Ипостасям, а путем свободного «*обладания природой не для себя».* Т. е. в Боге «личное существование устанавливает отношение к Другому, Личность существует в направлении к Другому: ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν [Слово было *к* Богу]»[1], причем осуществляется это отношение посредством и через общую Природу[2].

2. 1. 5. Гносеология Лосского и понятие личности

В гносеологии В. Н. Лосского упомянутые два направления мысли находят свое прямое отражение. Так, он поясняет, что «в Своем свободном личном бытии Бог превосходит самую Свою Сущность» и «может дать возможность реально к Себе приобщиться»[3]. «Для проф. Лосского Бог непознаваем в том, что Он есть», т. е. в Природе, но он никогда не говорит, что Бог непознаваем в том, Кто Он есть»[4], т. е. в Личностном аспекте. Тут, несомненно, звучит согласная мысль Св. Писания и Предания о том, что, хотя «природа Бога невидима, но Лицо Его видимо»[5]. «Бог открывается как “Кто”, а не “Что”, и в этом же смысле становится объектом богопознания. Именно в

---

[1]*Лосский В. Н.* Искупление и обожение. С. 283.

[2]Новозаветные свидетельства «Другости» или «Инаковости» в Троице, например, следующие слова Иисуса Христа: «Есть *Другой*, свидетельствующий о Мне» (Ин 5. 32); «И Я умолю Отца, и даст вам *Другого* Утешителя» (Ин 14. 16). Евангелист употребляет здесь греческое слово «ἄλλος» — другой.

[3]*Лосский В. Н.* Вера и богословие // Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата. 1979. № 101–104. С. 101–112, здесь: с. 111–112.

[4]*Ross J. S.* Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky... P. 151.

[5]PG 89. 129 D.

связи с этим В. Н. Лосский писал о своеобразном “персонализме” восточной христианской богословской традиции»[1]. Бог, свободно обладая Своей Природой, может, по крайней мере в виде нетварных энергий, преподать ее доступным образом Своему творению, таким образом, не ограничивая хотя бы в энергийном плане обладание Природой тремя Ипостасями. При этом познание как таковое происходит не в природно-энергийном плане, а именно на уровне общения личностей Творца и твари. Именно личностная онтология открывает возможность говорить о категории познания в высшем смысле этого слова и о преодолении творением тварных границ в познании несозданного Бога. «Личный Абсолют входит в сношения с человеческими личностями»[2], но именно человеческая персональность как таковая открывает возможность к приобщению «всего человека к нетварному», предполагающему «соединение человеческой личности с Богом… путем преодоления ограничений, свойственных тварной природе»[3], и приобщения жизни Самой Св. Троицы, т. е. вхождением в общение с тремя Лицами.

В понимании В. Н. Лосского троичность Лиц в Боге является принципиальной для осмысления проблемы личности не только в свете внутри-троичных отношений, но и в перспективе личных отношений человека с его Творцом. Не случайно, он настойчиво доказывал, например, что софиология прот. С. Булгакова, нарушая троичный догмат, преуменьшает место и значение личности и ее свободы, «подчиняя их началам природы и необходимости, превращая благодатную стихию Богообщения в детерминированный процесс»[4]. Корректное различение, избегающее разделения, между личностями и природой «воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный троичным догматом. Это — основа всякой христианской антропологии»[5].

---

[1]*Лурье В. М.* История византийской философии. СПб., 2006. С. 90.
[2]*Лосский В. Н.* Богословие образа. С. 307–308.
[3]*Он же.* Боговидение // *Он же.* Богословие и Боговидение. С. 112–272, здесь: с. 265–266.
[4]*Хоружий С. С.* В. Н. Лосский и его исследование о Мейстере Экхарте // Богословские труды. 2003. № 38. С. 147–149, здесь: с. 148.
[5]*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 95.

Личностное богословие Лосского преодолевает соблазны возвести гносис и богообщение лишь к умственным способностям человека, как было свойственно оригенистско-евагрианскому течению, или свести его лишь к чувственному опыту мессалианства. «Бог вступает в соединение со всем человеком»[1] именно благодаря ипостасному принципу общения Творца и твари. «Божественный свет является всему человеку, человеческой личности, как несозданная реальность, превосходя как материю, так и дух»[2]. Более того, именно богословие личности позволяет системе В. Н. Лосского преодолеть богословско-философскую проблему дуалистической противопоставленности Бога-Создателя и твари-создания. Поскольку в Троице мы имеем «абсолютное различие трех Ипостасей», которое «исключает всякое отношение по противопоставлению»[3], то личностная уникальность, предполагающая и неслияние, и непротивопоставленность личностей одновременно, позволяет упразднить вечное, казалось бы, безвыходное напряжение отношений Бога и ищущего свободы творения. «За рассуждениями Лосского все время кроется персональный аспект». Он утверждает, что подлинное творение «есть творение чего-то совершенно свободного и независимого». «Вот почему Лосский говорит о “риске другой свободы” в творении, в котором проявились полнота Божественной свободы»[4].

2. 1. 6. Христология Лосского и понятие личности

Те же самые принципы ипостасного общения и ипостасного «свободного обладания природой не для себя» лежат в основе христологии Лосского. Согласно его видению, без ясного понятия и «различения природы и личности», без понимания законов их бытия и соотношения, невозможно правильно учить ни об искуплении, ни об обожении»[5]. Согласно В. Н.

---

[1]*Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 25 // *Он же.* Творения. В 3-х т. / Пер. еп. Феофана (Говорова). М., 1892. Т. 1. С. 226–232, здесь: с. 228.
[2]*Лосский В. Н.* «Видение Бога» в византийском богословии / Пер. с франц. В. А. Рещиковой // Богословские труды. 1972. № 8. С. 187–194, здесь: с. 191–192.
[3]*Он же.* Исхождение Св. Духа в православном учении о Троице // Богословие и Боговидение. С. 347–376, здесь: с. 366–367.
[4]*Ross J. S.* Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky... P. 195.
[5]*Лосский В. Н.* Спор о Софии // Богословие и Боговидение. С. 390–484, здесь: с. 463.

Лосскому, в Воплощении Ипостась Сына Божия воспринимает в Себя, благодаря принципу ипостасной свободы, человеческую природу, которой обладает свободно и не для Себя, но для спасения человека.

Следуя Леонтию Византийскому, и не только ему[1], христология Лосского утверждает, что Личность Логоса содержит воспринятую от Богородицы природу человеческую. «Природа “воипостазирована”»[2]. «Бог Слово воспринял природу, а не личность человека»[3].

Ряд современных богословов[4] уверены в том, что термин «ἐνυπόστατον» натянуто истолкован Лосским и другими мыслителями[5] и не может служить для описания отношения личности и ее природы, поскольку описывает лишь отношения индивидуума и вида[6]. Хотя богословское видение человеческой личности у Лосского и не сводится лишь к термину «ἐνυπόστατον», но оправдать его применение в личностном богословии представляется важным, чтобы подчеркнуть принадлежность направления и интуиции мысли Лосского руслу святоотеческой традиции. Мы располагаем серьезными аргументами в пользу обоснованности применения термина «ἐνυπόστατον» в «персоналистическом» ключе[7]. Мало того, что В. Н. Лосский в оригинале освоил множество святоотеческих текстов, он еще обладал удивительным даром чутья того Духа, Который вдохновлял их авторов.

И действительно, существуют серьезные аргументы в пользу обоснованности применения термина «ἐνυπόστατον» в «персоналистическом»

---

[1]См.: *Мефодий, иером., Кирилл, иером. (Зинковские).* Термин «ἐνυπόστατον» и его богословское значение. Доклад на XVI Международной Патристической конференции. Оксфорд, Великобритания, 8–13 августа 2011 г. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1991254.html (дата обращения 29. 11. 2011).

[2]«ἐνυπόστατον», см: *Ross J. S.* Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky… P. 229.

[3]*Лосский В. Н.* Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта. Гл. 4 / Пер. Г. В. Вдовиной // Богословские труды. 2012. № 43–44. С. 203–292, здесь: с. 222–223.

[4]См., например: *Louth A.*St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford / New York, 2002. P. 159.

[5]*Мефодий, иером., Кирилл, иером. (Зинковские).* Термин «ἐνυπόστατον» и его богословское значение. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1991254.html (дата обращения 29. 11. 2011).

[6]См., например: *Louth A.* St. John Damascene... P. 159; *Erismann Chr.* A World of Hypostases. John Damascene, Rethinking Aristotel’s Categorical Ontology // Studia Patristica. Vol. L / Ed. by A. Brent and M. Vincent. Leuven, Paris, 2011. P. 269–287.

[7]Отметим, что современная западная научно-богословская мысль склонна отказываться от возможности выявить единую для отцов Церкви линию развития понятийного аппарата. Например, см.: *Williams R.* The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky... P. 127.

ключе[1]. Приведем лишь два ярких свидетельства именно «персоналистического» понимания термина «ἐνυπόστατον» в сочинениях преп. Анастасия Синаита и преп. Иоанна Дамаскина. Так, в своем сочинении *Путеводитель* св. Анастасий указывает на два возможных значения термина «ἐνυπόστατον». Первым возможным значением термина он считает «истинное существование» (τὸ κατ'ἀλήθειαν ὑπάρχον), а в качестве второго называет не что иное, как «ипостасное свойство» (τὸ ἐν τῇ ὑποστάσει ἰδίωμα). Примером второй смысловой нагрузки термина для св. Анастасия служат ипостасные свойства трех Лиц Св. Троицы: нерожденность Отца, рождение Сына и исхождение Св. Духа. Эти ипостасные уникальные свойства Синаит называет «воипостасными» каждому из Лиц Троицы[2]. Таким образом, термин «ἐνυπόστατον» даже в триадологии может означать индивидуальную, лучше сказать, личную принадлежность Ипостаси. Очевидно, что «ипостась» здесь ни в коем случае не «индивид», а принадлежащие каждой Ипостаси Троицы личные свойства отнюдь не акциденции и неиндивидуальные черты или свойства «представителя» некоего общего «Божественного вида или рода». Аналогичным образом, когда говорится, например, о «сожительствующем человеку воипостасно Сатане и во всем управляющем им»[3], несомненно, подразумевается внедрение в целостное бытие и сознание человека разумной темной силы, устанавливающей контроль над человеком и являющейся «воипостасной», хотя и несчастной, «собственностью» одержимого. Множество христологических текстов св. Иоанна, преп. Максима Исповедника и других св. отцов, использующих термин «ἐνυπόστατον», а также употребление этого термина в паламитском богословии[4] свидетельствуют об обоснованности его трактовки Лосским.

---

[1]*Мефодий, иером., Кирилл, иером. (Зинковские).* Термин «ἐνυπόστατον» и его богословское значение. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1991254.html (дата обращения 29. 11. 2011).

[2]«τὸ ἐνυπόστατον, κατὰ δύο τρόπους λέγεται· ἢ τὸ κατ' ἀλήθειαν ὑπάρχον, ἢ τὸ ἐν τῇ ὑποστάσει ἰδίωμα, ὡς ἐν τῷ Θεῷ, καὶ Πατρὶ, τὸ ἀγέννητον. Ἐν δὲ τῷ Υἱῷ, τὸ γεννητόν. Ἐν δὲ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, τὸ ἐκπορευτόν», PG 89. 61 B.

[3]«Ὅτὶ συνοικεῖ τῷ ἀνθρώπῳ ἐνυποστάτως ὁ Σατανᾶς, καὶ κατὰ πάντα κυριεύει αὐτοῦ», PG 94. 729.

[4]См. подробнее об этом, например: *Untea Cr.* The Concept of Being in Aquinas and Palamas. Durham University, 2010. P. 74–91, 101–105.

Именно персоналистическая, если можно так выразиться, христология, позволяет построить В. Н. Лосскому стройное учение об обожении человека, призванного стать христом по благодати, т. е., по образу Христа, — двуприродным[1]. «То, что должно быть обожено в нас, это вся наша природа, принадлежащая нашей личности, которая должна войти в соединение с Богом, стать личностью тварной с двумя природами: природой человеческой, обоженной, и природой, или вернее, энергией Божественной — обожающей»[2]. Опираясь на синтетическое богословие преп. Максима Исповедника, говорящего о задаче, стоящей перед человеком, — «соединить любовью тварную природу с природой нетварной»[3], Лосский сопоставляет «соединение, совершившееся в Личности Христа», с тем, что «в наших личностях должно совершиться посредством Духа Святого и нашей свободной воли. Отсюда и два аспекта Церкви: аспект завершенности и аспект становления. Последний зиждется на первом, как на своем объективном условии»[4].

Учение В. Н. Лосского о двух аспектах домостроительства спасения — христологическом и пневматологическом, хотя и подвергалось критике[5], тем не менее, является стройным и последовательно продуманным, с догматической точки зрения, изложением, различающим, но не разделяющим действия Сына Божия и Духа Святого в природном и личном аспектах. Хотя прот. Г. Флоровский и выражал в свое время опасение, что «в теории Лосского не остается места для *личностного общения* индивидуумов со Христом»[6], поскольку именно действие Духа, согласно Лосскому, «относится к

---

[1]«Человек должен был соединить по благодати две природы в своей тварной иостаси, стать “тварным богом”, “богом по благодати” в отличие от Христа — личности Божественной, воспринявшей природу человеческую», *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. Догматическое богословие. С. 97. Отличие нашей двуприродности от Христовой состоит в том, что мы получаем нетварные энергии Бога в обладание по дару благодати, но, конечно, не саму неприступную Сущность Бога.

[2]*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия... С. 117.

[3]«κτιστὴν φύσιν τῇ ἀκτίστῳ δι’ ἀγάπης ἑνώσας», PG 91. 1308 B.

[4]*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия... С. 140.

[5]См.: *Флоровский Г.,* прот. Христос и Его Церковь // *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. С. 600–615, здесь: с. 612–613, а также: *Zizioulas Jh., metr.* Communion and Otherness. Edinburgh, 2006. P. 74–75.

[6]*Флоровский Г., прот.* Христос и Его Церковь. С. 612–613.

человеческим личностям»[1], тогда как дело Сына относится к «преображению человеческой природы»[2], однако это опасение представляется нам излишним.

Так, В. Н. Лосский настаивает, что «между Христом и каждым христианином существует личная связь»[3], осуществляемая, тем не менее, посредством обоженной человеческой природы Логоса. Да и как личное общение, или христология как таковая[4], могут быть умалены в системе Лосского, если «христологический догмат представляет собой единственный способ обосновать учение о человеке как о несводимой к своей природе личности и тем самым утвердить абсолютный характер человеческой свободы»[5]? В. Н. Лосский также подчеркивает, что христианин «не может остаться чуждым непрерывному рождению Сына в своей душе». Человеческие личности через таинства Церкви и, особенно, Евхаристию «непрерывно порождаются в качестве сынов Божиих», при этом не отождествляясь «с Божественной Ипостасью Единородного Сына»[6], но находясь в непрестанном общении со своим Первообразом. Однако процесс обожения «частных человеческих личностей еще требует благодати Божией (Духа) и их синергии в таинствах, аскетической дисциплине и т. д.»[7]. Но поскольку, согласно Лосскому, Святой Дух в Своем действии «сокрывает Свое Лицо»[8], раскрывая «внутреннюю достоверность Истины сознанию каждой христианской личности», в то время как «в кенозисе Сына нам явилось Его Лицо», когда «оставалось сокрытым под “зраком раба” Божество»[9], то становится очевидным, что именно со Христом, как явленным Лицом, устанавливаются, в первую очередь, личные отношения христианина.

---

[1]*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия… С. 125–126.
[2]*Jacobs J. D.* An Eastern Orthodox Conception of Theosis and Human Nature. P. 621
[3]*Лосский В. Н., Петр (Л'юилье), еп.* Толкование на Символ веры. С. 23.
[4]*Флоровский Г., прот.* Христос и Его Церковь. С. 614.
[5]*Давыденков О., прот.* Библейско-патристические истоки христианского персонализма // Развитие личности. 2007. № 3. С. 88–107, здесь: с. 102. См., также: *Буфеев С. В.* Православное понимание личности // Развитие личности. 2004. № 2. С. 97–111.
[6]*Лосский В. Н.* Imago in Speculo (Образ в зеркале) / Пер. А. Н. Гаврюшиной под ред. Н. К. Гаврюшина // Символ. 2005. № 48. С. 201–216, здесь: с. 201.
[7]*Jacobs J. D.* An Eastern Orthodox Conception... P. 621.
[8]*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия... С. 126–127.
[9]*Он же.* Кафолическое сознание. С. 578.

Как принципиально различимы, но нераздельны друг от друга в видении Лосского понятия природы и личности, так мыслятся взаимно обусловленными, равновесными[1] и присутствующими одно в другом, домостроительство Сына и Духа. Они составляют «единое домостроительство Пресвятой Троицы, совершаемое двумя Божественными Лицами, посланными Отцом в мир. Эта двойная икономия Слова и Утешителя имеет целью соединение твари с Богом»[2].

2. 1. 7. Понятие личности в антропологии Лосского

Из всего вышесказанного естественным и гармоничным образом вытекает представление В. Н. Лосского о человеческой личности или ипостаси. «“Ипостась” человека — термин, совпавший с понятием “индивидуум” в обыденном языке, но не в языке богословском, где слово “личность” преображено и полно нового значения»[3]. «Лосский, развивая понятие личности в Восточной традиции, показал недостаточность психологической концепции личности»[4], как, впрочем, и социологической, философской и т. п. «Нужно решительно отказаться, — пишет он, — от значения слова “личность”, присущего социологии и большинству философских систем, и искать» опору мысли «в понятии лица, или ипостаси, как оно выражено в тринитарном богословии. Этот догмат, который ставит наш ум перед антиномией абсолютного тождества и не менее абсолютного различия, выражается в различении между природой и лицами, или ипостасями»[5].

Личностность человека, согласно В. Н. Лосскому, есть «нечто, благодаря чему человек несводим к своей “природе”, потому что здесь не может быть речи о чем-то отличном, об “иной природе”, но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как

[1]*Williams R.* The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky… P. 97.
[2]*Лосский В. Н.* Искупление и обожение. С. 287–288.
[3]*Он же.* Кафолическое сознание. С. 572.
[4]*Buju S.* Modelling the Personality. The Trainer’s Dilemma // European Journal of Science and Theology. 2005. Vol. I, No. 2. June. P. 21–25, здесь: p. 23.
[5]Искупление и обожение. С. 283.

природе человеческой и, тем не менее, не существует сам по себе, вне своей природы, которую он “воипостазирует” и над которой непрестанно восходит»[1]. «Не следует ни отождествлять, ни отделять личность от природы, но, в согласии с догматом веры, утверждающим неизглаголанное различие трех Лиц и единой Природы в Боге, надо находить то же таинственное различие и в существах, созданных по образу Божию. Только на этой основе можно найти верную формулировку учения о Церкви и мире»[2].

Хотя В. Н. Лосский и признает, что понятие личности человека «не зафиксировано само по себе каким-либо строгим термином» в богословии отцов Церкви, но считает, что, «тем не менее, в большинстве случаев» именно это понятие «служит невыраженным обоснованием, сокрытым во всех богословских или аскетических вероучениях, относящихся к человеку»[3]. На основании Халкидонского ороса, христологического и триадологического догматов Лосский убедительно показывает, что понятие «личность» человека, «сведенное к понятию “φύσις”, или “индивидуальная природа”», не может никаким образом «удержаться в контексте христианской догматики»[4]. Как во Христе, так и в обычных потомках Адама мы «должны различать личность, или ипостась, и природу, или индивидуальную субстанцию»[5]. При этом, с одной стороны, никакая, даже самая «высокая» составляющая человеческой природы не может быть отождествлена с личностью»[6], а с другой стороны, личность человека не обладает каким-то автономным, «независимым» от природы бытием, «потому что не может быть здесь речи о *чем-то* отличном, об “иной природе”»[7]. Таким образом, и в антропологии, как в триадологии и христологии, природа видится Лосским как «содержание личности», а личность как «существование природы»[8].

---

[1]*Лосский Н., диакон.* Понятие о личности по В. Н. Лосскому. С. 327–328.
[2]*Лосский В. Н.* Личность и мысль св. патр. Сергия // Богословие и Боговидение. С. 503–512, здесь: с. 510–511.
[3]*Он же.* Богословское понятие человеческой личности. С. 295.
[4]Там же.
[5]Там же. С. 297.
[6]«Даже “νοῦς” человека нельзя понимать как ипостасное начало, сообщающее человеку его личностное бытие», там же. С. 299.
[7]*Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности. С. 299.
[8]*Он же.* Очерк мистического богословия. С. 95.

Очень важно подчеркнуть, что В. Н. Лосский настаивает на том, что нельзя удовлетвориться сведением понятия личности человека (как, впрочем, и Бога) лишь к образу бытия природы. «Через томистское различение сущности и существования — различение, проникающее до экзистенциальной основы *индивидуальных* существ, — не удастся найти онтологическую разгадку тайны человеческой личности»[1]. Тайна понятия человеческой личности лежит за пределами онтологии природы, даже понимаемой в ее предельно динамическом аспекте. «Речь идет о некоей метаонтологии», которая ведома лишь Создателю человека, сотворившему его некогда по Своему образу и подобию[2]. Вот почему, как это не кажется парадоксальным или, по мнению ряда богословов, даже «капитулянтским» определением Лосского, «человеческая личность не может быть выражена понятиями» и «ускользает от всякого рационального определения»[3].

2. 1. 8. Свойства личности, согласно Лосскому

Несмотря на подобную «иррациональность» самого понятия «человеческой личности», мы можем описывать различные ее свойства, не ограничивая, впрочем, список этих свойств определенным конечным числом, поскольку прообразом нашего персонального бытия является триипостасное сверх-бытие Самого Творца, очевидно, неисчерпаемое в своей глубине. В богословском видении В. Н. Лосского характерные ключевые свойства человеческой личности, взаимозависимые и друг друга предполагающие, — это любовь, свобода, кенотичность, кафоличность, уникальность.

Личностная любовь

Бог есть Любовь, и, с богословской точки зрения, это любовь между Ипостасями Св. Троицы. «*Личная* любовь есть любовь к иному, чем ты сам». Таково же богословское определение Лосского личной любви по отношению к человеческому существованию. Бог «ждет от Своего творения свободной и

[1]Богословское понятие человеческой личности. С. 301–302.
[2]Там же. С. 302.
[3]Очерк мистического богословия. С. 43.

полной к Нему обращенности», «свободно скрепленного с Ним союза» любви[1]. Только «в любви к Богу каждая человеческая личность находит свое совершенство: однако люди не могут дойти до этого совершенства без того, чтобы не осуществилось единство человеческой природы. Итак, любовь к Богу, безусловно, связана с любовью к ближнему»[2]. Кроме того, В. Н. Лосский подчеркивал неразрывную связь ипостасной любви и сознания, гнозиса. «В совершенной личности больше не остается места для “бессознательного”, инстинктивного, непроизвольного; все пронизано Божественным светом, усвоенным человеческой личностью, ставшим ее собственным качеством по дару Святаго Духа»[3]. При этом, согласно богословскому пониманию любви, «человек призван постепенно и постоянно заменять самосознание, сознание, сосредоточенное на самом себе, сознание своего ‘я’, — сознанием церковным, сознанием соборным, сознанием полноты церковной истины»[4].

Свобода и личность

Любовь между личностями, согласно Лосскому, неразрывно связана с понятием личной свободы[5]. «Личность есть высочайшее творение Божие именно потому, что Бог вкладывает в нее способность любви — следовательно, и отказа. Бог подвергает риску вечной гибели совершеннейшее Свое творение именно для того, чтобы оно стало совершеннейшим. Парадокс этот неустраним»[6]. Свобода человеческой личности мыслится В. Н. Лосским и как свобода личных отношений, и как свобода по отношению к собственной природе. По аналогии с принципами Божественной ипостасности, наша личность призвана, свободно обладая своей природой, обладать ею не для себя. «Выбирает ли человек добро или зло, становится Богу подобным или неподобным, он свободно обладает своей природой, потому что он — личность, сотворенная по образу Божию. Однако, поскольку личность неотделима от

[1]*Лосский В. Н.* Господство и Царство // Богословие и Боговидение. С. 581–599, здесь: с. 585–586.
[2]Очерк мистического Богословия. С. 161–162.
[3]Там же. С. 162.
[4]*Лосский Н., диакон.* Понятие о личности по В. Н. Лосскому. С. 326–327.
[5]*Ross J. S.* Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky... P. 191.
[6]Догматическое богословие. С. 243. «Любовь предполагает свободу, возможность выбора и отказа», см.: там же. С. 242.

существующей в ней природы, постольку всякое природное несовершенство, всякое ее “неподобие” ограничивает личность, затемняет “образ Божий”»[1]. Подобно ликам ангельским, и личности человеческие «наделены свободой самоопределения, той αὐτεξουσιότης, в которой отцы Церкви видят основную отличительную черту существ, созданных по образу Божию»[2]. Отметим здесь, что Лосский придерживался динамического взгляда на понятие образа, полагая, вслед за рядом отцов Церкви, что если образ дан человеку, то «подобия» ему «следует достигнуть с помощью Святого Духа». Человеку предстоит достигнуть той «свободы, которая даст ему возможность и силу освобождаться от детерминизмов природы и не оставаться ее рабом»[3].

Кенотичность личности

Обладание природой не для себя означает кенотичность личности. «Совершенство личности заключается в отдаче. Как от природы “отличная”, как “не природная”, как личностная, она выражает себя в отказе от бытия для самой себя»[4]. Согласно мысли В. Н. Лосского, «кенозис есть модус бытия»[5] Лиц Святой Троицы, и этот модус или образ личного бытия есть единственно соответствующий замыслу Творца о личном бытии человека в истинных любви и свободе. «Личность, утверждающая себя как индивид и заключающая себя в пределах своей частной природы, не может в полноте себя осуществлять — она оскудевает. Но отказываясь от своего содержимого, свободно отдавая его, переставая существовать для себя самой, личность полностью выражает себя в единой природе всех. Отказываясь от своей частной собственности, она бесконечно раскрывается и обогащается всем тем, что принадлежит всем»[6].

Кафоличность

Отсюда естественен вывод о кафолическом характере человеческой личности. «Божественная кафоличность»[7], заключенная в свободном общении

---

[1]Очерк мистического богословия. С. 95.
[2]Господство и Царство. С. 583–584.
[3]*Лосский Н., диакон.* Понятие о личности по В. Н. Лосскому. С. 328.
[4]Очерк мистического богословия. С. 109.
[5]Там же. С. 109–110.
[6]Там же. С. 95.
[7]*Лосский В. Н.* Кафолическое сознание. С. 578.

посредством кенотической любви между Троицей Ипостасей, находит свое отражение в человеческой реальности. «Во Христе человек призван все больше и больше нести все человечество, всю вселенную, все творение»[1]. Евангельский парадокс обретения человеком себя самого через самоотдачу находит полноценное догматическое раскрытие в кафолическом призвании нашей личности. В. Н. Лосский, «следуя интегральному видению преп. Максима Исповедника, утверждает, что для человека быть личностью означает быть объединяющим принципом сотворенной вселенной». Т. е. человек именно как личность «участвует в объединении всего творения»[2], становится сам принципом целостности мира и человечества[3].

Уникальность личности

В. Н. Лосский видит богословское обоснование уникальности, «совершенной онтологической неповторимости»[4] человека именно в его личностной метаонтологии. «Не свойства индивидуальной природы» сами по себе, несмотря на все их богатство и разнообразие, но «личное отношение каждого человеческого существа к Богу — вот в чем неповторимость человеческой личности; отношение же это утверждается Духом Святым и осуществляется благодатью»[5]. Каждый человек имеет свою «особую, неповторимую связь с Богом, по “Образу Своему” его сотворившим»[6], и потому личность человека, участвующая в этой связи-диалоге (или отказывающаяся от подобного участия), уникальна[7]. Так, именно богословие

---

[1]*Лосский Н., диакон.* Понятие о личности по В. Н. Лосскому. С. 327.
[2]*Ross J. S.* Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky... P. 206.
[3]Уместно вспомнить здесь, что, согласно православной христологии, Логос воспринял общую человеческую природу, которая в Его Ипостаси получила конкретные, только Ему свойственные идиомы человеческой природы. Т. е. человеческая природа второго Адама не «частная», а индивидуализированная. Учение же о «частной» природе Христа и человека — монофизитско-несторианское, восходящее к Проклу-Аммонию. Суть его в том, что у каждого человека есть своя, «частная» природа, помимо общей. В VI в. это учение развивал Филопон. Эти учения противоречат свойствам кафоличности, целостности личности. В видении преп. Максима Исповедника «синтезы, реализованные во Христе», являются целью, поставленной Богом для других человеческих индивидуумов, «которая должна быть ими реализована в самих себе благодатью Христа», см.: *Balthasar H.* Cosmic Liturgy. Ignatius Press. San Francisco, 2003. P. 275.
[4]Кафолическое сознание. С. 573.
[5]Там же. С. 570–571.
[6]Богословие образа. С. 316–317.
[7]Отсюда происходит и гносеология — личностная, уникальная. Но поскольку свойство уникальности личности неразрывно связано с ее кафоличностью, то уникальность личного опыта не превращается в его обособленность или анархичность.

человеческой личности позволяет В. Н. Лосскому обосновать, например, уникальное почитание Богородицы, столь свойственное Преданию Восточной Церкви. «Личность Богоматери превозносится выше, чем Ее жизненная задача, достижение Ею вершины святости — более, чем начало Ее пути»[1].

Уникальность человеческой личности означает еще и то, что ее бытие не подвержено какому-либо «поглощению» или «слиянию» с другими личностями. «Невозможно согласиться с тем положением, что личность или личности, Божественные или тварные, содержались бы в некоей сверхличности как ее частицы»[2]. Вершины обожения отнюдь не означают срастворения или слияния личности, проходящей этот путь, с Личностью освящающего ее Бога. Наоборот, уникальность и неповторимость, подлинная свобода все более становятся достоянием личности по мере ее обожения. В связи с этим положением представляется неоправданной критика позиции Лосского митр. Иоанном Зизиуласом, утверждающим, что в системе Лосского «единство связано с природой, а не ипостасью». Если для самого митр. Зизиуласа «принципом единства является не природа, а личность»[3], то для сбалансированной мысли Лосского единство Бога и человека, основанное на личностном принципе, включает еще и неотделимый от личности природно-энергийный аспект. Сомнительным представляется другое положение критики, пытающееся обосновать содержание в себе одной ипостасью другой, «как целого в общении»[4]. В видении Лосского ипостась есть начало не сводимое ни к чему — ни к природе, ни к содержанию другой ипостаси (в силу своей уникальности). Ипостаси, личности могут содержать без конфликта общую для них природу, причем в идеале, во всей ее целостности, но не друг друга, если говорить в строго онтологическом смысле[5].

---

[1]*Лосский В. Н.* Всесвятая // Богословие и Боговидение. С. 320–336, здесь: с. 332–333.
[2]Кафолическое сознание. С. 573.
[3]*Zizioulas Jh., metr.* Communion and Otherness. P. 74–75.
[4]Ibidem.
[5]Существует понятие о бытии Лиц друг в друге в смысле перихоресиса («Отец во Мне, я в Нем», Ин 10. 38), но под перихоресисом подразумевается, конечно, бытие друг в друге не в онтологическом смысле, не «поглощение» Ипостасью Ипостаси, но явление одной Ипостаси через другую в энергийном плане.

2. 1. 9. Заключение

Проанализировав богословские представления В. Н. Лосского о понятии человеческой личности, можно утверждать, что они вписываются в целостную и гармоничную систему его догматического богословия, изложенную на основании различения природы и личности, как в Боге, так и в человеке. Христологический догмат стал для него связующим звеном между словом о Боге в Самом Себе и словом о человеке, созданном по образу Божию. Апофатическое определение понятия человеческой личности, сформулированное Лосским, нельзя считать надуманным или навязанным богословию философским инородным влиянием, поскольку, в первую очередь, именно христология не позволяет свести слово о человеке к одной лишь природе. Мы даже дерзнем утверждать, что богословская позиция В. Н. Лосского в отношении переосмысления и развития понятия человеческой личности в русле Предания Церкви противостоит не только современным тенденциям к размыванию понятия о человеке как таковом, но и вносит свою немалую лепту в отстаивание достижений церковно-отеческой мысли в сфере триадологии и христологии. Ведь приходится слышать голоса ряда современных богословов, утверждающих, что каппадокийцы не пошли в своей триадологии далее различения ипостаси и сущности как частного и общего, якобы механически и отнюдь не творчески «транспонировав» аристотелевские первую и вторую сущности на понятия Лица и Природы в Боге.

Богословский апофатизм В. Н. Лосского не помешал ему сформулировать и описать основные свойства, присущие человеческой личности. Сюда входят ее несводимость к природе, иррациональность, способность к любви, свобода, понимаемая двояко — в отношении к природе и к другим личностям, кенотичность, кафоличность, уникальность. «Коренная тайна евангельской проповеди», по мысли Лосского, «заключается именно в том, что человеческая личность не может вполне осуществиться иначе, как через самоотдачу, через отказ от своего, от своей природы. 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»[1].

Отметим также, что учение о личности носило для В. Н. Лосского непосредственно практический характер. Как и отцы-богословы, В. Н. Лосский был глубоко уверен, что христианское богословие является «лишь средством», совокупностью «экзистенциальных» знаний, долженствующих «служить цели, превосходящей всякое знание, то есть единению людей с Богом, или их обожению»[2]. Ибо «сколько бы изящно ни была выражена истина, она должна быть прожита, чтобы принести какие-то плоды»[3]. «И когда цитируют св. Григория Назианзина», в день памяти которого В. Н. Лосский перешел в вечность, «то невольно вспоминается и сам Владимир Николаевич: “Даже неясные тени Троицы приводят меня в восторг”[4]»[5].

---

[1]Личность и мысль св. Патриарха Сергия. С. 509–510.
[2]*Ведерников А. В.* В. Лосский и его богословие // Богословские труды. 1972. № 8. С. 215–230. здесь: с. 226.
[3]*Thornton J.* Made Perfect in Faith. Center for Traditionalist Orthodox Studies, Etna, California. 2006. P. 19.
[4]«Ἔνθα Τριάς μου καὶ τὸ σύγκρατον σέλας, Ἧς νῦν ἀμυδραῖς ταῖς σκιαῖς ὑψούμεθα» (Там Троица моя и державный Свет, (которого) ныне (даже) неясными тенями возношусь (восторгаюсь)), PG 37. 1165–1166. См.: *Clement O.* Vladimir Lossky, un theologien de la personne et du Saint-Esprit // Вестник Русского Западно-европейского Экзархата. 1959. № 30–31. С. 141–143.
[5]*Рещикова В. А., Маков Г.* В. Н. Лосский. С. 77.

2. 2. Богословский персонализм прот. Г. Флоровского

Наша последняя инстанция — не Книга, а Живая Личность[1].

Христианская философия есть философия личности и творческого подвига[2].

2. 2. 1. Протоиерей Георгий Васильевич Флоровский как богослов, патролог и философ

Протоиерей Георгий Флоровский (1893–1979), всемирно известный православный богослов XX в.[3], выдающийся представитель русской эмиграции, профессор Свято-Сергиевского Богословского института в Париже, доктор богословия «honoris causa» Университета св. Андрея в Эдинбурге, многолетний профессор догматического богословия, патрологии и пастырского богословия Свято-Владимирской Духовной семинарии в Нью-Йорке, профессор-emeritus Гарвардского и Принстонского университетов, «член нескольких национальных и международных академий»[4], стал одним из вдохновенных идеологов возвращения к святоотеческому богословию. Глубокое изучение немецкого идеализма, русского персонализма и византийской патристики привели о. Г. Флоровского к выводу, что немецкая философия, сильно повлиявшая на новейшую русскую философию, «была задумана как теоретический антиперсонализм. Ему открылась вся несовместимость немецкого идеализма с русско-византийской традицией ипостасной философии»[5].

Если в своих богословских взглядах о. Георгий опирался в основном на греко-язычных отцов Церкви, ибо «верил в обновляющую силу библейско-патристической традиции для всего христианского мира»[6], то «философскую

---

[1]*Флоровский Г., прот.* Откровение и истолкование // *Он же.* Догмат и история. М., 1998. С. 19–38, здесь: с. 38.
[2]*Он же.* Человеческая мудрость и премудрость Божия // Младорус. София, 1922. № 1. С. 50–62. URL: http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=319 (дата обращения 13. 12. 2012).
[3]*Williams R.* George Florovsky (1893–1979) // Sobornost. Oxford, 1980. Vol. 2 № 1. P. 69–72, here: p. 71; *Кырлежев А. И.* Г. Флоровский // *Флоровский Г., прот.* Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 307–312, здесь: с. 311.
[4]*Кырлежев А. И.* Георгий Флоровский. С. 307.
[5]*Посадский* А. В., *Посадский С. В.* Исторический путь России в контексте философии Г. В. Флоровского. СПб., 2004. С. 177–178.
[6]*Уильямс Дж.* Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Общ. ред. Ю. П. Сенокосова. М., 1995. С. 307–366, здесь с. 311.

позицию Георгия Васильевича во многом определил русский персонализм в лице славянофилов, Герцена, Несмелова, Достоевского», Толстого, Тареева, Струве. Воспринял о. Г. Флоровский и ряд мыслей Эрна, Булгакова, Лосева и Новгородцева. Флоровский «“очистил” персонализм Бердяева от чуждых православию романтических наслоений»[1] и, сохраняя глубокое уважение к личности Булгакова, отрицал целый ряд его фундаментальных идей, критикуя их вместе с В. Н. Лосским[2]. Прот. Флоровский состоял в дружеской богословской переписке с архим. Софронием (Сахаровым)[3]. Был он дружен и с представителями французского экзистенциализма Э. Жильсоном, Ж. Маритэном и Г. Марселем, участвовал в коллоквиумах Н. А. Бердяева в Париже[4], но при этом критиковал экзистенциализм за его неисторичность, а о. С. Булгакова за его «софианство»[5]. Прот. Г. Флоровский также «часто и всегда в сугубо положительном смысле упоминает идеи С. Кьеркегора»[6].

Н. А. Бердяев, в свою очередь, жестко критиковал о. Г. Флоровского за его попытку «абсолютизировать категории греческой мысли», ибо считал, что вся патристика построена на философии Платона и Аристотеля, и отрицал ее как Св. Предание, считая лишь человеческим откликом на Откровение[7]. Тем не менее, по мнению большинства исследователей, о. Георгий все-таки создал новый «патристический синтез». И хотя он «не был сам, как, впрочем, и большинство служивших для него примером св. отцов, мыслителем-

---

[1]*Посадский А. В.*, *Посадский С. В.* Исторический путь России… С. 178, 181, 198.
[2]*Meyendorff J.* Creation in the History of Orthodox Theology // St. Vladimir’s Theological Quarterly. 1983. V. 27, No. 1. P. 27–37.
[3]См.: *Софроний (Сахаров), архим.* Переписка с прот. Г. Флоровским. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, ТСЛ, 2008.
[4]*Skira J.* Christ, the Spirit and the Church in Modern Orthodox Theology: A Comparisono F. G. Florovsky, V. Lossky, N. Nissions and Jh. Zizioulas. University of St. Michael’s College. Toronto, 1998. P. 5.
[5]*Ross S. J.* Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky: an Exploration, Comparison and Demonstration of their Unique Approaches to the Neopatristic Synthesis. Durham theses, Department of Theology and Religion. Durham University. 2010. URL: http://etheses.dur.ac.uk/591/ (дата обращения 09. 01. 2013).
[6]*Евлампиев И. И.* Богословие против философии: творческое служение Георгия Флоровского // *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация. СПб., 2005. С. 5–48, здесь: с. 36.
[7]*Бердяев Н. А.* Ортодоксия и человечность (рецензия на книгу прот. Г. Флоровского *Пути русского богословия*) // *Он же.* Собрание сочинений. В 5-ти т. Париж, 1989. Т. 3. С. 677–678, здесь: с. 677.

систематиком»[1], однако можно сказать, что все его творчество «обладает внутренним единством и цельностью»[2].

Целый ряд современных исследователей очень высоко оценивает «вклад о. Георгия в православное богословие»[3], как подлинное современное выражение «патристического богословия» и «христианского эллинизма»[4], «будящее мысль и сохраняющее универсальное значение»[5]. Впрочем, есть и такие, кто считают подобный неопатристический синтез неудачным и даже вообще невозможным[6].

2. 2. 2. Понятие личности и триадология Флоровского

Именно христианству, по мнению о. Г. Флоровского, принадлежит введение в оборот нового богословско-философского концепта личности[7]. «Если можно вообще говорить о какой-то “христианской метафизике”, то это должна быть метафизика личности»[8]. Персона — личное начало в бытии Божественном и человеческом[9], есть «нечто несоизмеримо большее, чем индивидуальность или особенность»[10], личность — это далеко не просто организм[11].

Прот. Г. Флоровский был убежден, что великие каппадокийцы совершили «богословский подвиг» «терминологического новотворения», «переплавки античных понятий». «Центральный пункт» их концепции, с одной стороны,

---

[1]*Холмогоров Е.* От составителя // *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. С. 5–13, здесь: с. 7–9.
[2]*Хоружий С. С.* Концепт, семантика и проблематика личности у о. Г. Флоровского. URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 21. 11. 2012).
[3]*Ведерников А. В.* Профессор прот. Г. В. Флоровский // *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация. С. 797–805, здесь: с. 805.
[4]*Хоружий С. С.* Концепт, семантика и проблематика личности... URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 21. 11. 2012).
[5]*Уильямс Дж.* Неопатристический синтез Г. Флоровского. С. 352.
[6]*Христокин Г.* Современное православное богословие: попытка характеристики. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/1958/ (дата обращения 01. 08. 2009).
[7]*Florovsky G. archpriest.* Revelation, Philosophy and Theology. Collected Works of Georges Florovsky. Vol. III: Creation and Redemption. Nordland Publishing Company: Belmont, Mass., 1976. P. 21–40, here: p. 34; «В древних языках не было слова, которое точно обозначало бы личность», *Флоровский Г., прот.* Восточные Отцы IV в. Париж, 1931. С. 12.
[8]*Флоровский Г., прот.* Свт. Григорий Палама и традиция отцов // Догмат и история. С. 377–393, здесь: с. 392.
[9]*Посадский* А. В., *Посадский С. В.* Исторический путь России… С. 271.
[10]*Флоровский Г., прот.* О смерти крестной // Догмат и история. С. 181–227, здесь: с. 193.
[11]*Хоружий С. С.* Концепт, семантика и проблематика личности... URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 21. 11. 2012).

«отождествление лица (πρόσωπον) и ипостаси»[1], а с другой — «ясное различение понятий сущности и ипостаси», «точное определение ипостасных признаков» или «личных свойств», «особенностей», что «придает системе троического богословия законченность и гибкость»[2]. «Единый Бог познается и пребывает в триединстве ипостасей» или «личностей»[3], но не модусов и не индивидов. При этом каждая из Персон Троицы обладает уникальными «личными свойствами»[4]. О. Георгий подчеркивает, что, используя язык Платона и Аристотеля, каппадокийцы отвергали «аристотелизм как ложную систему» и «на платоническом языке» выражали «не платоническую мысль»[5].

2. 2. 3. Христология Флоровского и Личность Христа

«Тайна бытия Божия, Святая Троица, может быть постигнута только через Христа, через посредничество Его Личности»[6]. Библия для прот. Флоровского есть свидетельство общения Личного Бога с человеческими личностями, достигающее своей кульминации в Личности Христа[7]. Во Христе «Бог входит в человеческую историю» как «историческая Личность», будучи «лично озабочен судьбой человека». Парадоксально происходит Его «*личностное* вторжение в тварное бытие»[8], осуществляя «*личную* связь»[9] с человечеством. Цитируя преп. Максима Исповедника, прот. Георгий называет Христа «исполнением Промысла»[10], усматривает в Его Личности, вопреки критике современного рационализма, фокус святоотеческого богословия[11].

---

[1]*Хоружий С. С.* Концепт, семантика и проблематика личности... URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 21. 11. 2012).
[2]*Флоровский Г., прот.* Восточные Отцы IV в. С. 10, 47, 49, 72.
[3]*Florovsky G. archpriest.* Revelation, Philosophy and Theology. Collected Works of Georges Florovsky. P. 38.
[4]Восточные Отцы IV в. С. 51, 72. Отметим, что серьезные неточности в триадологии мог себе позволить о. Георгий лишь в начале своего богословского пути: «Только интимная христианская вера *в Триединую Личность* Бога позволяет пронести чрез буревые испытания несломленную надежду и волю к подвигу», *Флоровский Г., прот.* В мире исканий и блужданий // Христианство и цивилизация. С. 122–164, здесь: с. 163.
[5]Восточные Отцы IV в. С. 48, 75, 98, 100.
[6]*Он же.* Этос Православной Церкви // Избранные богословские статьи. С. 263–279, здесь: с. 273–274.
[7]*Он же.* Положение христианского историка // Догмат и история. С. 39–79, здесь: с. 72.
[8]*Он же.* Приснодева Богородица // Там же. С. 165–180, здесь: с. 168.
[9]*Он же.* Утрата библейского мышления. С. 214–215.
[10]*Florovsky G., archpriest.* Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation. Collected Works of Georges Florovsky, Vol. III: Creation and Redemption. Nordland Publishing Company: Belmont, Mass., 1976. P. 163–170, here: p. 168.
[11]*Golitzin A.* «A Contemplative and a Liturgist»: Father Georges Florovsky on the *Corpus Dionysiacum* // St. Theological Quarterly. 1999. № 43 (2). P. 131–161, here: p. 138.

Богословие и свт. Афанасия Александрийского, и каппадокийцев, как и других отцов Церкви, было в основе своей христологическим[1].

По мнению о. Георгия, сформировать целостную богословскую систему можно, только опираясь на «целостное видение» Личности Искупителя[2] и искупительного подвига, совершенного «Начальником спасения» и состоящего в «нисхождении» Его «Божественной Личности» к нам[3]. Личность Христа — живая, могучая, покоряющая сердца Личность[4], живое Лицо[5]. Рожденный от Девы Марии — не «простой человек» и не человеческая личность, а Единородный Сын Божий, Один от Св. Троицы. «Не новая личность появилась на свет от Девы Марии, но Предвечный Сын Божий стал человеком»[6]. «У Христа нет человеческой ипостаси», «нет особого человеческого лица», хотя «есть всецелая полнота человеческой природы»[7]. «Его личность — божественная, хотя и воплотившаяся»[8]. «Подобное утверждение возможно в рамках различения личности и индивидуума»[9].

В видении прот. Георгия, именно благодаря ипостасному единству, во Христе сохраняется «фундаментальная разница между Божественной и человеческой природами»[10]. В «нераздельном двуединстве весь смысл лица Христова»[11]. Соединившись в единой Личности Христа, каждая из природ «сохраняет собственный способ существования»[12]. Человеческая природа

---

[1]*Флоровский Г., прот.* Этос Православной Церкви. С. 274.

[2]*Флоровский Г., прот.* Положение христианского историка. С. 71; *Он же.* Христос и Его Церковь. Тезисы и критические замечания / Пер. В. Пислякова // О Церкви. С. 1–8, здесь: с. 6. URL: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf (дата обращения 12. 11. 2012).

[3]*Он же.* Утрата библейского мышления. С. 213–214; Приснодева Богородица. С. 168.

[4]*Он же.* Жил ли Христос. М., 1991. С. 8–9.

[5]Утрата библейского мышления. С. 214.

[6]Приснодева Богородица. С. 167.

[7]О смерти крестной. С. 200.

[8]*Флоровский Г., прот.* О бессмертии души. URL: http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html (дата обращения 23. 12. 2012).

[9]*Хоружий С. С.* Концепт, семантика и проблематика личности... URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 21. 11. 2012).

[10]*Tanev St.* Ἐνέργεια vs Σοφία. The Contribution of Fr. Georges Florovsky to the Rediscovery of the Orthodox on the Distinction between the Divine Essence and Energies // International Journal of Orthodox Theology 2: 1 (2011). P. 15–71, here: p. 57.

[11]*Флоровский Г., прот.* Жил ли Христос. С. 12.

[12]*Он же.* Идея творения в христианской философии. URL: http://www.sofia-sfo.ru/sites/default/files/img/theology-creation-florovsky.doc (дата обращения 21. 12. 2012). Таким образом, личность в системе Флоровского не может быть приравнена тропосу существования природы, как это пытался сделать, например, К. Барт, и как зачастую отождествляет их Х. Яннарас.

Христа является «воипостасной»[1], ибо «восприемлется в самую Ипостась Слова»[2] и соединена с Богом посредством Его Личности[3]. Плоть Господа потому не подвергается тлению, что «пребывает она в глубине Жизни, в Ипостаси Слова»[4].

Прот. Г. Флоровский оценивает Боговоплощение как «личное отождествление Бога с человеком»[5], в Его Ипостаси «“олицетворяется” человеческое естество, — и при этом Божественная Ипостась остается простой и неизменной, как и до соединения»[6]. Христово «Евангелие благовествуется “всей твари”, предвещает вселенское обновление и преображение, но обращено оно» от Личности Христа к нашей «личности, к личному покаянию, к личному подвигу»[7].

2. 2. 4. Понятие личности в антропологии Флоровского

В антропологии прот. Г. Флоровского понятие личности, личного в человеке, может быть порой синонимом индивидуального. Так, он говорит о «частных, личных и обособленных молитвах», сопоставляя их с «общей и соборной» молитвой, говорит о «личном благе»[8] человека и т. д. С другой стороны, о. Георгий не боится говорить об индивидуальности как о личности в богословско-философском смысле: «Кафоличность не означает отказа от индивидуальности. Кафолическое сознание не есть коллективное сознание… “я” не растворяется в “мы”»[9].

«Лицо в человеке — не просто личность, но “христианская личность”, которой о. Г. Флоровский иногда противопоставляет “обособившуюся

---

[1]*Флоровский Г., прот.* О бессмертии души. URL: http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html (дата обращения 23. 12. 2012).
[2]*Флоровский Г., прот.* Византийские Отцы V–VIII вв. Париж, 1933. С. 124, 125.
[3]О бессмертии души. URL: http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html (дата обращения 23. 12. 2012); *Skira J.* Christ, the Spirit and the Church in Modern Orthodox Theology… P. 31.
[4]*Флоровский Г., прот.* Евангелие воскресения // Христианство и цивилизация. С. 634–640, здесь: с. 637.
[5]*Florovsky G. archpriest.* Holy Icons // Collected Works of Georges Florovsky. Vol. III: Creation and Redemption. Nordland Publishing Company: Belmont, Mass., 1976. P. 209–212, here: p. 210.
[6]Византийские Отцы V–VIII вв. С. 124, 125.
[7]*Флоровский Г., прот.* Два Завета // О Церкви. С. 8–18, здесь: с. 14. URL: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf (дата обращения 12. 11. 2012).
[8]*Он же.* Евхаристия и соборность // Избранные богословские статьи. С. 71–84, здесь: с. 76–77.
[9]*Он же.* Богословские отрывки // Там же. С. 121–140, здесь: с. 135.

личность”, аналога “индивида” западной философии»[1]. Прот. Георгий считает возможным синонимично использовать термины «ипостась», «лицо» и «личность» для описания образа Божия в человеке. «Если нет Бога как Лица, а есть только “божественное”, то нет (не может быть замечено) и лица в человеке»[2].

Согласно прот. Г. Флоровскому, именно христианству свойственно «видение лица в человеке, понятие личности, недоступное эллинизму, стремившемуся скорее к безличности»[3]. Древний «раскол между “Разумом”, безличным и “вечным”, и отдельной, но смертной душой врачуется и преодолевается при помощи нового самосознания — представления о *духовной личности*»[4].

Для прот. Георгия «“образ Божий”, по которому сотворен человек, — это Христос, истинно воплотившийся Бог»[5]. «Абсолютное раскрывается лишь в личности: есть образ Божий в человеке, но нет его в государстве, обществе или ином каком коллективе»[6]. Каждая человеческая личность-ипостась «запечатлена особым лучом Божией изволяющей любви и воли в самом бытии и существовании своем», «изведенная из небытия» «в ее нерушимом и неповторимом лике»[7]. При этом о. Георгий подчеркивает отличие образа твари в Боге[8] от образа Божия в творении, подчеркивая тварность образа Божия в человеке, тварность живой человеческой личности[9], называемой «единой ипостасью», состоящей из тварных души и тела[10].

---

[1]*Хоружий С. С.* Концепт, семантика и проблематика личности... URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 21. 11. 2012).
[2]*Флоровский Г., прот.* В мире исканий и блужданий. С. 158–159.
[3]*Он же.* Откровение и опыт. URL: http://www.mpda.ru/data/758/630/1234/1.%20O%20Svychennom%20Pisanii.pdf (дата обращения 24. 12. 2012).
[4]*Он же.* Век патристики и эсхатология // Избранные богословские статьи. С. 228–242, здесь: с. 238–239; *Он же.* О воскресении мертвых // Догмат и история. С. 415–443, здесь: с. 426.
[5]*Холмогоров Е.* От составителя. С. 8.
[6]*Флоровский Г., прот.* Два Завета. С. 16. URL: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf (дата обращения 12. 11. 2012).
[7]*Он же.* Тварь и тварность // Догмат и история. С. 108–150, здесь: с. 115–116, 144–145.
[8]Т. е. вечных логосов–волений Бога о бытии творения.
[9]Приснодева Богородица. С. 171.
[10]*Florovsky G., archpriest.* The Resurrection of Life // Bulletin of the Harvard University Divinity School. Cambridge, Mss, 1952. XLIX, Mb 8 (April). P. 5–26, here: p. 12.

2. 2. 5. Экклезиология прот. Г. Флоровского и спор с позицией В. Н. Лосского

Прот. Г. Флоровский подчеркивает, что именно Церковь Христова может обеспечить полноту сообразности человека Богу-Троице, и личная встреча с Христом «может быть только в общении Церкви»[1].

Согласно о. Г. Флоровскому, в экклезиологии «богословию Христа должно быть отдано преимущество над богословием Духа»[2]. На наш взгляд, у о. Георгия присутствует некий «керигматический» крен в сторону христологии. Он акцентирует, что «в богословии Церкви мы отдаем предпочтение христологической ориентации пред пневматологической», т. к. Церковь «не есть воплощение Святого Духа»[3]. «Только одно Божественное Лицо *действовало* в истории нашего спасения» и «было воплощенным»[4]. Но, тем не менее, согласно строгой тринитарной мысли, все три Лица действовали в истории спасения, но Каждое по-своему!

Прот. Г. Флоровский критикует мнение В. Н. Лосского, который якобы «подспудно проводит мысль о том, что *только* в Духе Святом — *не* во Христе — человеческая личность в полной мере обретает (или возвращает себе) свое онтологическое основание». Он считает «искусственным *разделение*» Лосским дела Сына, направленного на нашу природу, от дела Духа, направленного на наши личности[5]. У о. Г. Флоровского вызывает серьезные сомнения «возможность провести столь резкую границу между “природой” Церкви и “множественностью” входящих в нее “личностей” или “ипостасей”»[6]. Он подчеркивает личностный характер соединения, встречи христианина со

---

[1]*Флоровский Г., прот.* Этос Православной Церкви. С. 273.
[2]*Skira J.* Christ, the Spirit and the Church in Modern Orthodox Theology… P. 18.
[3]*Флоровский Г., прот.* Церковь: Ее природа и задача // Избранные богословские статьи. С. 186–200, здесь: с. 195.
[4]*Он же.* Этос Православной Церкви. С. 276–277.
[5]*Он же.* Христос и Его Церковь. С. 7. URL: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf (дата обращения 12. 11. 2012)*; Софроний (Сахаров), архим.* Переписка с прот. Г. Флоровским. С. 68.
[6]Христос и Его Церковь. С. 7. URL: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf (дата обращения 12. 11. 2012).

Христом и единительное действие Духа Святого, «Который есть Дух любви и мира» и «наряду со Христом воссо-*единяет* разделенных индивидов»[1].

Отметим, что архим. Софроний (Сахаров) был более сдержан в своей оценке мысли Лосского, подчеркивая ограниченность возможностей человеческого языка для выражения тайн Божиих: «Едва скажешь одно слово, как немедленно выступает “обратный аспект”»[2]. На наш взгляд, прот. Г. Флоровский не вполне понял мысль В. Н. Лосского, которому отнюдь не было свойственно разделение домостроительства Сына и Духа, но который лишь акцентировал внимание на их различных аспектах.

И сам о. Г. Флоровский признает двуаспектность возрождения человека, природную и волевую, которую можно связать с личностным началом: «Что касается природы, никто не сможет уклониться от царского указа Христа, никто не сможет воспротивиться всепроникающей мощи воскресения. Однако *волю* человека нельзя исцелить приказом. Человеческая воля должна *сама* устремиться к Богу»[3]. «Каждый должен сам совершить личный и свободный акт соединения со Христом»[4]. При этом о. Георгий опять же сам связывает «личный духовный рост» человека с действием Духа, со стремлением к Духу и принятием силы и дара Духа, «живым союзом с постоянным вселенским опытом Церкви»[5], который, как известно, поддерживается именно Духом Святым.

И все же богословский синтез разрабатывался прот. Г. Флоровским «скорее как христоцентричный, нежели как тринитарный». Он опасался, в частности, что «пневматологическая экклесиология на практике может оказаться безличной»[6]. На наш взгляд, именно некоторое нарушение у о. Г. Флоровского баланса в оценке деятельности Личностей Сына и Духа в Церкви

---

[1]*Флоровский Г., прот.* Соборность Церкви. Богочеловеческое единство и Церковь // О Церкви. С. 43–53, здесь: с. 46. URL: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf (дата обращения 12. 11. 2012).
[2]*Софроний (Сахаров), архим.* Переписка с прот. Г. Флоровским. С. 73–74.
[3]О бессмертии души. URL: http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html (дата обращения 23. 12. 2012).
[4]Там же.
[5]*Флоровский Г., прот.* Промысел Св. Духа в Богооткровении. URL: http://www.mpda.ru/data/758/630/1234/1.%20O%20Svychennom%20Pisanii.pdf (дата обращения 24. 12. 2012).
[6]*Уильямс Дж.* Неопатристический синтез Георгия Флоровского. С. 312, 315.

приводит к тому, что, по мнению исследователей, «концепция Предания у Лосского» оказывается «шире и гибче, чем у Флоровского»[1], а также к признанию самим прот. Г. Флоровским некоторой ограниченности его собственного подхода и определенной «некогерентности его тринитарного синтеза»[2].

2. 2. 6. Свойства личности, согласно Флоровскому

Несводимость человеческой личности к природному аспекту

Анализируя личностный аспект человеческой истории, прот. Г. Флоровский приходит к выводу, что «человеческая личность выходит за пределы истории»[3]. Ошибочным и утопическим является популярное «отождествление истории человечества с природными процессами»[4]. Наличие сверхприродности в человеке было в свое время «основной интуицией Тареева. Эту интуицию подхватил и блестяще развил о. Г. Флоровский в собственной историософии». Рассуждая о «биологической непредопределенности человеческого существования», о «самоформировании человека в истории»,[5] прот. Георгий указывает на задачу человека «преодолевать» самого себя[6]. Как «создание Бога, повторяющее в своем бытии Творца, человек является сверхприродным существом»[7].

«В твари над ее естеством поставлено *сверхприродное* задание, задание свободного… причастия и общения с Богом»[8]. «В личностном становлении имеется врожденная форма, которая *преодолевает органическую индивидуальность*, возвышаясь над ней… В личном человеческом становлении реализуются не только задачи, но также и намерения, открываются не только

---

[1]*Ross S. J.* Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky... P. 108.
[2]*Skira J.* Christ, the Spirit and the Church in Modern Orthodox Theology… P. 38, 53.
[3]*Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация // Избранные богословские статьи. С. 218–227, здесь: с. 225.
[4]*Раев М. И.* Соблазны и разрывы: Г. Флоровский как историк русской мысли / Пер. с англ. Я. Кротова // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Ред. Ю. П. Сенокосов. М., 1995. С. 241–306, здесь с. 269.
[5]*Посадский* А. В., *Посадский С. В.* Исторический путь России... С. 180, 184.
[6]Откровение и опыт. URL: http://www.mpda.ru/data/758/630/1234/1.%20O%20Svychennom%20Pisanii.pdf (дата обращения 24. 12. 2012).
[7]*Посадский* А. В., *Посадский С. В.* Исторический путь России... С. 186.
[8]*Флоровский Г., прот.* Тварь и тварность. С. 145.

ростки и возможности, но также осуществляются идеалы»[1]. Даже при отказе от сверхприродного бытия человек не может стать только лишь «естественным существом»[2].

Откровение, отношения и личность

Для о. Г. Флоровского «абсолютное надмирное бытие является персональным, и отношения с персональным бытием могут быть лишь персональными»[3]. Более того, он «отрицает возможность изолированного рассмотрения человека»[4]. Подлинный человек нерасторжим с личностным началом, которое можно понять и «удержать только в постоянном контакте с Богом»[5].

Критикуя софианство, он подчеркивал, что главная ошибка этого направления мысли состоит в том, что для него «идея дороже лица», ибо происходит потеря «живых конкретных личностей человеческих, и все внимание оттягивается в сторону отвлеченных форм общественного и космического бытия»[6]. Но «не к «трансцендентальному субъекту», не к безличному «сознанию вообще» обращается Бог. «“Бог живых”, Бог Откровения говорит к живым людям, к эмпирическим субъектам»[7].

Между Богом и человеком существует личная связь[8]. Это общение человека с Богом, при котором Божественное присутствие как бы пронизывает всю полноту человеческого существования»[9]. Согласно мысли о. Г. Флоровского, «присутствие в виде Благодати отлично от обычного Божьего всемогущества, которым поддерживается существование всякой твари»[10]. «Божии силы — это лик Божий, обращенный к твари»,[11] и действующий агент

---

[1]*Он же.* Эволюция и эпигенез // Христианство и цивилизация. С. 424–440, здесь: с. 434.
[2]*Посадский* А. В., *Посадский С. В.* Исторический путь России... С. 187.
[3]Там же. С. 294.
[4]*Евлампиев И. И.* Богословие против философии... С. 41.
[5]*Флоровский Г., прот.* Ночная тьма // Избранные богословские статьи. С. 201–209, здесь: с. 206.
[6]*Флоровский Г., прот.* Человеческая мудрость и премудрость Божия. URL: http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=319 (дата обращения 13. 12. 2012).
[7]*Он же.* Богословские отрывки. С. 124–125.
[8]*Он же.* Утрата библейского мышления. С. 214.
[9]*Он же.* Святитель Григорий Палама и традиция отцов. С. 387–388.
[10]*Он же.* Идея творения в христианской философии. URL: http://www.sofia-sfo.ru/sites/default/files/img/theology-creation-florovsky.doc (дата обращения 21. 12. 2012).
[11]*Он же.* Тварь и тварность. С. 136.

нетварных энергий — Личность[1]. При этом Божия «энергия тысячеипостасна, ибо тысячам и тьмам тысяч ипостасей она благоволительно уделяется»[2].

«Личная встреча верующих со Христом — вот самая сердцевина всей духовной жизни православного человека»[3]. Эта личная встреча реальна и означает живое изменение, обожение христианина. Также и всякая молитва должна быть «личным стоянием пред Отцом Небесным» и вести к «свободной и личной встрече и общению»[4] как с Богом, так и себе подобными[5].

Кафоличность, кафолическое сознание и личность

«Важное отличие концепции кафоличности (соборности) у о. Г. Флоровского — полная преодоленность в ней почти неискоренимого свойства русских теорий соборности: хотя бы частичного примата, подавления личного начала общественным»[6]. «Церковь составляют человеческие личности, которые никак нельзя рассматривать просто в качестве элементов или клеток целого», поскольку «каждая личность находится в прямом и непосредственном единении со Христом и Его Отцом — личностное начало не должно быть принесено в жертву корпоративному»[7].

Прот. Г. Флоровский выстраивает баланс между индивидуальным и общим: «Христианство существенно соборно, кафолично, не знает обособленной, анархически-самозаконной личности; но оно не знает и безликого коллектива, не знает собирательных целых»[8]. Нужно говорить о «симфонии личностей»[9], но не о симфонической личности философов-софиологов!

«Троическое единство», совершенное единство бытия и жизни в трех Ипостасях, или Лицах, нераздельное «круговращение» единой жизни

---

[1]*Tanev St.* Ἐνέργεια vs Σοφία… P. 17.
[2]*Флоровский Г., прот.* Тварь и тварность. С. 144–145.
[3]*Он же.* Этос Православной Церкви. С. 273.
[4]*Он же.* Непрестанно молитесь // Духовные размышления. URL: http://vsemolitva.ru/b4/florovsky_sermons.html (дата обращения 19. 12. 2012).
[5]*Williams R.* George Florovsky. P. 71.
[6]*Хоружий С. С.* Концепт, семантика и проблематика личности… URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 21. 11. 2012).
[7]*Он же.* Церковь: Ее природа и задача. С. 195.
[8]*Он же.* Два Завета. С. 14–15. URL: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf (дата обращения 12. 11. 2012).
[9]Церковь: Ее природа и задача. С. 195.

(περιχώρησις у Дамаскина) — вот внешний пример и предел кафоличности»[1]. Церковь есть кафолическая также «потому, что она есть Тело Христово, и в единстве этого Тела совершается онтологическое срастание личностей между собой»[2]. Эти тринитарные и христологические корни кафоличности предполагают «отказ от замкнутости и самодовления» личности. «Однако это отречение не есть погашение личности, не есть растворение личности во множестве. Напротив, оно есть расширение личности, включение многих и «чужих» «я» в свое внутреннее «я», обретение множества в самом себе… В этом и заключается подлинная тайна Церкви»[3].

Анализируя свойства личного самосознания, о. Георгий различает «два типа самосознания и самочувствия: индивидуалистический и кафолический»[4]. «Кафоличность», или соборность самосознания, соответствует смягчению «непроницаемости личных сознаний» до уровня «совершенного единомыслия и единодушия»[5]. Таков «телос личного сознания»[6] в процессе становления личности. «Мера кафоличности есть мера любви, взаимности, сопризнания»[7].

Прот. Г. Флоровский говорит о том, что свойство кафоличности сознания означает в практическом смысле то, что перед каждой личностью христианской стоит задача найти на жизненном пути «гармонический баланс между “личным спасением” и “общественным деланием”»[8]. «Подвиг личного совершенствования не исключает, но *вмещает в себя* делание общественное»[9].

---

[1]*Флоровский Г., прот.* Богословские отрывки. С. 134.
[2]Откровение и опыт. URL: http://www.mpda.ru/data/758/630/1234/1.%20O%20Svychennom%20Pisanii.pdf (дата обращения 24. 12. 2012).
[3]Там же; Богословские отрывки. С. 134.
[4] Богословские отрывки. С. 135.
[5]*Он же.* О границах Церкви // Избранные богословские статьи. С. 159–170, здесь: с. 159.
[6]*Он же.* Кафоличность Церкви // Там же. С. 141–158, здесь: с. 147; Богословские отрывки. С. 135.
[7]Откровение и опыт. URL: http://www.mpda.ru/data/758/630/1234/1.%20O%20Svychennom%20Pisanii.pdf (дата обращения 24. 12. 2012).
[8]*Он же.* Христианин в Церкви // О Церкви. С. 78–83, здесь: с. 82. URL: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf (дата обращения 12. 11. 2012).
[9]*Флоровский Г., прот.* Два Завета. С. 16. URL: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf (дата обращения 12. 11. 2012).

Это относится как к «личному молитвенному подвигу»[1], так и «к социальному деланию христиан»[2].

Целостность и личность

О. Георгий считал, что «Аристотель чувствовал и понимал индивидуальное лучше, чем кто-либо другой из эллинов», и «предоставил христианским философам все необходимое для создания учения о личности», ибо имел ощущение «эмпирической целостности человеческого бытия». Прот. Г. Флоровский видел начатки «воцерковления» мыслей Аристотеля о целостности человека уже «у Оригена и, до некоторой степени, у св. Мефодия Олимпийского, а позднее у св. Григория Нисского»[3]. «Первохристианская интуиция в учении о человеке есть именно интуиция его *воплощенного единства*»[4].

«Богословие Флоровского говорит о целостном человеке»[5], рассматривает человека как «двуединую ипостась»[6], «единую ипостась в двух природах», «причем не из двух природ, а именно в двух природах»[7]. И телесная смерть нарушает целостность человеческой личности[8], ибо разрушается до момента воскресения целостность ипостасной связки души и тела[9]. Но о. Г. Флоровский, ссылаясь на св. Григория Нисского, подчеркивает, что «разлучение души с телом никогда не бывает полным», некоторая связь в личностном плане «продолжает существовать». И «воскресение Христово есть восстановление полноты и цельности человеческого бытия»[10]. «Вся личность должна быть очищена и исцелена»[11], а значит, вся ее природа.

---

[1]*Флоровский Г., прот.* Дом отчий // Избранные богословские статьи. С. 10–36, здесь: с. 24.
[2]*Он же.* Социальная проблема в Православной Церкви // О Церкви. С. 83–89, здесь: с. 87. URL: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf (дата обращения 12. 11. 2012).
[3]*Он же.* Век патристики и эсхатология. С. 238–239.
[4]*Он же.* О воскресении мертвых. С. 433.
[5]*Холмогоров Е.* От составителя. С. 8.
[6]*Флоровский Г., прот.* О смерти крестной. С. 195.
[7]*Он же.* О бессмертии души. URL: http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html (дата обращения 23. 12. 2012).
[8]*Он же.* О последних вещах и последних событиях // Догмат и история. С. 444–465, здесь: с. 459.
[9]*Он же.* Воскресение жизни // Там же. С. 228–255, здесь: с. 237; О бессмертии души. URL: http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html (дата обращения 23. 12. 2012).
[10]*Он же.* Евангелие воскресения. С. 637, 640.
[11]*Он же.* О последних вещах и последних событиях. С. 462.

Целостность личности человека связана для о. Г. Флоровского также с одним из главных для него свойств личности: «свободным целеполаганием». «Человек сознает себя как личность именно в том, что воспринимает и ощущает себя в мире заданий»[1]. «Флоровского, в сущности, можно назвать православным космистом. Как и у русского мыслителя В. И. Ильина, его космизм базируется на… признании персональной божественной Премудрости, регулирующей жизненные циклы космоса»[2], и со-образной Ей человеческой личности, способной ставить перед собой и решать творческие задачи придания своему и окружающему бытию свойств гармоничной целостности и кафоличного пребывания «в согласии с собой и с миром (и не обязательно миру уступающей). Подобное единство… насущно необходимо, потому что разорванное «я» неизбежно становится источником болезней духа»[3].

Познание и уникальность личности и исторического синергизма

Согласно о. Г. Флоровскому, богопознание и познание смысла бытия начинается с постижения, «прежде всего, Личности Христа», «воплощенного Сына Божия»[4]. «Постижение смысла», логосов тварного мира связывается не только с Личностью Логоса, но и «с *познающей личностью*»[5]. Флоровский говорит о творческом и личном, уникальном характере познания[6], об «уникальном опыте встречи с Богом»[7]. «За всяким мыслительным построением ощущается его творец и носитель — живая и ищущая… личность»[8]. При этом познание личности отражает ее природную неповторимость. И, прежде всего, Сам Бог дает познать Себя, является «инаковым для одного, инаковым для другого»[9].

---

[1]*Хоружий С. С.* Концепт, семантика и проблематика личности... URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 21. 11. 2012).
[2]*Посадский А. В., Посадский С. В.* Исторический путь России... С. 226.
[3]*Раев М. И.* Соблазны и разрывы... С. 272.
[4]*Флоровский Г., прот.* Этос Православной Церкви. С. 272–273.
[5]Человеческая мудрость и премудрость Божия. URL: http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=319 (дата обращения 13. 12. 2012).
[6]Богословские отрывки. С. 125.
[7]*Евлампиев И. И.* Богословие против философии... С. 48.
[8]*Флоровский Г., прот.* Метафизические предпосылки утопизма // Путь. 1926. № 4 (июнь-июль). С. 27–53, здесь: с. 28.
[9]*Он же.* Тварь и тварность. С. 144–145.

Отсюда возникает «личный», не противоречащий догмату, познавательный опыт «сынов Церкви», что «делает возможным благословенное существование «богословских мнений»»[1]. Ибо, согласно прот. Г. Флоровскому, «познание не есть “пассивное восприятие”» или рационалистическое «зеркальное отражение “вещей в себе”», но личный и «творческий подвиг»[2] каждой задуманной в предвечном Божественном Совете уникальной, «единственной личности»[3] человека.

Исповедуя бытийную связь познавательного процесса, самопознания и уникальности личности, о. Г. Флоровский убежден, что любой факт человеческой истории «связан с сознанием и неповторим» в своей «непреходящей ценности»[4]. «Исторический процесс дуалистичен, он определяется соучастием благодати и человеческой свободы и таинственным слиянием их энергий»[5]. Поэтому история «слагается из человеческих решений, зависит от человеческой свободы»[6] и есть «область не только особого или особенного, а именно личного бытия»[7]. Личность есть истинный субъект истории[8], призванный к со-трудничеству с Творцом[9]. Таким образом, и «вопрос спасения, как и любой человеческий выбор, — личный вопрос, и решать его можно только в контексте конкретного индивидуального бытия». В человеческой истории «спасаются или гибнут личности»[10].

Динамика, творчество и свобода личности

Прот. Г. Флоровский говорит о необходимости «динамического восстановления полноты и целостности человеческого бытия»[11]. Здесь, на

---

[1]*Флоровский Г., прот.* Дом отчий. С. 31.
[2]*Он же.* Хитрость разума // Христианство и цивилизация. С. 49–60, здесь: с. 58–59.
[3]*Он же.* Затруднения историка-христианина // Там же. С. 671–707, здесь: с. 699.
[4]*Раев М. И.* Соблазны и разрывы... С. 272.
[5]*Флоровский Г., прот.* Идея творения в христианской философии. URL: http://www.sofia-sfo.ru/sites/default/files/img/theology-creation-florovsky.doc (дата обращения 21. 12. 2012).
[6]*Он же.* Знамение пререкаемо // Вестник русского христианского студенческого движения. Париж — Нью–Йорк, 1964. I–II. № 72–73. С. 1–7, здесь: с. 2.
[7]*Он же.* Эволюция и эпигенез. С. 433.
[8]Там же. С. 439.
[9]*Florovsky G., archpriest.* The Ever-Virgin Mother of God. Be It According to Thy Word. URL: http://www.pravoslavie.ru/english/52745.htm (дата обращения 09. 01. 2013); *Он же.* О последних вещах и последних событиях. С. 464.
[10]Там же. С. 458.
[11]*Флоровский Г., прот.* О смерти крестной. С. 218.

«определяется направление роста»[1] человеческой личности. О. Георгий использует выражения «духовное становление», «возрастание», «преображение»[2], «расширение»[3] личности «чрез живое причастие всевременному опыту Церкви»[4], «обожение личности», под которым понимается «тесное, сокровенное причастие человеческих личностей Живому Богу»[5]. Но возможен и процесс «мистического разложения, распада личности»[6].

Позитивная динамка личности, согласно о. Г. Флоровскому, вытекает из ее кафоличности и возможна только в соборной Церкви: «в кафолическом преображении личность получает силу и возможность выразить жизнь и сознание целого»[7]. «Кафолическое вырастание выводит личность из ее уединения»[8]. Ссылаясь на мысли митр. Антония (Храповицкого), прот. Г. Флоровский говорит, что «личность в ее плотском сознании есть бытие самозамкнувшееся, в корне противоположное всякой другой личности», она должна «коренным образом видоизменить основоположные свойства человеческого самосознания»[9]. Но при этом даже по воскресении, хотя и «произойдет коренное изменение», но «все же сохранится индивидуальная личность»[10].

Отрицательный процесс, «смерть личности — в отпадении от Бога, но и в этом случае полного уничтожения не происходит». «Распад анти-кафоличен», «это совершенная замкнутость в себе, полное отчуждение и самоизоляция, высокомерное одиночество»[11], «угасание самосознания»[12].

Прот. Г. Флоровский видит живую взаимосвязь между положительной динамикой личности человека и ее личным творчеством и свободой. Так,

---

[1]*Флоровский Г., прот.* О последних вещах и последних событиях. С. 462.
[2]Богословские отрывки. С. 125.
[3]*Он же.* Христианин в Церкви. С. 81. URL: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf (дата обращения 12. 11. 2012).
[4]Дом отчий. С. 31.
[5]О бессмертии души. URL: http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html (дата обращения 23. 12. 2012).
[6]*Флоровский Г., прот.* Религиозные темы Достоевского // *Он же.* О Достоевском. М., 1990. С. 386–390. URL: http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=798 (дата обращения 21. 12. 2012).
[7]Кафоличность Церкви. С. 147.
[8]Богословские отрывки. С. 139.
[9]*Антоний (Храповицкий), архиеп.* Нравственная идея догмата о Церкви. С. 17–18, 65.
[10]*Флоровский Г., прот.* Евангелие воскресения. С. 636.
[11]О последних вещах и последних событиях. С. 459, 461–462.
[12]Хитрость разума. С. 60.

«наивысший объективизм в слышании и разумении Откровения достигается через высшее напряжение *творческой личности*»[1]. «Область творчества определяется противоположностью естества и задания»[2], осознаваемого и реализуемого личностью. Видение и раскрытие образа Божьего, Личности Бога связано со степенью личного усилия человека: «Тем полнее и точнее видит человек лицо Божие, чем ярче и живее его собственное лицо, чем полнее и точнее явлен, раскрыт или осуществлен в нем “образ Божий”»[3].

В дарованной Богом личной динамичности человек «призван к творчеству, и, прежде всего, к творчеству или созиданию самого себя»[4]. И подлинное мышление, истинное богословие в духе отцов также «требует творчества, а не просто имитации»[5]. Свободное творчество человека выводит его за пределы природного мира, но оно может быть понято и усвоено лишь при признании «сходства личности человека с Личностью Бога»[6].

Свобода личности для о. Г. Флоровского взаимосвязана с ее «творческим началом»[7]. «Реален в своей свободе и свободен в своей реальности *процесс тварного становления*»[8], и одновременно «человеческая свобода основана… на факте тварности человека»[9]. «Личность есть, прежде всего, свободный субъект, субъект самоопределения, творческий центр сил. В этом заключается первая и принципиальная черта, которая отличает личность от организма»[10].

Подвиг аскезы, существование личности для других и этическое напряжение выбора

Прот. Флоровский подчеркивает, что «самоотречение *расширяет нашу личность*», «в самоотречении мы… объемлем многих своим собственным ‘я’. В

---

[1]*Флоровский Г., прот.* Богословские отрывки. С. 125; *Он же.* О народах не-исторических // Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921. Кн. 1. С. 52–70. URL: http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=798 (дата обращения 21. 12. 2012).
[2]Тварь и тварность. С. 145–146.
[3]Богословские отрывки. С. 125.
[4]Там же. С. 125.
[5]*Williams R.* George Florovsky. P. 71.
[6]*Посадский* А. В., *Посадский С. В.* Исторический путь России... С. 180.
[7]*Флоровский Г., прот.* Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Из прошлого русской мысли. С. 31–51, здесь: с. 41.
[8]Тварь и тварность. С. 145–146.
[9]Идея творения в христианской философии. URL: http://www.sofia-sfo.ru/sites/default/files/img/theology-creation-florovsky.doc (дата обращения 21. 12. 2012).
[10]Эволюция и эпигенез. С. 433.

этом и заключается подобие Божественному Единству Святой Троицы». Личность проходит становление «в созидающем и героическом подвиге»[1] аскезы «в меру возраста Христова» (Еф 4. 13)»[2]. «Следствием самоотречения является преодоление личной ограниченности и обособленности», существование для других, достижение «смирения», которое «уже есть свобода»[3].

«Без *личного напряжения* и собирания нельзя и “согласиться” в соборной молитве»[4]. Свобода вне аскезы, вне личного усилия есть ложная, «“пустая *свобода*”, которая делает личность рабом страсти или идеи. Антиномия человеческой свободы разрешается только в любви»[5]. Из свободы вытекает для о. Г. Флоровского «этическое напряжение» выбора. Живая индивидуальность личности «обречена на этический выбор»[6]. Свобода включает в себя «не только возможность, но и необходимость выбора, самодеятельную решимость и решительность избрания»[7]. Потому возможен, собственно, «личный грех»[8].

Проблема добра и зла трактуется о. Г. Флоровским, «как сугубо личностная»: «зло, в строгом смысле», как и добро, существует «только в личностях». Зло — это «извращенная личностная деятельность»[9]. «Только личности… предстоят абсолютные и категорические императивы оценочного и волевого выбора между Добром и Злом. И этот выбор совершается человеческой личностью, — и только ею»[10]. Выбранное добро или зло становится «внутренним законом», который либо созидает, либо «онтологически разлагает своих носителей»[11].

---

[1]Кафоличность Церкви. С. 146–147.
[2]Богословские отрывки. С. 125.
[3]Христианство и цивилизация. С. 224.
[4]Христианин в Церкви. С. 82. URL: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf (дата обращения 12. 11. 2012).
[5]Религиозные темы Достоевского. С. 386–390. URL: http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=798 (дата обращения 21. 12. 2012).
[6]*Посадский* А. В., *Посадский С. В.* Исторический путь России... С. 238.
[7]*Флоровский Г., прот.* Тварь и тварность. С. 115.
[8]*Он же.* Соблазн учеников // Духовные размышления. URL: http://vsemolitva.ru/b4/florovsky_sermons.html (дата обращения 19. 12. 2012).
[9]*Хоружий С. С.* Концепт, семантика и проблематика личности... URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 21. 11. 2012).
[10]*Флоровский Г., прот.* В мире исканий и блужданий. С. 151, 158.
[11]*Он же.* Евразийский соблазн // Новый мир. 1991. № 1. С. 195–211, здесь: с. 198.

2. 2. 7. Критический взгляд на некоторые положения мысли прот. Г. Флоровского

а) «Двойная» онтология и свобода личности

Уже в этической аксиологии о. Г. Флоровского возникает некая двойственная онтология: ценностно-личностная и природно-закономерная. Он настаивает, что «ценности возможны только как вечные ценности, только при условии их трансцендентного *противопоставления* миру вещей», и говорит об «*антагонизме* между эмпирией и ценностью»[1]. Это представляется неверным *противопоставлением*, ведущим далее к неправомерной склонности «*преодолеть* природную упорядоченность закономерного бытия»[2]. Если ценность творения опирается на ценность нетварных логосов-мыслей Творца о нем, то это не должно вести нас к противопоставлению, антагонизму энергий Творца — их осуществлению в виде тварного бытия. Напротив, реализация Божественных логосов-волений в творении должна непрестанно усовершаться с помощью со-творческого участия человеческой личности, причем не путем «преодоления» данных Богом законов тварного бытия, но преодолением греха, коренящегося в самом человеке, и преображением мира, которое ведет к актуализации ценности тварного бытия.

Тогда как мир исполнен Божественных смыслов-логосов, у о. Георгия возникает некий «мир» надприродных смыслов: «над миром естественных вещей и событий» человек «воздвигает мир смыслов». Причем опять подчеркивается, что «есть в действительном нечто положительно противоборствующее “ценному”»[3]. О. Г. Флоровский говорит, например, о «железном миропорядке»[4] без непосредственной сноски на грехопадение человека. Понятие «свободы» начинает увязываться сугубо и только с личным началом, а природный аспект человеческого бытия сам по себе приобретает неожиданно негативную окраску. Так, о. Г. Флоровский говорит о некой

[1]Эволюция и эпигенез. С. 438, 436–437.
[2]Там же. С. 437–438.
[3]В мире исканий и блужданий. С. 151, 153–154.
[4]Там же. С. 152.

«надприродной свободе»[1]. Возникает «стремление оградить свободу человека от природы»[2] и *противопоставление духовного, подлинно свободного бытия — субстанциальному*: «Духовное единство осуществляется вследствие свободы, вследствие *освобождения от природы*, а не вследствие потенцирования органических связей»[3].

Усвоение свойства свободы исключительно личности, а природе — необходимости, причем без различения с природными последствиями грехопадения, подчеркивание антагонистичности «между природой и свободой», приписывание природному порядку «враждебности осуществлению смысла» и некой «скверной эластичности» нельзя признать верным отражением святоотеческой традиции. Выражения об «имманентной замкнутости», «органической непроницаемости» природы, которые нужно преодолеть наряду с «природной упорядоченностью закономерного бытия»[4], также представляются смешением понятий: природа, как созданная Творцом, по Его замыслу естественно открыта и зависима от Его содержащей энергии и в принципе не может быть сама по себе «самозамкнута» и «непроницаема». Грех человеческой личности ведет к обез-ображиванию и определенному отрыванию от Бога как собственной природы человека, так и окружающего мира, но никогда не сможет вполне «замкнуть» их на себя самих, ибо это означало бы их уничтожение, как не имеющих «жизни в себе».

Сюда же вписывается описание прот. Г. Флоровским двойственности образа и подобия Божия в человеке, состоящей в различии его природы, созданной из «праха земного» по образу Бога, и трансцендентности, интеллигибельности, подобия Богу человеческой личности: «подобие Богу трансцендентно для человека: это не его разумная сущность, но его интеллигибельный характер, не сам он вообще, а то, что “только от Бога”»[5]. При грубом толковании здесь даже возникает опасность перепутать благодать и

[1]Эволюция и эпигенез. С. 440.
[2]*Уильямс Дж.* Неопатристический синтез Г. Флоровского. С. 315.
[3]Эволюция и эпигенез. С. 440.
[4]Там же. С. 436–438, 439.
[5]Там же. С. 438–439.

тварность, воспринять личность как нечто нетварное в человеке, как то, что, собственно, «от Бога». Это очень напоминает теорию личности в человеке Л. П. Карсавина. При более осторожном взгляде это есть продолжение «двойной» онтологии в виде противопоставления природы и личности в человеке. Так, прот. Флоровский различает в нас «эмпирическое “я”» — «как природную сущность», и «сверх-природное, трансцендентное “я”»[1]. Но различие природы и личности не должно вводить двойной онтологии в единство бытия человека.

Очень философски-экзистенциально звучит, например, следующее выражение о. Г. Флоровского: «Личность свободна; это значит, что она может *освободиться и от самой себя*, *от своей собственной, индивидуальной ограниченности и предопределенности*, что она может не только быть тем, что она есть, но также стать тем, чем она не является и чем она не может стать, если не сумеет разрешить себе этого при помощи свободы»[2]. С одной стороны, в святоотеческом видении, человек может и должен стать «богом по благодати», чем не был ранее, но с другой — человек призван к обожению изначально, а высказывание о «становлении богом» не абсолютно в строгом смысле слова.

Прот. Г. Флоровский, размышляя о свободе личности, определяет, что «свобода есть разрыв в причинно-следственных рядах и потому есть... переход в другое измерение, в другой слой бытия»[3]. В результате «парадоксально выглядит совпадение общих контуров понимания свободы у о. Г. Флоровского и у французских «атеистических» экзистенциалистов — Ж.-П. Сартра и А. Камю. В обоих случаях речь идет о том, что человек находится в принципиальном противостоянии к законам природы и истории, и поэтому реализация его свободы представляет собой некоторый “вызов” законам природного и исторического бытия… внесение смысла в “абсурд” естественного бытия; при этом бытие природы и истории абсурдно именно в силу своей естественности и закономерности, исключающих понятие свободы... Только в оценке причин противостояния человека и естественно-закономерного

[1]Эволюция и эпигенез. С. 438.
[2]Там же. С. 434.
[3]Там же. С. 435.

(абсурдного) окружающего мира Флоровский радикально расходится с французскими экзистенциалистами»[1].

в) Эпигенез личности

Отсюда и следующий тезис о. Г. Флоровского о становлении человеком личностью посредством «выхода из себя», рождения в «иной мир»[2]. О. Георгий подчеркивает, что «становление личности — не развитие. Было бы лучше и точнее определить становление личности как эпи-генез, потому что в нем осуществляется подлинное *новообразование*, возникновение существенно нового, при-рост бытия. Новое и никогда не существовавшее, неожиданное и непредвиденное проявляются также в природе; но это не творчество, в таких «мутациях» нет свободы»[3]. Отметим, что слово «эпи-генезис» можно дословно перевести как «над-генезис». Этим термином, по-видимому, прот. Г. Флоровский хотел подчеркнуть не только явление нового, дотоле не явленного, но и некий мета-физический характер развития личности.

Однако если рассматривать биологическое значение термина, то теория эпигенеза делала, как правило, упор на внешних влияниях и взаимовлиянии развивающихся частей организма в формировании новых структур в эмбрионе. К сожалению, именно эту особенность значения термина, на наш взгляд, имел в виду прот. Г. Флоровский, когда решил воспользоваться им в богословии личности. В частности, ему принадлежит размышление об эпигенетическом «опустошении» человеческого, земного содержания личности ради того, чтобы «личность стала носительницей божественных содержаний»[4]. Поскольку в настоящее время чисто эпигенетические объяснения развития, наследственности и эволюции потеряли свое значение, и современная биология отказывается как от чисто эпигенетических, так и от чисто преформистских объяснений эмбриональных явлений, представляется, что применение термина «эпигенез» к развитию личности в человеке допустимо лишь в рамках

[1]*Евлампиев И. И.* Богословие против философии... С. 35–36.
[2]Эволюция и эпигенез. С. 437–438.
[3]Там же. С. 434.
[4]Там же. Примечания. С. 842.

сбалансированного подхода, согласно которому личность развивается в единстве с природой, — но не отдельно от нее!

Представление прот. Г. Флоровского об эпигенезе или кеногенезе[1] личности, на наш взгляд, находит свое последовательное развитие в богословии митр. И. Зизиуласа, в его учении о биологической и экклезиологической ипостасях[2], Яннараса о становлении индивидуума личностью[3] и «конституировании нашей личностной ипостаси» любовью Божией[4], и С. С. Хоружего о «претворении человека» «в личное бытие», «конституировании в личность» под влиянием внешнего воздействия нетварных энергий[5].

c) Сущность грехопадения и искупления

Следствием «двойной онтологии» о. Г. Флоровского представляется увязывание сущности грехопадения не столько с нарушением личных отношений с Богом[6], сколько с подчинением личности природе. Природа изначально не была нисколько «плоха», и подчинение ей, «падение в материю», стало следствием нарушения личного отношения с Творцом, недоверия Его слову. Согласно о. Г. Флоровскому, Адам и Ева, «в сущности, захотели того, чтоб их жизнь и судьба определялись не ими самими, а внешними материальными причинами», и этим «унизили себя до положения простых вещей мира», «подчинили свою душевную жизнь физическому закону механической причинности и, значит, ввели свой дух в общую цепь мировых вещей»[7]. Это несомненно яркое и точное описание личностной творческой лености прародителей, которая, тем не менее, явилась следствием разрушения их отношений с Богом, а не появилась в человеке сама по себе. В противном

---

[1]Эволюция и эпигенез. С. 437–438.

[2]*Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви / Пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. М., 2006. С. 46.

[3]*Яннарас Х.* Хайдеггер и Ареопагит, или Об отсутствии и непознаваемости Бога // *Он же.* Избранное: Личность и Эрос / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной. М., 2005. С. 7–86, здесь: С. 72.

[4]*Яннарас Х.* Вера Церкви. Введение в православное богословие. С. 176.

[5]*Хоружий С. С.* Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 19–36, здесь: с. 24.

[6]«Смысл и результат грехопадения: вместо личных отношений человек выбирает безличное и делает на него ставку», *Кырлежев А. И.* Проблемы богословского понимания личности // Личность в Церкви и обществе. Материалы международной научно-богословской конференции. Москва, 17–19 сентября 2001 года. М., 2003. С. 165–172, здесь: с. 171.

[7]Хитрость разума. С. 59.

случае придется признать наличие потенциальной склонности ко греху на личностном уровне в безгрешных прародителях, из которой могло произойти их подобное анти-творческое настроение!

И искупление, в результате, у о. Г. Флоровского становится не столько победой над личным грехом и восстановлением отношений с Богом, сколько сводится к «разрыву фаталистической сети причинных связей, в новом *утверждении начала личного над вещным*, в раскрытии вечной жизни, лежащей вне и над плоскостью стихийных сил»[1]. Но возрождение верной и вечной иерархии ценностей — результат искупления, а не его суть. Суть его — в возрождении личных отношений человека с Богом. Вечная жизнь лежит в свете догмата воскресения не «над», а в том числе «в» сфере гармонизированных тварных стихий.

На наш взгляд, онтологическая двойственность в системе о. Георгия унаследована им, в частности, из представлений М. М. Тареева, который, явным образом противопоставляя природное и личное начала, говорил о «разладе между стремлением и действительностью» в человеке еще до грехопадения и утверждал, что «ни природа человека, ни его история… не имеют тенденции создать человеческое счастье»[2], не проводя различия между поврежденностью природы и благим замыслом Бога о ней. Из подобной двойственной онтологиии вытекает и усиленный акцент на свободе личности в определенном отрыве от природного аспекта — как с человеческой, так, возможно, и с Божественной стороны[3].

2. 2. 8. Заключение

О. Георгий Флоровский последовательно и ярко раскрывает для современного человека «жизненный характер богословия св. отцов», «ведущего христиан к святости»[4]. С этим фактом связан и вдохновенный,

---

[1]Хитрость разума. С. 59–60.

[2]*Тареев М. М.* Цель и смысл жизни. URL: http://log-in.ru/books/csel-i-smysl-zhizni-tareev-m-m-put-k-sebe/#read (дата обращения 18. 08. 2014).

[3]См., например, анти-энергийную полемику митр. И. Зизиуласа в вопросе об общении человека с Богом. «Пропасть инаковости между Богом и миром» преодолевается посредством «персоны, а не природы», *Zizioulas Jh., metr.* Communion and Otherness. P. 23.

[4]*Ведерников А. В.* Профессор прот. Г. В. Флоровский. С. 800.

керигматический характер его богословия, настаивающего на необходимости живого, деятельного усвоения святоотеческого предания современностью.

В своей интуиции и анализе уникальности тварного, от-личного от Бога бытия, прот. Г. Флоровский высоко оценивает свободу и неповторимость человеческой личности. «Творение — больше, чем просто план, схема, проект. Бог призывает в бытие *живые личности*»[1]. Его мировоззрение можно было бы интерпретировать как «реалистичный христианский «антропологический максимализм»[2], означающий, что «дорога к спасению открыта всякому, но она должна быть выбрана по свободной воле» и проходима в синергии с Богом[3]. Это особенно контрастно звучит на фоне того, что, по мнению о. Г. Флоровского, «современный человек, будь то осознанно или подсознательно… не принимает Боговоплощение всерьез. Он не решается поверить, что Христос — Божественная Личность. Он хочет искупителя *человеческого,* которому Бог только помогает. Ему интереснее человеческая психология Искупителя, чем тайна божественной любви»[4]. Но для о. Г. Флоровского «Истина — не идея, а личность», не человеческая, философская или какая-то иная ограниченная «правда», но «Сам Воплотившийся Господь»[5].

Однако нужно отметить, что о. Георгий, увлекаясь понятием свободы как сугубо личного свойства, противопоставляет ценностно-личностное и природное бытие, что приводит к тому, что целый ряд его высказываний звучат платонически-экзистенциально. Если подобный «платонизм» можно усмотреть порой в аскетических сочинениях отцов Церкви, когда акцент сделан на преодолении возникшей вследствие греха власти материи над человеческой

---

[1]*Флоровский Г., прот.* О последних вещах и последних событиях. С. 464.

[2]Отметим здесь, что это не тот «антропологический максимализм», о котором говорит прот. Флоровский в своих рассуждениях о мере и соотношении участия Бога и человека в деле спасения. Если различие антропологического максимализма и минимализма в сотериологии состоит практически в различии позиций Пелагия (антропологический максимализм) и блаж. Августина (минимализм), то в данном случае под «антропологическим максимализмом» прот. Флоровского понимается его упор на важности свободного произволения человека в синергии спасения.

[3]*Tanev St.* Ἐνέργεια vs Σοφία… P. 61.

[4]*Флоровский Г., прот.* Утрата библейского мышления. С. 215.

[5]*Он же.* Откровение и истолкование. Пер. по изд.: The Collected Works of Georges Florovsky. Belmont, 1972. Vol. 1. URL: http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=767 (дата обращения 24. 12. 2012).

личностью[1], то в богословско-философских сочинениях о. Г. Флоровского следовало бы ожидать догматически более уравновешенной позиции. Нам представляется, что отмеченный экзистенциальный уклон ряда мыслей прот. Георгия Флоровского был развит в современных антропологии и богословии митр. И. Зизиуласа, Х. Яннараса и, отчасти, С. С. Хоружего.

[1]Примеров видимого «пренебрежения» материей в аскетических сочинениях отцов Церкви можно привести множество, но всегда важен контекст их аскетической мысли. Зачастую речь идет вовсе не о богословском представлении об отделении личности человека от его телесной природы, но о различении сознания аскета от его тела и аскетическом усилии его личности преодолеть нарушенную иерархию внутренней жизни.

2. 3. Богословский персонализм архим. Софрония (Сахарова)

Господь даровал нам свет откровения Персоны[1].

2. 3. 1. Архим. Софроний — духовник и богослов-практик

Основной темой богословия архим. Софрония (Сахарова) является учение о личности, о персоне[2]. Не только в своих богословских сочинениях, но даже и в поучительных нравственно-аскетических беседах-диалогах ученик преп. Силуана Афонского — о. Софроний всегда имел в виду Бога именно как Носителя и Источника Персонального Бытия и человека как образ и подобие этого таинственного бытия[3]. Внимание нашего зарубежного соотечественника, выдающегося богослова и духовника XX столетия всегда было приковано к практической теме богообщения, которое созерцалась им как встреча «между личным Богом и человеком-личностью»[4]. Главной заслугой его поистине деятельного богословия, без всякого сомнения, нужно признать антропологическое развитие и применение «принципа персоны», который он дерзновенно полагал не иначе как «ключевым положением Божественного Откровения»[5].

Само слово «персона», как известно, пришло в русский язык из латинского, где оно имело свою длинную предысторию[6]. И хотя филологи до сих пор спорят о происхождении термина и многозначности его исторических значений[7], его употребление о. Софронием, с одной стороны, связано с его

---

[1]*Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога, как Он есть. С. 240.

[2]«Принцип персоны занимает одно из главных мест в его богословии», *Мельников А. А.* Богословие архим. Софрония (Сахарова). Материалы круглого стола // Начало. 2002. № 12. С. 56–65, здесь: с. 57.

[3]В богословии о. Софрония, как мы увидим позже, синонимичные понятия «персона», «личность», «ипостась» составляют в человеческом бытии «главный момент соответствия между Богом и человеком», *Николай (Сахаров), иеродиакон.* Понятие образа и подобия у архим. Софрония // Богословие. Философия. Культурология. Труды высшей религиозно-философской школы. Вып. 4. СПб., 1997. С. 101–117, здесь: с. 103.

[4]См., например: *Иларион (Алфеев), митр.* Богословы XX в. // Православное богословие на рубеже эпох. Киев, 2002. С. 17–200, здесь: с. 160.

[5]*Завершинский Г., свящ.* Богословие диалога: «принцип персоны» архим. Софрония (Сахарова) // Церковь и время. 2007. № 4 (41). С. 32–44, здесь: с. 43.

[6]«Сначала “маска” (преимущ. театральное), потом “театральная роль”, и, наконец “лицо”, “личность”», Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. / Сост. М. Фасмер. М., 1987. Т. 3. С. 244.

[7]См.: *Nédoncelle M.* Prosopon et Persona dans l’antiquité classique // Revue des Sciences Religieuses. 1948. № 22. P. 277–299; *Porter L. B.* On Keeping “Persons” in the Trinity: a Linguistic Approach to Trinitarian Thought // Theological Studies 41. 3, 1980. P. 530–548, здесь: p. 531. Само слово persona, вероятно, происходит от

продолжительной жизнью и проповедью в Европе, а с другой — позволяет переосмыслить известное слово в его высшем, собственно богословском, значении применительно как к Богу, так и к человеку. Богословский анализ о. Софронием понятия «персоны», «личности» раскрывает перед нами его абсолютное значение, очищая его от смысла ограниченности, которую человек призван сверхъестественным образом превзойти.

Именно на фоне возрастающей деформации и увядания значения персонального принципа в жизни современного человечества прозвучало его глубочайшее переосмысление в антропологическом максимализме о. Софрония[1], основанном на словах Христа: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный»[2] (Мф 5. 48).

2. 3. 2. Значение богословия о. Софрония

В чем состоит значение богословия архим. Софрония? В чем его основная заслуга как церковного мыслителя? Многие признают его святым уже сейчас[3], другие полагают, что он впал в прелесть[4], или просто находят его богословие не до конца продуманным[5]. Тем не менее, все богословское наследие о. Софрония является несомненным свидетельством не только православности и догматической вписанности его мысли в Предание Церкви, но и наличия удивительного дара, подобного дару каппадокийских «вселенских учителей Церкви», проводить богословский анализ Св. Писания и Св. Предания Церкви в контексте современных мыслителю нужд христианства, способности актуально прилагать сокровища богословской мудрости, накопленные Церковью на протяжении столетий, к текущей ситуации, умения брать на себя

этрусского persu (phersu), связанного с представлением о ритуальной или театральной маске (ср. греческое προσωπεῖον), см.: *Stramara D.* Unmasking the Meaning of Πρόσωπον: Prosopon as Person in the works of Gregory of Nyssa. Saint Louis University, 1996. P. 14, 18.

[1]Об антропологическом универсализме и максимализме архим. Софрония см: *Sakharov N. V.* I love, therefore I am: The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony. St. Vladimir's Seminary Press. 2003.

[2]См.: *Aimilianos, archim.* The Authentic Seal. Elder Sophrony of Essex. Ormylia Publishing, 1999. P. 378.

[3]Ibid. P. 385.

[4]До о. Софрония при жизни доходили «сведения о том, что один профессор в России критикует его книги», *Иларион (Алфеев), митр.* Православное богословие на рубеже эпох. С. 154. «Так, профессор А. И. Осипов писал: "У меня нет никаких сомнений, что этот человек находится в глубокой, причем в очень тонкой, духовной прелести. Для меня это стало очевидным после прочтения его книг *Видеть Бога, как Он есть* и *О молитве*"», *Алипий (Кастальский), архим.* Старец Софроний в России // Вера — Эском. 2009. Выпуск 15, № 593 (461). С. 15–16, здесь: с. 15.

[5]См.: Богословие архим. Софрония (Сахарова). Материалы круглого стола. С. 67.

ответственность за новые догматические формулировки, отвечающие острым потребностям современности, и в то же время излагать их исключительно в Духе (но далеко не всегда в полноте буквы) Традиции, не разрывая ее, но бытийно продлевая и развивая[1].

2. 3. 3. Персона как принцип бытия

Основополагающим догматом в богословии о. Софрония был, как и для всех подлинно церковных авторов, Тринитарный догмат. Неисчерпаемая в своей глубине вера в Св. Троицу всегда оставалась главным источником вдохновения[2] истинных сыновей Церкви. Внимание старца-богослова было сосредоточено сугубо на ипостасном принципе бытия Божественных Лиц. Так, он писал: «Ипостась-Персона есть самый внутренний принцип Абсолютного Бытия — его начальное и конечное измерение: “Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть, и был, и грядет, Вседержитель” (Откр 1. 8)»[3]. Конечно, на первый взгляд, здесь о. Софроний не открывает ничего нового православному читателю. Однако его особенное благоговение перед таинственным личностным бытием Бога, его особый акцент на том, что принцип Персоны в Боге — это далеко не отвлеченное понятие, но «сущностная реальность, обладающая Своею Природою и Энергией Жизни»[4], заслуживают более пристального внимания и оценки. Архим. Софроний усматривает откровение об онтологически личностном образе бытия Творца уже в ветхозаветном откровении об имени Божием, переведенном в славянском тексте Библии как «Аз есмь Сый»[5]. Многочисленные дебаты об адекватном переводе и толковании соответствующего библейского текста связаны с тайной «выразимости невыразимого» и «укоренения Божественного бытия» в понятии

---

[1]Духовный опыт «о. Софрония, с одной стороны, является уникальным в своем роде и для своего времени, а с другой, неповрежденно выявляет опыт святоотеческой традиции, не внося ничего иного, отличного от него», *Завершинский Г., свящ.* Богословский экзистенциализм архим. Софрония (Сахарова) // Альфа и Омега. 1999. № 3 (21). С. 167–180, здесь: с. 167.

[2]«Драгоценным и необходимым условием для молитвы и для христианской жизни вообще старец считал вдохновение», *Серафим (Барадель), схиигум.* О молитве архим. Софрония // Вера — Эском. 2009. Выпуск 15, № 593 (461). С. 13–15, здесь: с. 14.

[3]*Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога, как Он есть. С. 226.

[4]Там же. С. 228.

[5]См., например: *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. В 2-х т. Эссекс; Москва, 2003. Т. I. С. 96–97.

«личности»[1]. Стоит отметить, что, по мысли С. С. Аверинцева, «древнееврейский глагол “hayah”», имперфектная форма которого использована в соответствующем еврейском тексте, «характеризует не сущность, а существование»[2]. В своей трактовке Св. Писания о. Софроний не может быть обвинен в склонности к философскому экзистенциализму, поскольку для него принципиально важно «равновесие», «эквилибр» между понятиями «природы» и «личности»[3]. И само Откровение о личностном бытии Бога и человека основано для него на энергийном Богоявлении, что еще раз подчеркивает факт равновесия двух аспектов бытия[4].

Понятие и понимание Бога как Жизни, Любви, Света, Лица и многие, если не все, другие проистекают для него именно из Персональности триипостасного Бога. Не существует никакого сверхличного или иного какого-либо принципа, который бы превосходил личностное бытие. «Принцип персоны-ипостаси» не только не является «ограничительным сам по себе, и, следовательно — недостойным и неприложимым к Богу», но «воистину именно сей принцип есть образ Живого Абсолюта»[5]. Как существование творения, так и познание им своего Создателя становятся возможными, по мысли архим. Софрония, также только исходя из того же принципа Персоны в Боге: «Персона лежит в основе всего сущего, сие есть наше христианское боговидение и мировидение. Нам открылся Ипостасный Бог, Творец неба и земли, и всего видимого и невидимого. Он есть Само-Бытие»[6].

---

[1]*Вестель Ю. А.* Размышления о киевской лекции Сергея Аверинцева. URL: http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/8435-razmyshleniya-o-kievskoj-lekcii-sergeya-averinceva.html (дата обращения 05. 08. 2014).

[2]*Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». Противостояние и встреча двух творческих принципов // *Он же.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 13–60, здесь: с. 59. См. об этом: *Вестель Ю. А.* Неименуемое Имя. Очерк 7. Священная тетраграмма: гипотезы о значении. URL: http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/17533-neimenuemoe-imya-ocherk-7-svyashhennaya-tetragramma-gipotezy-o-znachenii.html (дата обращения 05. 08. 2014).

[3]*Софроний (Сахаров), архим.* Переписка с прот. Г. Флоровским. С. 53; *Он же.* Письмо о единстве Церкви. URL: http://orthodoxia.org/lib/1/1/24/6.aspx (дата обращения 01. 09. 2013).

[4]*Иерофей (Влахос), митр.* «Знаю человека во Христе…»: Жизнь и служение старца Софрония, исихаста и богослова / Пер. с греч. В. Щербакова, Е. Ильиной, Е. Беленькой под общ. ред. иером. Николая (Сахарова). СТСЛ, 2013. С. 239.

[5]*Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. Св.-Иоанно-Предтеченский монастырь, ТСЛ, 2003. С. 205.

[6]Видеть Бога, как Он есть. С. 226.

Надо отметить, что, будучи настоящим деятельным аскетом[1], проведя многие годы на Афоне, в том числе и в уединенной молитве, о. Софроний в своем богословии всегда переплетал богословскую теорию и духовную практику; он редко позволял себе уходить в отвлеченные построения, скоро обращался умом к конкретному значению богословия для жизни христианина[2]. Поэтому, хотя со строго научной точки зрения, его тексты могут быть оценены, в некоторой степени, критически, мы должны помнить целевые установки, стоявшие перед автором этих текстов. Отметим, что ряд богословских текстов св. Василия Великого и его сподвижников до сих пор порой толкуются превратно отчасти потому, что в них теснейшим образом переплетены собственно богословие (триадология) с домостроительством и сотериологией[3], что действительно приводит к смешению понятий в сознании ряда читателей. Отцы Церкви всегда богословствовали в виду задач сотериологических. И о. Софроний подобным же образом размышлял о Боге всегда в свете проблем антропологических. Для него богословие, как познание Истины, всегда бытийно. Истина сама по себе для о. Софрония отнюдь не теоретического характера, она не абстрактна и неотделима от Бытия никаким интеллектуальным актом, она есть «Сам Бог в Его безначальности»[4], к бытийному соединению с Которым призван человек.

Полагая «принцип персоны» краеугольным камнем Откровения о бытии Бога и человека, о. Софроний при этом настаивает на непостижимости этого принципа. Как не может быть исследована тварным разумом Природа Божества, таким же образом сознание человека замирает пред тайной Его Тройственной Ипостасности[5]. Однако подобный богословский апофатизм, издревле столь присущий восточной православной мысли, абсолютно не

[1]Как и каппадокийские отцы, проведшие свои юные годы в уединенных обителях Малой Азии.

[2]Строгий анализ текстов о. Софрония приводит исследователей к ряду критических наблюдений. Встречаются замечания об «ограниченности» текста и об опыте, «который о. Софроний не может сделать дискурсом, основанным на действительно последовательных, тонких со всеми дистинкциями построениях», *Сапронов П. А.* Богословие архим. Софрония (Сахарова). Материалы круглого стола. С. 65–68, здесь: с. 66.

[3]Ряд текстов, где говорится одновременно о внутри-троичных отношениях Лиц и послании Духа Святого в мир, до сих пор ложно интерпретируются сторонниками Filioque.

[4]*Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. ТСЛ, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 97.

[5]Видеть Бога, как Он есть. С. 226.

подразумевает, что о. Софроний стоит на позициях агностицизма. Напротив, именно на непостижимом в своей глубинной сущности принципе личностного высшего Бытия зиждется возможность и действительность «бытийного»[1] познания Бога человеком, созданным по образу и подобию Его. Несмотря на неисчерпаемость и непознаваемость, персональное бытие Бога является одновременно столь богословски и практически важным фактом и понятием, что «вся наша жизнь находится в теснейшей зависимости от нашего представления о нашем Первообразе. Всякое изменение в нашем умном видении безначального Начала, Принципа всего существующего, влечет неизбежно за собой соответствующую перемену в наших чувствах, мыслях, действиях, реакциях на все окружающее нас»[2].

2. 3. 4. «Ипостасная соизмеримость» и образ Божий в человеке, согласно о. Софронию

Гносеология в мысли архим. Софрония основывается на личностном начале в Боге и человеке. Именно персональность обоих субъектов открывает возможность их подлинного диалога и взаимного познания[3]. В ходе истории сообразность человека своему Творцу мыслилась отцами Церкви под разными углами зрения. Несомненной заслугой антропологического богословия архим. Софрония является то, что ядром и всеобъемлющим принципом образа Божия в человеке выдвигается не что иное, как именно его персональность. Согласно замыслу Создателя вселенной, человеку предоставлена возможность, оставшись тварным существом, стать «равным»[4] по образу бытия своему Творцу. В этом смысле рассматривает о. Софроний евангельскую заповедь: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5. 48). Эта заповедь дана нам не столько, как «указание направления, сколько в

[1]Видеть Бога, как Он есть. С. 226.
[2]*Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в царство непоколебимое. Иоанно-Предтеченский монастырь, М., 2000. С. 43.
[3]О богословском понятии «диалога» см.: *Завершинский Г., свящ.* Богословие диалога: «принцип персоны» архим. Софрония // Церковь и время. 2007. № 4 (41) С. 32–44.
[4]Видеть Бога, как Он есть. С. 295.

несравненно более глубоком смысле: как Откровение Предвечного замысла Творца»[1] о нас.

Таким образом, в рамках своего персоналистического богословия о. Софроний делает существенный вклад в развитие представлений об образе Бога в человеке. Этот образ состоит для него, прежде других свойств, обычно упоминаемых (разумность, свобода, бессмертие души и т. д.), именно в личностном бытии Адама и Евы и их потомков. Подобно тому как Абсолютное Перво-Бытие — Ипостасно, так «и человек — подобие Абсолюта, есть личность-ипостась»[2]. Здесь о. Софроний прилагает к человеку термин «ипостась» наравне с понятием «личность» именно в том смысле, в котором этот термин в триадологии применялся для обозначения различия Лиц в Троице, т. е. для обозначения личностной уникальности Отца, Сына и Св. Духа.

И не случайно, что в рамках развития своих мыслей о. Софроний настаивает на том, что именно Христос-Личность явлен для нас Богом Отцом как «образ Полноты Бытия Персонального начала, идеал Персоны, явленный миру с “великой силой”»[3]. Именно Сын Божий в Воплощении «принес на землю совершенное откровение об Образе Божественного Бытия»[4], открыл дотоле прикровенную «Тайну Перво-Бытия»[5], ибо Им Бог открылся человечеству как «Существо Персональное»[6], как реальная живая Личность. Только благодаря Христу человечество познало истинный Лик Бога, именно «через Него мы познали и Персону-Ипостась Отца» и Духа Святаго[7].

Но опять же не кто иной, как Христос, являет нам и «совершенство образа Божия в человеке»[8]. Именно благодаря Ему, можно говорить «об ипостасной соизмеримости человека и Бога»[9]. Таким образом, о. Софроний более, чем кто-либо из предшествующих ему церковных авторов, фокусирует

[1]Таинство христианской жизни. С. 93.
[2]Видеть Бога, как Он есть. С. 232.
[3]Там же. С. 248.
[4]Рождение в царство непоколебимое. С. 43.
[5]Видеть Бога, как Он есть. С. 260.
[6]Там же. С. 231.
[7]*Софроний (Сахаров), архим.* Письмо о единстве Церкви. URL: http://orthodoxia.org/lib/1/1/24/6.aspx (дата обращения 01. 09. 2013).
[8]Видеть Бога, как Он есть. С. 228.
[9]Таинство христианской жизни. С.101.

внимание не столько на природном аспекте христологии[1], сколько на персональном[2], постоянно подчеркивая при этом соизмеримость ипостасного бытия Творца и венца творения — человека, соизмеримость, явленную во всей полноте замысла Самим Предвечным Художником, ставшим Бого-человеком. И если для всей святоотеческой традиции свойственно видеть ипостасное единство Божественной и человеческой природ Христа как основание нашего спасения, то архим. Софроний развивает христологическую мысль, акцентируя внимание на том, что Сын Божий стал идеальным Образом Персоны. Богословие «образа» в ипостасной перспективе двусторонне: Сын являет нам образ Отца и в то же время Он есть образ совершенного Человека.

2. 3. 5. Синергия и обожение в свете понятия «персоны»

Из факта явления во Христе соизмеримости образа ипостасного бытия Бога и личностного бытия человека проистекают многие выводы и положения богословия архим. Софрония. Так, его учение о синергии христианина и Бога в деле спасения, о возможности вместить человеком полноту нетварных энергий Бога[3], учение о единстве человечества по образу Троицы, об ипостасной молитве за человечество и весь мир опираются именно на этот, столь универсальный в видении о. Софрония, принцип богословского персонализма. Из перечисленных положений наиболее трудными и оспариваемыми оказываются утверждения о. Софрония о потенциальном «равенстве»[4] человека Богу и о природном «единстве», «целостности» Адама. Как сам живой опыт богообщения старца-богослова, во многом подобный опыту древних боговидцев[5], так и его убежденность в том, что обожение ведет человека к

[1]Хотя и природный момент христологии, конечно, не ускользает от внимания нашего автора. Так, он говорит, например, что, «пребывая в Своей извечной Ипостаси Бога», Сын Божий «соединил в Ней Божественную природу с природой тварной», О молитве. С. 155.

[2]Например, о. Софроний говорит, что притягательна во Христе, прежде всего, именно Его Личность. См.: *Sophrony (Sakharov), archim*. Words of Life. Stavropegic Monastery of St. John Baptist. Essex, 2010. P. 17–18.

[3]Здесь же подразумевается и тема «равенства» Бога и человека.

[4]«Уместно ли вообще это слово в определении отношения, существующего только в пространстве любви?», *Васина М. В.* Богословие архим. Софрония (Сахарова). Материалы круглого стола. С. 76–87, здесь: с. 77.

[5]«Иные с иронией говорили: “Если хотите Видеть Бога, как Он есть, поезжайте к отцу Софронию”», *Иларион (Алфеев), митр.* Богословы XX в. (Архим. Софроний). С. 169.

усвоению присущих Богу свойств бытия[1], вплоть до «равенства»[2] Ему и обладания «полнотой содержания жизни Бога» и «полнотой Богочеловеческого Бытия»[3], часто вызывали непонимание. Уяснить догматическую точность и значимость этих положений в богословии архим. Софрония мы можем, только исходя из все того же принципа персонального бытия. Как «равенство» нас Троице, так и «единство» человечества мыслятся о. Софронием в свете онтологии личности. «Равенство» для него, конечно, не означает абсолютного тождества, но подразумевает никогда не прекращающееся ипостазирование тварной персоной нетварных энергий Бога. Архим. Софроний «говорит лишь о специфическом аспекте равенства: человек наследует полноту Божественной жизни, но онтологическое различие между человеком и Богом всегда остается»[4]. «Благая весть христианства заключается в том, что бытийное соединение с Творцом возможно для твари» на основании личного бытийного общения. И осуществляется это общение, конечно, не в слиянии личностей — и не в слиянии природ, «но в единстве энергий»[5].

Принцип, на котором строится энергийное общение природ Бога и человека, есть именно ипостасный, персональный. Творец и «Владыка не завидует тому, чтобы» Его творения посредством Его же Божественной энергии (благодати) «являлись равными Ему, и не считает Своих рабов недостойными уподобиться Ему, но утешается и радуется, когда видит нас… таковыми по благодати, каковым Он был и есть по естеству»[6]. «Мы становимся в некотором смысле “несозданными” участием в Божественной несозданной энергии, и в то же время не перестаем быть творением, не теряем своей личности, мы не поглощаемся Богом», ибо Он смиренно желает нас возвеличить Собою, Своей энергией, совершенствуя нас в нашем личностном бытии. «Три Божественные

---

[1]Например: «Сыны Царствия, в Духе Святом становятся как бы вездеприсутствующими», Видеть Бога, как Он есть. С. 254.
[2]Таинство христианской жизни. С. 32.
[3]Видеть Бога, как Он есть. С. 244.
[4]*Николай (Сахаров), иерод.* Понятие образа и подобия у архим. Софрония. С. 109.
[5]*Сержантов П. Б.* Общение временного с вечным, по свидетельству архим. Софрония (Сахарова) // Преподобный Силуан и его ученик архим. Софроний. Клин, 2001. С. 194–212, здесь: с. 211.
[6]*Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непоколебимое. С. 79.

Личности преподают нам Свою природную энергию таким образом, что мы обладаем ею личностно», причем «наша природа и наша природная энергия остаются при этом неповрежденными. А Божественная энергия, по природе принадлежащая Богу, становится, по дару благодати, принадлежащей нашим личностям». И поскольку благодать Бога в Его энергиях передается от Его Лица нашим лицам, то для тварных личностей возникает «возможность личного общения с Богом, причем такого, которое не смешивает природ»[1].

2. 3. 6. Персона как основание единства

Что касается проблемы «единства» Адама, то, согласно о. Софронию, если «единство Троицы явлено совершенно абсолютным образом, что выражается в богословии понятием “взаимопроникновения” (περιχώρησις), то прародители и их потомки, призваны “по образу сего Троичного Единства… стать единым человеком” (Ин 10. 30; 17. 21)»[2]. И вновь осью, вокруг которой вращается мысль о. Софрония, является принцип персоны. Единство Бога содержится Тремя Ипостасями Троицы, и человеческая личность «в творческом акте своего становления… стремится к всеобщему единству». В любви, которая может быть определена, со строго богословской точки зрения, лишь как межличностное понятие, человеческая персона может устремляться и достигать подобия Богу, Который есть любовь (1 Ин 4. 16).

2. 3. 7. Динамичность персоны у о. Софрония

Анализируя вклад архим. Софрония в сокровищницу православной богословской мысли, мы должны обратить наше внимание на его динамическое видение принципа персоны. Динамизм в богословском персонализме о. Софрония имеет, по крайней мере, двойной смысл. Первый и главный аспект динамизма — вечная динамика ипостасных отношений и «перихоресиса» Лиц Троицы. «Триединство… есть Бытие предельно динамическое. Сию динамику мы научились видеть в Любви»[3], — говорит о. Софроний. Несмотря на то, что

---

[1]*Hussey E. M.* The Persons — Energy Structure in the Theology of St. G. Palamas // St. Vladimir’s Theological Quarterly. 1974. Vol. 18. № 1. P. 22–43, здесь: p. 26.
[2]Видеть Бога, как Он есть. С. 262.
[3]Там же. С. 241.

Бог есть для него, конечно, Абсолют в совершенном смысле этого слова, тем не менее, о. Софроний не боится говорить о вечном движении Любви внутри Божественного Абсолюта. Это подлинная, не примитивно-механическая динамика любви и свободы. Второй аспект богословского динамизма личности состоит в отражении высшей, вечной персональной динамики в «духовной динамике нашей личности»[1]. Тварная динамика персоны включает в себя медленный, в условиях земной жизни, процесс становления, но может, ввиду онтологической свободы Адама, принять и отрицательное направление. Направление «негативное… выражается во все возрастающей динамике падения… Другое движение — положительное, восходящее — проявляется как влечение любви к бесконечному соединению с Отцом»[2].

Важно подчеркнуть, что мы, конечно, найдем множество изречений св. отцов и учителей Церкви, начиная еще с апостольских времен, о двух возможных для человека путях, лежащих перед ним. Двойственность эта глубоко библейская и выражается разнообразно и в описаниях конечных пунктов нашего духовного путешествия. Однако заслуга архим. Софрония в том, что он привлекает наше внимание к тому факту, что эти два возможных динамизма суть персональны по своей природе. А значит, ход духовного процесса, динамика всего нашего бытия коренится в нашем личном, ипостасном, в полноте богословского смысла этих слов, самоопределении.

«Ипостасное начало, заложенное в нас при нашем зачатии, реализуется в нас через откровение Бога человеку, через созерцание нетварного света: это — основа аскетической и духовной жизни»[3]. Весь путь «актуализации» персоны проходит во взаимодействии Бога и человека, наделенного богоподобной свободой, которую мы богословски должны атрибутировать именно к личности. Не случайно в своих беседах о. Софроний говорил, что «наш духовный прогресс зависит прежде и более всего от нашего собственного

[1]Видеть Бога, как Он есть. С. 245.
[2]Там же. С. 225.
[3]*Иерофей (Влахос), митр.* «Знаю человека во Христе…». С. 239.

отношения»[1]. Правильно истолковать эту мысль богослова-духовника мы можем именно в рамках его богословского персонализма, поскольку «отношение» в богословском смысле подразумевает здесь отношение глубоко личное, по подобию и в ответ на отношение Бога к нам.

2. 3. 8. Заключение

Завершая наш краткий анализ богословского персонализма архим. Софрония (Сахарова), нужно подчеркнуть, что, будучи исторически естественным, органическим и глубоко востребованным современностью продолжением святоотеческой линии мысли, этот персонализм настолько укоренен в мировоззрении и свойственен богословию о. Софрония, что всегда находил и находит свое живое отражение в его деятельном слове духовника и наставника сотен и тысяч людей. Даже там, где мысль о личности, персоне, ипостаси не звучит явным образом, она присутствует имплицитно, как фундамент его мысли и духа, молитвы и общения. Вот почему мы дерзнули назвать эту главу «каппадокийский дух» богословия о. Софрония. «Вселенские учители и святители» всегда богословствовали не от отвлеченной теории, пытаясь затем применить теорию на практике, но от практики возносились умом к теории, созерцанию, и возвращались вновь к практике духа, творчески и вдохновенно преломляя Традицию призмой харизмы Духа.

[1]*Sophrony (Sakharov), archim.* Words of Life. P. 58.

2. 4. О богословском персонализме протопр. Иоанна Мейендорфа

2. 4. 1. Протопр. Иоанн Мейендорф как историк, богослов и патролог

Протопресвитер Иоанн Мейендорф (1926–1992), потомок русских эмигрантов, стал одним из выдающихся богословов и церковных историков современности, труды которого многократно переиздавались на разных языках. Многолетний декан Свято-Владимирской Духовной семинарии (США), почетный доктор ряда высших учебных заведений, президент Православного Богословского общества Америки и Американской патристической ассоциации, член Исполнительного комитета США по византийским исследованиям, о. Иоанн стал во главе возрождения серьезного научного интереса к святоотеческому наследию. Он, в частности, критически перевел и издал *Триады в защиту священнобезмолвствующих* свт. Григория Паламы.

2. 4. 2. Системный персонализм о. И. Мейендорфа

Ключевым его богословским достижением стал продуманный и широко примененный в различных сферах богословия христианский персонализм. Известно, что протопр. Иоанн подвергался критике за якобы внедрение в православное богословие чуждых ему философских понятий, за увлечение термином «экзистенциализм» в оценке паламизма[1], за приписывание преп. Максиму Исповеднику и свт. Григорию Паламе не свойственного им «персонализма», в неоправданной попытке святоотечески обосновать «богословие персоны»[2], за присвоение понятию «ипостась» первенствующего значения в отношении к сущности[3] и т. д. Однако попробуем показать, что богословский персонализм о. Иоанна стал не только законным развитием

[1]«Желая сделать богословие Паламы более доступным для современного читателя», о. Иоанн «“модернизирует” его учение и, выхватывая его из его эпохи, стремится выразить его в терминах новейшей западноевропейской философии», *Василий (Кривошеин), архиеп.* Св. Григорий Палама. Личность и учение по недавно опубликованным материалам // Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата. 1960. № 33–34. С. 101–114, здесь: с. 101–102, прим. 2.

[2]*Sopko A. J.* For A Culture of Co-Suffering Love. The Theo-Anthropology of Archbishop Lazar Puhalo. Archive Publications, 2004. P. 25.

[3]«В новой “персоналистской” концепции о. Иоанна необходимое равновесие» между единством Сущности и троичностью Лиц «оказалось нарушенным», *Медведев И. П., Лурье В. М.* Комментарии // *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 433.

мировоззрения отцов Церкви в XX в., но и глубоко необходимым прочтением их мысли для современного нам человечества.

Богословие личности, ипостаси, лица действительно проходит красной нитью практически через все сферы богословской мысли протопр. Иоанна: триадологию, христологию, антропологию, экклезиологию и сакраментологию. Как свойственно истинному богослову, о. Иоанн опирается на богословие *par excellence* — триадологию, подчеркивая неоднократно, что «наша задача сегодня состоит не в простом повторении патристических формул, а в развитии в рамках Традиции христианского тринитаризма применительно к вопросам нашего времени. Невозможно приблизиться к пониманию личностного феномена человека без обращения к его божественному прототипу»[1]. При этом личностный феномен в человеке рассматривается о. Иоанном принципиально не как статический. Он предлагает динамическую модель человека, строящего личные отношения с Творцом и с себе подобными, как единственно соответствующую процессу обожения, основанному на паламитском богословии[2].

2. 4. 3. Триадология и понятие личности у о. И. Мейендорфа

В триадологии протопр. Мейендорф указывает на принципиальное новаторство отцов-каппадокийцев, усвоивших абсолютно нетрадиционное значение термину «ипостась»: «Каппадокийцев обвиняли в тритеизме даже и на Востоке. С тем, чтобы отвергнуть эти подозрения, они уточнили значение термина “ипостась”, усилив акцент на персональности. Это новое значение, конечно же, было укоренено в библейской традиции, но оно, в то же время, было не знакомо философской мысли»[3]. Подобная оценка достижений

[1]Trinitarian Theology East and West: St. Thomas Aquinas — St. Gregory Palamas / Ed. M. A. Fahey, J. Meyendorff. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1977. Пер. иг. Феофана Арескина. URL: http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=2549. (дата обращения 28. 10. 2011).

[2]Так, протопр. Иоанн говорит о взаимозависимости «личного и динамичного в понимании» Бога и «динамичной, или «энергетической», концепции сотворенной природы», *Мейендорф И., протопр.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ. В. Марутика. Минск, 2007. С. 192.

[3]*Мейендорф И., протопр.* Человечество Христа. Пасхальная тайна. С. 13–14.

тринитарного богословия хорошо известна[1], однако размышления о. Иоанна об «ипостасности» в Троице идут несколько далее. Он подчеркивает, что «отцы каппадокийцы настаивали на некоторой опытной первичности личностного (и тринитарного) бытия Бога по отношению к Его субстанциональному, или “природному”, единству. Эта первичность не была ни временная, ни, конечно же, онтологическая» [2].

2. 4. 4. Опытная первичность личности

По мысли о. Мейендорфа, первичность Личности над Сущностью в Боге основана, прежде всего, на опытности, а не отвлеченности, на жизненности христианского Откровения и Богопознания через познание «Личности Христа и Его отношений с Отцом»[3]. «Троичные проявления в творении и в домостроительстве Спасения отражают вечные отношения между Лицами Святой Троицы — отношения любви и взаимного предания Себя Друг Другу... Св. Отцы называли эти взаимоотношения особенным термином: περιχώρησις (лат. circumincessio*),* “круговое движение”… Эти внутритроичные, личностные, ипостасные отношения несводимы к “Божественной природе”»[4], хотя и осуществляются посредством ее.

Таким образом, глубоко заблуждаются те критики, которые думают уличить богословие о. Иоанна в представлении об онтологической «первичности ипостаси Отца в отношении к сущности»[5]. Весь его «персонализм» сконцентрирован, как и у любимого им свт. Григория Паламы, вокруг опытной гносеологии христианства[6]. Именно из этого опытного подхода протопр. Мейендорфа к богословию становится ясной и естественной

---

[1]«Ипостась, ипостасность есть нечто маркировочное, отличительное для христианства, касающееся физиогномичности бытия», *Акишин С. Б.* Ипостасность в богословии и некоторые аспекты философии Шеллинга // Начало. 2007. № 16. С. 67–72, здесь: с. 67.
[2]Человечество Христа…С. 13–14.
[3]Там же.
[4]Там же. С. 26.
[5]*Медведев И. П., Лурье В. М.* Комментарии. С. 436.
[6]«Основной поток восточной христианской гносеологии, который, несомненно, утверждает возможность непосредственного опыта Бога… дает христологическую и пневматологическую основу личному опыту и исходит из предпосылки, что христианское богословие всегда обязано соответствовать апостольским и патристическим свидетельствам», Византийское богословие... С. 18–19.

взаимосвязь различных сфер его мысли посредством несущей оси его практического персонализма, укорененного в деятельном богословии.

Согласно мысли о. И. Мейендорфа, в триадологии «персоналистский акцент обнаруживается в настоянии греческих отцов на “монархии” Отца. В противоположность концепции, которая преобладала после блаж. Августина на Западе и в латинской схоластике, греческое богословие приписывало *происхождение* ипостасного «существования» *ипостаси* Отца — а не общей сущности. Отец есть “причина” (αἰτία) и “начало” (ἀρχή) Божественной природы, которая присуща и Сыну, и Духу»[1]. Именно на ипостасной монархии, или «единоначалии» Отца, зиждется удивительное равновесие троичности и единства в Боге. Эту же мысль ярко выразил ранее В. Н. Лосский, подчеркивая, что «понятие “единоначалие”… обозначает в Боге единство и различие, исходящее от Единого Личного Начала»[2], так что принципом как единства, так и различия в Троице является не что иное, как Ипостась Отца[3]. Причем Его «единоначалие» не вводит «онтологического» превосходства Личности над Сущностью, ибо Ипостась Отца неотделима от Его Сущности и «является активным началом Божественного единства»[4].

2. 4. 5. Различие личности и сущности

Персоналистическое богословие о. И. Мейендорфа далеко отстоит как от субъективного философствования экзистенциализма,[5] так и от религиозного персонализма Запада[6]. Оно опирается на триадологическое понимание «термина *ипостась* — так, как он сформулирован каппадокийцами». В триадологии о. Иоанна понятие «ипостась» «обозначает Божественные Личности и предполагает специфически двойственный характер собственно

---

[1]Византийское богословие... 260.
[2]*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 218.
[3]См.: *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М., 1997. Ч. 2. С. 145–148.
[4]*Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение. С. 312–313.
[5]Со свойственным ему бытийным отрывом сознания, впрочем, не тождественного богословскому понятию «ипостась», от природы, сущности.
[6]«На Западе религиозный персонализм немедленно связывается с пиетизмом и эмоциональностью. Здесь мы снова видим то же старое непонимание реального участия в Божественной жизни… Не хватает того, что является центром новозаветного благовестия, — личного, живого опыта общения с личным Богом», *Мейендорф И., протопр.* Православное богословие в современном мире // *Он же.* Живое предание. Свидетельство православия в современном мире. М., 2004. С. 266–299, здесь: с. 288.

личного бытия — сохраняющуюся идентичность и открытость бытийному изменению»[1], создающую основание для всего домостроительства спасения человека, в том числе для Воплощения Сына Божия. *Само-идентичность и несводимость* Лиц Троицы «к Их общей Сущности»[2], их нахождение в *неповторимом общении* друг с другом, их жизненная не-абстрактность, «поскольку Они Те, Кто "*обладают* Божеством" и "в Ком" есть Божество»[3], стали для богословия протопр. Мейендорфа основополагающими характеристиками ипостасного бытия как Бога, так и человека, созданного по образу Божию. Он подчеркивает, «что понятие ипостаси несводимо к концепциям "частной природы" или к понятию индивидуальности», что существенно важно как для учения о Троице, так и для христологии и антропологии. Для о. Иоанна «ипостась есть личный, "действующий" *источник* природной жизни; но сам по себе он не "природа" и не сама жизнь»[4].

Ипостась никогда не считалась отцами Церкви не «простым выражением сущности», не лишь «образом бытия» природы, не «внутренним отношением в Божественной Сущности», но рассматривалась, прежде всего, «в своем личном, неумаляемом значении»[5] и признавалась «принципом существования»[6]. Божественная же природа тогда «существует как реальность межличностного общения трех Ипостасей»[7]. Таким образом, природа и личность в Боге мыслятся в богословской системе о. И. Мейендорфа как две сферы реальности, неотделимые друг от друга, но и не смешиваемые в нечто неразличимое. Тогда любовь в Боге может быть признана равным образом «природным и личностным феноменом», будучи «онтологическим и метафизическим»[8] понятием одновременно. Для описания этого факта о. Иоанн использует

---

[1]*Мейендорф И., протопр.* Человечество Христа... С. 16. Подробнее о понятии «открытость» см. в главе 4.
[2]*Он же.* Византийское богословие... С. 135–136.
[3]Человечество Христа… С. 14.
[4]Византийское богословие... С. 222.
[5]*Rahner K.* Current Problems in Christology // Theological Investigations. Baltimore, 1965. V. 1. P.149–200, здесь: p. 188.
[6]*Мейендорф И., протопр.* Халкидониты и монофизиты после Халкидонского собора // Свидетель истины. Памяти протопр. Иоанна Мейендорфа / Сост. А. В. Левицкий. Екатеринбург, 2003. С. 32–53, здесь: с. 37.
[7]Человечество Христа... С. 29.
[8]*Субири К. (Jose Xavier Zubiri Apalategui)* Сверхприродное бытие: Бог и обожение в теологии св. Павла / Пер. с испанского С. Воробьева // Человек. 2000. № 2. С. 92–101, здесь: с. 97.

святоотеческий термин «περιχώρησις»[1], впервые использованный отцами в христологии[2], а впоследствии использованный псевдо-Кириллом и преп. Иоанном Дамаскиным для описания отношений Лиц Троицы.

2. 4. 6. Христология о. И. Мейендорфа и понятие личности

Обращаясь к христологии о. И. Мейендорфа, мы обнаруживаем, что здесь, как и в триадологии, для него ключевое значение имеет понятие «ипостась». Именно оно «позволяет понять, каким же образом в самом Божественном естестве могли произойти *изменения* (“Он стал тем, чем не был, оставаясь Тем, Кем был”)[3], почему Спасение имеет необходимо троичный характер, и каким образом Божественная и человеческая природы, оставаясь совершенно различными, не являются совершенно несовместимыми, но даже наоборот — открыты к взаимному приобщению»[4]. Опираясь на Халкидонский орос, на учение о единстве природ Христа «по ипостаси», о «сложной ипостаси» и о «перихоресисе» двух природ во Христе, о. Иоанн в духе православного Предания и Писания постулирует, что именно Божественная Ипостась Логоса является личностным центром во Христе, началом в Его человеческой деятельности, именно Она есть «Субъект Его человеческого опыта»[5].

«Очевидной и неизменной истиной Халкидонского собора» о. И. Мейендорф считал тот факт, что во Христе нет человеческой личности, или ипостаси, но «сознательное, автономное, личное» бытие в нем принадлежит «Богу Слову, воспринявшему человечество»[6]. Именно в этом ракурсе интерпретировал о. Иоанн термин «воипостасный», примененный Леонтием Византийским в пост-халкидонскую эпоху к человечеству Христа[7].

---

[1]Византийское богословие... С. 263.
[2]*Prestige G. L.* God in Patristic Thought. Ed. 2. London, 1952. P. 291–299.
[3]Это атрибутирование самой возможности «изменения» в Боге именно ипостасному началу, на наш взгляд, является особенной заслугой богословской мысли о. И. Мейендорфа. Так, о. Иоанн утверждает, что «характеристики Божественной Сущности: бесстрастность, неизменность и т. п. не абсолютно привязаны к личному, или ипостасному, существованию Божиему», см.: Византийское богословие... С. 223–224.
[4]Человечество Христа... С. 27–28.
[5]*Meyendorff J., fr.* ChristasWord: Gospel and Culture // International Review of Mission, 1985. No 294. P. 246–257, here: p. 255.
[6]Халкидониты и монофизиты… С. 44.
[7]«Леонтий назвал ἐνυπόστατον — реальностью, существующей не автономно, а в ипостаси», там же. С. 37.

Божественная Ипостась Логоса «в той или иной степени перестает быть трансцендентной и целиком воспринимает человеческую природу таким образом, что» все, относящееся к Его человечеству, в том числе «“смерть во плоти”, становится Ей имманентным. Поэтому Сам Бог, не ограничиваемый философскими понятиями, уже не пребывает “на небесах” в плену собственной трансцендентности; Он становится полностью “совместимым” с человеческой природой и делает ее Своей собственной»[1]. Протопр. И. Мейендорф даже полагал, что христологическое пост-халкидонское развитие (вслед за каппадокийцами) понятия «ипостась» еще далее «за пределы аристотелизма и платонизма» способствовало уточнениям «в самом тринитарном богословии»[2], поскольку именно термин «ипостась» является ключевым в понимании тайны Триединого Бога.

Прочтение о. Иоанном христологических текстов отцов Церкви отнюдь не было натянуто «персоналистическим», он трактовал эти тексты в контексте целостного мировоззрения их авторов. «Понимание ипостаси как конкретного источника существования, — писал о. Иоанн в своей экзегезе на тексты преп. Максима Исповедника, — не является простым возвращением к Аристотелю, ни, тем более, сведением этого понятия до значения простого отношения… из контекста отчетливо видно, что преп. Максим придерживается персоналистического понимания ипостаси: “ипостась, по мнению философов, есть сущность со своими характеристиками; для св. отцов — это каждый *отдельный* человек в его личностном отличии от прочих людей”[3]»[4].

2. 4. 7. Ипостасное единство

Центральным вопросом христологии для о. И. Мейендорфа является возможность сопоставления личностного, ипостасного «измерения Божественной и человеческой реальностей», которая является основанием как

[1]*Мейендорф И., протопр.* Империя и Церковь в эпоху Юстиниана // Свидетель истины... С. 12–31, здесь: с. 30.
[2]Халкидониты и монофизиты… С. 35.
[3]«Ὑπόστασις δέ ἐστιν, κατὰ μὲν φιλοσόφους, οὐσία μετὰ ἰδιωμάτων· κατὰ δὲ τοὺς Πατέρας, ὁ καθ’ ἕκαστον ἄνθρωπος, προσωπικῶς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀφοριζόμενος», PG 91. 276 B.
[4]*Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. с англ. свящ. О. Давыденкова, при уч. Л. А. Успенской. М., 2000. С. 163.

«ипостасного» единства Божества и человечества во Христе, так и подлинной «динамичности человеческой природы»[1] в ее возрастании за счет приобщения нетварной энергии Бога. Ипостасность как Бога, так и человека предполагает для о. Иоанна открытость. «Открытость» личного Бога Его творению «доказывает, что это бытие — и человеческое в особенности — *“реально”* даже для Бога, настолько реально, что в плане Боговоплощения определяет личное бытие Бога»[2]. Протопр. Иоанн подчеркивает, что при воплощении «изменение произошло именно *в Личности*»[3] Логоса, сделавшего человечество Своим личным, собственным. Это, строго говоря, только и могло позволить Ему совершить все домостроительство спасения Адама, действуя «в тайне искупления одновременно и вполне Божественно, и вполне по-человечески»[4]. В свою очередь, личностная открытость человека Богу означает, что Божественное Бытие настолько реально и существенно важно для человека, что он лишь «тогда является подлинно человеком, когда причащается Божественной жизни, исполняя себя как образ и подобие Божие, причем это причастие никак не уничижает его собственно человеческое существование, человеческую энергию и волю»[5], ибо человек при соприкосновении с Богом обретает себя самого, «становится истинным, более свободным, не только в своем уподоблении Богу, но также и в том, что радикально отличает его от его Творца»[6].

2. 4. 8. Гномическая воля и личность

Одним из самых важных, с богословской точки зрения, прозрений протопр. И. Мейендорфа на стыке христологии и антропологии является его употребление понятия «гномической воли», которое использовалось особенно активно в период споров о двух природах, волях и энергиях во Христе. О.

---

[1]Человечество Христа… С. 9–10.
[2]Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 233–234.
[3]Человечество Христа... С. 36–37.
[4]*Мейендорф И., протопр.* «Строители мостов» в раннем средневековье. Заметки о значении восточной святоотеческой мысли для Иоанна Скота Эриугены // Богословский сборник. М.: ПСТБИ, 2001. № 7. С. 5–26, здесь: с. 22.
[5]Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 233.
[6]Там же. С. 235–236.

Иоанн, несмотря на неоднозначность смысловой нагрузки словосочетания «гномическая воля» и еще большую терминологическую нагруженность и сложность понятия «γνώμη», сумел, пожалуй, первым из современных патрологов соотнести «гномическую волю» с понятием личности, ипостаси в человеке. «Гномический элемент характеризует лицо»[1], — приводит о. И. Мейендорф текст преп. Максима. Однако известно, что сам Исповедник отказывался признавать во Христе «гномическую волю», поскольку он «обычно использует термин “гномическая воля” для обозначения “совещательной”» или «обдумывательной» воли, «которая отсутствует в Боге и в воплощенном Сыне в принципе»[2]. Такого же мнения придерживается и о. Иоанн, поскольку, если бы Христос имел Свою «гномическую волю», то обладал бы «волей отличной от воли Отца и Духа»[3]. Поэтому о. протопресвитер связывает «гномическую волю» с субъектом, находящимся в становлении, росте, преодолевающим, более или менее успешно, недостаток «знания» — «гноми»: «греческое слово γνώμη… означает “мнение” и предполагает колебание и неизбежное страдание, сопровождающие суждения и решения, принятые вслепую и во тьме»[4].

Надо отметить, что современные подробные исследования христологических текстов преп. Иоанна Дамаскина и псевдо-Кирилла подтверждают возможность отождествлять гномическую волю с объектом воления, а значит, и сопоставлять ее с произволяющим субъектом[5] во Христе. Так, у преп. Иоанна Дамаскина в *Точном изложении православной веры* находим следующую мысль: «Христос имел две природы и, следовательно, две природные воли, но, поскольку ипостась (Христа) одна, то желаемый объект — гномическая воля, одна»[6]. Преп. Дамаскин «различает два варианта использования слова θέλημα, обычно переводимого с греческого как “воля”:

---

[1]«προσώπου γὰρ ἀφοριστικὸν ὑπάρχει τὸ γνωμικόν», PG 91. 53 C.
[2]*Louth A.* St. John Damascene... P. 139
[3]Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 165–166.
[4]Человечество Христа... С. 29.
[5]*Bathrellos D.* The Byzantine Christ, Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor. N. Y., 2004. P. 202–203.
[6]«Ἐπὶ δὲ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐπειδὴ μὲν διάφοροι αἱ φύσεις, διάφοροι καὶ αἱ θελήσεις αἱ φυσικαὶ τῆς αὐτοῦ Θεότητος, καὶ τῆς αὐτοῦ ἀνθρωπότητος, ἤγουν αἱ θελητικαὶ δυνάμεις. Ἐπειδὴ δὲ μία ἡ ὑπόστασις, καὶ εἷς ὁ θέλων, ἐν καὶ τὸ θελητὸν, ἤγουν τὸ γνωμικὸν θέλημα», De fide orthodoxa. PG 94. 948 B–C.

либо для обозначения самого произволения (θέλησις) или энергии воления, в этом случае воля называется “природной волей”; либо для обозначения объекта произволения (θελητόν), в этом случае воля называется “гномической”». Подобное определение «гномической воли» позволяет признать во Христе две природные воли и одну гномическую. «Это различение позволяет прояснить сложное различие, проводимое Максимом Исповедником между природной и гномической волями»[1].

Но этот факт нисколько не умаляет заслуги богословия протопр. И. Мейендорфа в данной области, поскольку он придерживался, в основном, понятийного аппарата преп. Максима, считая «гномическую волю» синонимом и символом тварной личной динамики: «Γνώμη… внутренне связана с ипостасью, или человеческой личностью: грех всегда является личностным актом, который не разрушает природу как таковую. Этим объясняется, каким образом Слово могло воспринять человеческое естество во всей полноте, *кроме греха…* Христос обладал природной человеческой волей, но, поскольку субъектом Его был Сам Логос, Он не мог иметь гномической воли, единственного возможного источника греха»[2]. Здесь представляет дополнительный интерес и трактовка о. Иоанном того факта, почему Сын Божий мог воспринять природу Адама. Поскольку корень греха, согласно видению о. протопресвитера, лежит именно в личном произволении человека, а природа его, даже после грехопадения, является страдательным элементом, испытывая последствия греховного выбора своего носителя[3], то она не может быть разрушена до конца, но может и была очищена в утробе Девы нетварной энергией Бога. Таким образом, в своем антропологическом видении протопр. И. Мейендорф особенно ярко подчеркивает то, что «грех есть всегда деяние личное и никогда не бывает актом природы»[4] самой по себе. При этом о. Иоанн отсылает нас к текстам преп. Максима, использующим словосочетание «выбор

[1]*Louth A.* St. John Damascene... P. 139.
[2]Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 167–168.
[3]Византийское богословие... С. 206–207.
[4]Там же. С. 206.

гномический»[1], для обозначения человеческого личного произволения, потенциально способного к неверному выбору.

Исходя из персоналистического понимания греха у протопр. И. Мейендорфа, естественно, что «первородный грех» в его богословской системе не может пониматься «в терминах личной виновности, передаваемой юридически и, таким образом, влекущей гнев Божий». Он мыслится «как некое космическое явление, овладевшее человеком»[2] посредством личного греховного выбора предков и передаваемое потомкам через поврежденную природу, которая, в свою очередь, влечет к совершению новых, уже личных для самих потомков грехов. Обращение о. Иоанна «к малоизвестным святоотеческим текстам», касающимся темы наследства первородного греха, привело его к новой, «плодотворной точке зрения»[3], основанной на православном взвешенном персонализме и согласующейся с мнением, выраженным в *Догматике* преп. Иустина (Поповича)[4].

2. 4. 9. Пневматология и понятие личности у о. И. Мейендорфа

В своей пневматологии протопр. И. Мейендорф последовательно придерживается все того же богословского персонализма. Он указывает на совершенно необходимое богословское различение между «дарами Духа» и собственно Его Ипостасью, которое было четко проведено в период дебатов о Filioque и сущности Фаворского Света[5]. Но о. Иоанн не останавливается на постулировании этого различия. Его пневматология вписывается в целостную троичную синергию домостроительства, с одной стороны, а с другой — учитывает синергию Духа с личностями освящаемых Им христиан. «Осознанный и *личный* опыт Святого Духа есть, согласно жизни христианина в

---

[1]PG 90. 905 A.

[2]*Meyendorff J., fr.* Anthropology and Original Sin, XXIII Lectures. New York, 1966. Vol. I. P. 55.

[3]*Бобринский Б., протопр.* Наследие Адама с точки зрения о. И. Мейендорфа // Богословский сборник. М.: ПСТГУ, 1999. № 3. С. 9–20, здесь: с. 10.

[4]Преп. Иустин, толкуя текст 5-й главы *Послания к Римлянам*, различает παράβασις, παράπτωμα, παρακοή (Рим 5. 14–15; Рим 5. 19) Адама от состояния поврежденности естества ἁμαρτία (Рим 5. 12–13), *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви // *Он же.* Собрание творений. В 4-х т. М., 2006. Т. II. С. 242.

[5]«Различие между Лицом Духа и Его дарами привлечет большое внимание византийского богословия в связи с богословскими спорами XIII и XIV вв.», Византийское богословие... С. 246–247. О ключевой роли свт. Григория Кипрского в различении между Личностью Духа и Его дарами см.: *Meyendorff J., fr.* Theology in the thirteenth century: methodological contrasts. Porphyrogenitus publishing, 1988.

византийской традиции, высшая цель как опыт, который подразумевает непрерывное возрастание и восхождение». Причем «этот опыт не противостоит христоцентрическому пониманию Евангелия, ибо он сам возможен лишь “во Христе”». «Очевидно, что такой опыт отражает персоналистское, в основаниях своих, понимание христианства»[1]. Здесь же лежит основание подлинной экклезиологии, ибо именно «Дух одновременно и гарантирует преемственность и подлинность церковных сакраментальных учреждений, и наделяет каждую человеческую личность способностью к свободному Божественному опыту и, следовательно, полнотой ответственности, как за личное спасение, так и за соборную непрерывность пребывания Церкви в Божественной истине. Между соборным и сакраментальным, с одной стороны, и личным, — с другой, существует, следовательно, неизбежное напряжение в духовной жизни христианина и в его нравственном поведении. Царство, которое грядет, уже осуществляется в церковных таинствах, но каждый отдельный христианин призван врастать в него, прилагая собственные усилия и пользуясь своей богоданной свободой в соработании Духу»[2].

Выражение «свобода в соработании Духу» является емким подтверждением персоналистической пневматологии о. Иоанна. Личности Духа Святого и каждого христианина находятся в уникальном сотрудничестве (отсюда сочетание «полноты ответственности» и «свободы»), обеспечивающем ни много ни мало — «непрерывность пребывания Церкви» в истине. Лишь «напряжение духовной жизни» позволяет выстроить гармоничный баланс между индивидуальным, личным[3] и поли-ипостасным, соборным аспектами церковной жизни, которые в принципе нерасторжимы и немыслимы друг без друга[4].

---

[1]Византийское Богословие… С. 252.
[2]Там же. С. 251.
[3]«Человеческие личности несводимы одна к другой и всегда сохраняют свою единственность», *Мейендорф И., протопр.* Новая жизнь во Христе: спасение в православном богословии // *Он же.* Рим — Константинополь — Москва. Исторические и богословские исследования. М., 2005 / Пер. Л. А. Успенской под ред. иер. К. Польскова. С. 207–233, здесь: с. 223–224.
[4]«Церковь представляет собой единство во Христе живых и свободных личностей, собранных вместе силой Духа Святого», *Мейендорф И., протопр.* Исповедание Христа в наше время // *Он же.* Живое предание. Свидетельство православия в современном мире. С. 183–204, здесь: с. 198.

2. 4. 10. Паламизм глазами о. И. Мейендорфа

Обращаясь к «яркому и интересному»[1] изложению о. И. Мейендорфом богословских взглядов свт. Григория Паламы, в изучении наследия которого он занимает «достойное место среди крупных авторитетов»[2] современности, мы сразу должны отметить, что, по его убеждению, «богословский персонализм есть основная черта Предания, на которое ссылается св. Григорий Палама; и в нем — ключ к пониманию его учения о Божественных энергиях»[3]. Вывод, к которому пришел Палама в результате длительных богословских споров о природе Божественных энергий, был таков: «Три начала присущи Богу: сущность, энергия и триада Божественных Ипостасей»[4].

Это различение в Боге вытекает естественным образом из каппадокийской триадологии, согласно которой, «Лица отличаются от Сущности, Которая у них общая, но трансцендентная и недоступная человеку, и если во Христе человек встречает Бога “лицом к лицу”, так что есть реальное “участие” в Божественном существовании, то это участие в Божественном Бытии может быть только свободным даром от Бога, который сохраняет недоступный характер Сущности и трансцендентности Бога. Это отдавание Богом Себя и есть Божественная “энергия”; Живой и Личный Бог есть, несомненно, *деятельный* Бог»[5]. Начиная с различия между ипостасью и сущностью в Боге, свт. Григорий Палама приходит и к отличию (но не отделению!) Божественных энергий. «Из личностной концепции Бога следует, что то, что называется Божественной “простотой”, проявляется не в тождественности всего Божественного Существа с сущностью — что было бы для греческого предания абстрактной философской концепцией простоты,— а в том, что есть только один живой Бог, действующий в недоступной причастности сущности, как в энергиях»[6].

---

[1]*Василий (Кривошеин), архиеп.* Св. Григорий Палама. С. 101.
[2]*Оболенский Д. Д.* Протопресв. И. Мейендорф // Свидетель истины… С. 166–174, здесь: с. 167.
[3]Жизнь и труды свт. Григория Паламы… С. 287.
[4]Византийское Богословие... С. 264.
[5]Там же. С. 264–265.
[6]Жизнь и труды свт. Григория Паламы... С. 287.

Ставшая *locus classicus* экзегеза свт. Григория на библейское выражение «Аз есмь Сущий», в которой он указывает на качественное отличие этого словосочетания от выражения «Аз есмь Сущность»[1], тем самым подтверждая, согласно о. И. Мейендорфу, точку зрения православного персонализма, подверглась критическому анализу прот. И. Романидиса: «Палама использует здесь термин “сущность” в Дионисиевском смысле “сущетворящей энергии”, а не в Дионисиевском смысле “сверх-сущностной потаенности”, что было бы равнозначно мейендорфовскому использованию слова “сущность” или “природа” в развитии его теории, относящейся к персонализму»[2]. Однако, даже если мы согласимся с мнением о. И. Романидиса о энергийном смысле термина «сущность» в данном толковании Паламы, это нисколько не повредит трезвой персоналистической позиции о. И. Мейендорфа. Ведь отличие (но не отделение) Ипостаси, или Ипостасей, от нетварных энергий было как раз одним из существенных положений паламизма. Не случайно свт. Григорий неоднократно называет нетварные энергии «воипостасными» и объясняет, что «Энергии есть не Ипостаси, не неипостасные, но воипостасные. Они воипостасны не потому, что обладают своей собственной ипостасью, но потому, что… они созерцаются в ипостаси»[3].

Протопр. И. Мейендорф подчеркивает, что «энергии могут называться ἐνυπόστατοι (воипостасными) или ὑποστατικοί (ипостасными) постольку, поскольку эти термины сохраняют свой этимологический смысл, относящийся к действительному и постоянному существованию, а также особый смысл, приобретенный в христианском богословии, — смысл персонализированного существования»[4]. Причем, согласно контексту, св. Палама подразумевает именно синергийное совместное «пользование», обладание нетварными энергиями обеими сторонами-участниками — Богом и обоживающимся

[1]*Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих III. 2. 12 (по изданию: М., 1995. С. 316).
[2]*Perishich V.* Person and Essence in the Theology of St. Gregory Palamas // «Philoteos». International Journal for Philosophy and Theology. 2001. Vol. 1. P. 131–136, здесь: p. 133.
[3]*Gregory Palamas, st.* The Triads. III. 1. 9. Edited by John Meyendorff, translated by Nicholas Gendle. Paulist Press, 1983.
[4]Жизнь и труды свт. Григория Паламы... С. 294.

человеком: «Как Бог, так и все, кто Его достоин, обладают во всем одинаковой энергией»[1].

При этом энергийное богословие протопр. Иоанна нисколько не выпадает из тринитарного контекста. Развивая персоналистическую линию мысли, он отмечает, что «Божественные Энергии триипостасны, поскольку “энергия” являет собой общую жизнь трех Лиц. Личные стороны Божественного существования не исчезают в единой “энергии”[2], и это есть Троичная жизнь Божия, которая сообщается “энергии” и участвует в ней через “энергию”, Божественные Ипостаси являются в своей внутренней взаимопроникновенности: “Я в Отце и Отец во Мне” (Ин 14. 11)»[3].

2. 4. 11. «Экзистенциализм» о. И. Мейендорфа

Упреки в экзистенциалистском уклоне протопр. И. Мейендорфа в толковании богословия паламизма, на наш взгляд, рассеиваются, благодаря четкому прояснению, что именно он вкладывает в понятие «экзистенциализма». Несомненно, для о. Иоанна это не столько философский термин, сколько современное словесное средство передачи реальности личного опыта встречи с Живым Личным Богом древних отцов Церкви[4]. Так, «экзистенциальный персонализм» означает для о. И. Мейендорфа не отвлеченное философствование о сути бытия и не применение понятия божественной «простоты» к абстрактной запредельной сущности Бога. Это для него целостное[5], и потому живое, восприятие «личного Божественного Бытия, открывающееся» человеку «как свободные действия или энергии Бога». Для о. Иоанна «оригинальность паламитского ответа» на абстрактно-сухое, отвлеченное, «“эссенциалистское” понимание Бога заключается не в

[1]*Мейендорф И., протопр.* Св. Григорий Палама и православная мистика // *Он же.* История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе. М., 2000. С. 277–333, здесь: с. 290.
[2]Энергия вновь мыслится отличной от уже сразу трех Ипостасей, хотя принадлежит Им всем вместе.
[3]Византийское Богословие... С. 263.
[4]«Можно пользоваться экзистенциальной философией Хайдеггера, не превращаясь в хайдеггерианца. Мы пользуемся им, чтобы выразить то, что мы думаем. Есть такая независимость христианства, которая должна соблюдаться», *Мейендорф И., протопр.* Духовное и культурное возрождение XIV в. и судьбы Восточной Европы (лекция в Минске в июне 1992 года) // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия / Ред. С. С. Хоружий. М., 1995. С. 9–26, здесь: с. 20–21.
[5]Целостность, по-видимому, может считаться одной из характерных черт ипостасности. «Только весь человек в целом может воспринимать благодать, а не какая-либо часть человеческого состава в отдельности», Свт. Григорий Палама и православная мистика. С. 332.

добавлении к Божественному Существу дополнительного элемента — энергий, а в том, что, придерживаясь совершенной трансцендентности Бога», св. Палама одновременно «мыслил Его экзистенциально»[1], т. е. бытийно, согласно церковному и своему личному опыту. Поэтому и обожение человека мыслится в паламизме абсолютно реально, конкретно и одновременно личностно.

Прорастающие из паламитского богословия антропология, гносеология, сакраментология, учение об обожении о. И. Мейендорфа являются тоже, несомненно, персоналистическими. Паламитское богословие создало подлинный догматический синтез исихастской традиции, которая опытно на протяжении веков знала, что «Бог есть одновременно и неприступная Сущность… но Он же — и Бог Живой, пожелавший открыть Себя в полноте человеку в Сыне Своем и сообщить человеку Свое собственное нетварное существование»[2].

2. 4. 12. Сообразность человека Богу в личном бытии

Средством, которое делает возможным это человеческое приобщение Богу, с человеческой стороны является сообразность Богу в личном бытии. «Решающим фактором… является то, что Ипостась Слова есть тот Первообраз, образом которого является каждое человеческое существо»[3]. Ипостасность человека в видении о. И. Мейендорфа предполагает общение с Богом и с себе подобными как «составной элемент истинного человечества, каким оно было создано изначала и каким ему суждено быть восстановленным в эсхатологическом Царстве. Это понятие… есть тот общий контекст, в который включается текст *книги Бытия* (Быт 1. 26) о создании мужа и жены “по образу и подобию” Божию»[4]. Ибо «тайна Божественной Личности является и откровением о человеческой личности, или *ипостаси*»[5].

Только личность может быть в высшем смысле «спасена» и «искуплена», «спасение же всегда предполагает взаимоотношения между божественным

[1]Свт. Григорий Палама и православная мистика. С. 315.
[2]Там же. С. 314.
[3]Новая жизнь во Христе... С. 223–224.
[4]«Строители мостов» в раннем средневековье… С. 21.
[5]Человечество Христа... С. 24.

всесильным даром благодати и свободным ответом человека»[1]. И не случайно, что именно у свт. Григория Паламы, столь внимательно изученного о. Иоанном, мы находим необычайно яркое выражение мысли об ипостасно-личном характере спасения человека в следующих словах: «Ибо не просто *природа*, но *ипостась* каждого из верующих и Крещение принимает, и жительствует по Божиим заповедям, и бывает причастна Чаше»[2]. Поскольку слова «природа» и «ипостась», приложенные к верующему, очевидно противопоставлены в этом отрывке, то не вызывает сомнений именно персоналистический смысл цитаты. Причем обратим внимание еще и на тот факт, что для описания личностного плана в человеке св. Палама применяет не термин πρόσωπον, а именно ὑπόστασις, который, как известно, несет гораздо большую онтологическую нагрузку. Вслед за свт. Григорием протопр. Мейендорф подчеркивает участие человеческой личности в таинствах Церкви: «Крещение и Евхаристия… — в этих двух таинствах каждая человеческая личность может приобщиться к воскресшему человечеству Христову»[3].

2. 4. 13. Заключение

Подводя итоги анализа богословского персонализма протопр. Иоанна Мейендорфа, отметим, что ему удалось построить целостную и стройную систему богословской мысли, опирающуюся на «концепцию лица или ипостаси, несводимую к природе или какой-либо ее части» и занимающую «центральное положение и в богословии, и в антропологии»[4]. При этом персонализм о. Иоанна, хотя и прибегает к философской терминологии экзистенциализма, однако далек от абстрагирования от природного аспекта бытия настолько, что он находит возможным даже говорить о законности

[1]Исповедание Христа в наше время. С. 198.
[2]«οὐ γὰρ ἁπλῶς ἡ φύσις, ἀλλ’ ἡ ἑκάστου τῶν πιστευόντων ὑπόστασις καὶ τὸ βάπτισμα δέχεται, καὶ κατὰ τὰς θείας ἐντολὰς πολιτεύεται, καὶ τοῦ θεουργοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου ἐν μεθέξει γίνεται», PG 151. 64 D — 65 A.
[3]Новая жизнь во Христе... С. 231.
[4]Византийское богословие... С. 204.

понятия «христианского материализма»[1], который «внутренне связан с библейским утверждением трансцендентности Бога»[2].

В рамках взвешенного православного персонализма о. Иоанн богословски убедительно и богословски же точно показывает, что человек «имеет цель и назначение выше тварного мира: его природа несводима просто к категориям тварного бытия; он подобен Творцу, он сам может творить и господствовать над тварным миром. Но господство это возможно именно в силу родства человека с Единым Творцом, а поэтому соединение с Богом и есть назначение его существования»[3]. При этом именно богословский персонализм позволяет избежать крайностей деистического и пантеистического характера, соблазняющих человеческий ум, когда речь идет об общении Творца и творения.

[1]*Мейендорф И., протопр.* О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV // История Церкви и восточно-христианская мистика. С. 566.
[2]Свт. Григорий Палама и православная мистика. С. 332–333.
[3]*Мейендорф И., протопр.* Святой Григорий Палама, его место в предании Церкви и современном богословии // *Он же.* Православие в современном мире. Клин, 2002. С. 189–231, здесь: с. 219–220.

1. 5. Сербское богословие личности в XX в.

Сербская богословская мысль в XX в. в поиске ответов на проблемы современного мира живо вращалась вокруг темы личности Бога и человека. «Сербскому народу Бог дал двух великих людей» — преп. Иустина (Поповича) и свт. Николая (Велимировича), которые были людьми «живого примера и живого слова» и носили глубоко в своих сердцах трагические вопросы современного человека, «отвечая на них из глубины своего православного существа»[1]. Еп. Николай (Велимирович) — гениальный богослов с мировым именем, почетный доктор нескольких всемирно известных университетов[2], «величайший сербский церковный мыслитель», который называется порой даже «апостолом нашего времени»[3]. Преп. архим. Иустин (Попович), относившийся к владыке Николаю как «к своему отцу и учителю»[4], также признается одним «из самых выдающихся современных отцов православного богословия»[5], «личностью подлинно святоотеческого размаха»[6], далеко превосшедшей границы Сербии[7]. О. Иустин «оставил после себя богатейшее богословское, философское и агиографическое наследие»[8]. Его богословские работы, по выражению академика И. Кармириса, представляют вершину духовного самовыражения Сербской Церкви[9]. Не случайно, что оба св.

---

[1]*Афанасий (Евтич), еп.* Отец Иустин / Пер. И. А. Чароты // *Иустин (Попович), прп.* О рае русской души. Достоевский как пророк и апостол православного реализма. Минск, 2001. С. 36–37, здесь: с. 36.

[2]*Прийма И.* «Блаженны вы, плачущие сегодня с Россией…». О свт. Николае Велимировиче // Журнал Московской Патриархии. 1999. № 7. С. 55–59, здесь: с. 55.

[3]*Иоанн Сан-Францисский, архиеп.* Светлой памяти Преосв. еп. Николая // *Николай (Велимирович), свт.* Повесть о земле недостижимой. Сан-Франциско, 1964. С. 3–4, здесь: с. 3. См. также: Сербский Златоуст. Житие Св. о. Николая // *Николай Сербский, свт.* Вера святых. М., 2004. С. 249–282, здесь: с. 282.

[4]*Афанасий (Евтич), иером.* Жизнеописание отца Иустина // Собрание творений прп. Иустина (Поповича). В 4-х т. М., 2004. Т. I. С. 7–54, здесь: с. 39–40.

[5]*Нектарий (Радованович), иером.* По страницам богословских трудов архим. Иустина (Поповича) // Журнал Московской Патриархии. 1999. № 4. С. 27–35, здесь: с. 29–30.

[6]*Холмогоров Е.* Преп. Иустин (Попович). Церковность // Православный интернет-альманах. 1999. № 1. Август. URL*:* http://www.romanitas.ru/content/popovich/life.htm (дата обращения 15. 05. 2012).

[7]*Amfilohije (Radovic), hierom.* Eulogy in Memory of the Blessed Fr. Justin // Orthodox Life. 1981. V. 31, № 2 (March — April). P. 26–30, здесь: p. 26.

[8]*Якушкина Е. И.* От редакции // Иустин *(Попович), прп.* Философские пропасти. М., 2005. С. 5–7, здесь: с. 3.

[9]*Кармирис И.* Предисловие к греческому изданию книги преп. Иустина (Поповича) *Человек и Богочеловек.* Афины, 1969. С. 7.

богослова сравниваются с «великими отцами Церкви»[1] и «вселенскими учителями»[2], принадлежащими всему миру[3].

И хотя подробный анализ мыслей свт. Николая свидетельствует, что он говорил о человеческой личности «несистематическим образом», тем не менее, именно он «первым среди сербских богословов переместил понятие личности с уровня психологии и этики на уровень онтологии»[4]. Вслед за ним архим. Иустин уже систематически и глубоко проникает в тайну личности человека. Мы полагаем, можно утверждать, что сербское богословие XX в. в лице свт. Николая (Велимировича), преп. Иустина (Поповича) и их преемников, «крупнейших сербских богословов и архипастырей»[5] митр. Амфилохия (Радовича)[6] и еп. Афанасия (Евтича)[7], является органическим продолжением и развитием «персонального, ипостасного подхода»[8] восточного православного богословия. При этом термин «личность» практически всегда оказывается синонимичен ипостаси, лицу, персоне[9] в их халкидонском смысле.

Несмотря на большое разнообразие мыслей и часто поэтический язык, сербское богословие личности XX в. позволяет провести обобщение и систематизировать его взгляды на основные свойства богословского понятия человеческой личности. Среди этих свойств: апофатичность (таинственность), сообразность Богу, логосность, обладание собственной природой, целостность,

---

[1]Сербский Златоуст. Житие Св. о. Николая. С. 281.

[2]*Холмогоров Е.* Преп. Иустин (Попович). Церковность // Православный интернет-альманах. 1999. № 1. Август. URL: http://www.romanitas.ru/content/popovich/life.htm (дата обращения 15. 05. 2012).

[3]*Нектарий (Радованович), иером.* По страницам богословских трудов… С. 35.

[4]*Варнава (Дамьянович), архидиак.* Жизнь и творения свт. Николая еп. Охридского и Жичского. Диссертация… кандидата богословия. СПбПДАиС, 2007. С. 140–141.

[5]*Числов И.* Предисловие к русскому читателю // Собрание творений прп. Иустина (Поповича). В 4-х т. М., 2004. Т. I. С. 5–6, здесь: с. 5.

[6]Выдающийся богослов, «доктор богословия Honoris Causa Московской духовной академии», «член Союза писателей Сербии и Черногории», перу которого принадлежат богословские переводы, «многочисленные научные работы, очерки и проповеди», Биография и сочинения *Амфилохия (Радовича), митр.* URL: http://www.bogoslov.ru/persons/264957/index.html (дата обращения 10. 05. 2012).

[7]«Еп. Афанасий — крупнейший богослов современности, ученый с мировым именем», автор множества богословских трудов, переводчик Св. Писания и святоотеческих текстов, *Андрей (Шестаков), инок.* Предисловие: об авторе // *Афанасий (Евтич), еп.* Хлеб богословия. М., 2004. С. 3–9, здесь: с. 8–9.

[8]*Афанасий (Евтич), еп.* Каппадокийские отцы. URL: http://www.pravoslavie.ru/put/3165.htm (дата обращения 01. 05. 2012).

[9]*Он же.* Экклезиология апостола Павла / Пер. с сербск. С. Луганской. М., 2009. С. 26, 215; *Он же.* Протология и эсхатология у св. Максима Исповедника. URL: http://www.patriarchia.ru/db/print/57603.html (дата обращения 02. 05. 2012); *Он же.* Православная вера и жизнь. Догма и этика в православии. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1243083.html (дата обращения 10. 04. 2012).

познавательная способность, свобода, уникальность, творчество и синергичность, динамизм, общение и кафоличность, перихоретичность, нравственность и любовь.

2. 5. 1. Апофатичность, или таинственность, личности

Согласно архим. Иустину, личность «неуловима для человеческих понятий, представлений, картин, символов»[1]. Т. е. понятие личности апофатично, с богословской точки зрения. Она есть «бесконечно сложная тайна»[2], «тайна сама по себе и тайна Божия»[3], «изначальная загадка всего» созданного Богом мира[4]. «Тайна всех тайн»[5], тайна человеческой личности представляет собой «поприще всех противоречий»[6], фокус «вечных проблем»[7] и превращает человека в «самое сложное и самое загадочное»[8], «неисповедимое существо»[9]. Не случайно мысль главного систематизатора сербского богословия преп. Иустина часто обращалась к литературным трудам Ф. М. Достоевского, который считал, что «человек есть тайна», которую если «будешь разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время»[10]. «В таинственную сущность человеческой личности, как в собирающую линзу, стекаются лучи всех физических и метафизических мистерий»[11].

2. 5. 2. Троица и Богочеловек — Первообразы личностного бытия

Сербские православные мыслители XX в. очень часто и убежденно применяют термин «личность», в богословском его смысле, как к Самому Богу, так и к человеку. Бог есть живая, вечная[12], «абсолютная и превосходная

---

[1]*Иустин (Попович), прп.* Из статей // *Он же.* На Богочеловеческом пути. СПб., 1999. С. 252–281, здесь: с. 271.
[2]*Он же.* Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского // Собрание творений. Т. I. С. 235–309, здесь: с. 235–237.
[3]*Афанасий (Евтич), еп.* О человечности и бесчеловечности. URL: http://www.pravoslavie.ru/jurnal/722.htm (дата обращения 27. 04. 2012).
[4]*Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве / Пер. с серб. Л. Н. Даниленко. М.; СПб., 2002. С. 24.
[5]*Он же.* Подвижнические и богословские главы // На Богочеловеческом пути. С. 96–157, здесь: с. 136.
[6]*Он же.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 40.
[7]Там же. С. 115.
[8]*Он же.* Православная Церковь и экуменизм. М., 2006. С. 5.
[9]*Он же.* Подвижнические и богословские главы. С. 130–131.
[10]*Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30-ти т. Л., 1972–1988. Т. 28. Ч. 1. С. 63.
[11]*Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания... С. 235–237.
[12]*Николай (Велимирович), свт.* Алфавитные главы / Пер. С. Фонова. URL: http://www.portal-slovo.ru/theology/37701.php (дата обращения 10. 05. 2012).

Личность»[1], Личность-субъект *par excellence*[2]. Тайна личности имеет своим источником и обусловлена тайной Святой Троицы[3]. «Отправной пункт троического богословия есть Личность», причем Божественная Сущность рассматривается как содержание Ипостасей-Личностей в Троице[4]. Однако «до явления Богочеловека идея личности могла быть предугадываема как некая возможность; начиная с Него, она — определенно данная реальность»[5]. Прежде всего, Христос есть Личность[6] как второе Лицо Святой Троицы[7]. Личность Христа всесовершенна, едина и неделима[8], бесконечна[9] и исключительна[10], «вечно юна и нова»[11]. Ее «нельзя вместить в рамки двух-трех природных измерений»[12], и «все тайны Богочеловека Христа в своей сущности сводятся к тайне Его Богочеловеческой Личности»[13].

Понятие «Богочеловеческая Личность» соответствует святоотеческому термину «сложная ипостась» и «восходит к факту воплощения Сына и Логоса Божия, к соединению в Его Личности Божества и человечества»[14], указывая на «совершеннейший синтез» в Его Божественном Лице «сверхъестественного и естественного, небесного и земного, Божиего и человеческого»[15]. Бог Отец, как Человеколюбец, «на деле *лично, самоипостасно…* открыл и даровал во Христе»[16] Свою любовь к нам. Но хотя Божественное домостроительство и есть

---

[1]*Николай Сербский, свт.* Библейские темы. М., 2005. С. 206; *Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. На водоразделе культур / Пер. с серб. М. Н. Ященко. М., 2004. С. 69.
[2]*Афанасий (Евтич), еп.* Пролегомены к исихастской гносеологии // Богословские труды. 2005. № 40. С. 74–121, здесь: с. 98.
[3]*Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания... С. 258, 242
[4]*Амфилохий (Радович), архим.* «Филиокве» и нетварная энергия Св. Троицы по учению св. Григория Паламы // Хрестоматия по сравнительному богословию. М., 2005. С. 424–462, здесь: с. 430.
[5]*Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания... С. 259.
[6]*Он же.* Подвижнические и богословские главы. С. 128–129.
[7]*Он же.* Догматика Православной Церкви. Сотериология // Собрание творений. М., 2006. Т. III. С. 254.
[8]Там же. С. 7, 303–305. О неделимости личности см. также: Философские пропасти. С. 236.
[9]*Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Сотериология. С. 9.
[10]*Николай Сербский, свт.* Верую. Вера образованных людей / Пер. С. Луганской. URL: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/13n/nikolay/belief/contents.html (дата обращения 02. 05. 2012).
[11]*Иустин (Попович), прп.* Верховная ценность и верховное всемерило // Собрание творений. М., 2007. Т. IV. С. 430–448, здесь: с. 447.
[12]*Николай Сербский, свт.* Феодул, или Раб Божий. Саратов, 2005. С. 267.
[13]*Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Сотериология. С. 258–259.
[14]*Афанасий (Евтич), еп.* Православная вера и жизнь... URL: http://www.bogoslov.ru/text/1243083.html (дата обращения 10. 04. 2012).
[15]Философские пропасти. С. 261–262.
[16]*Афанасий (Евтич), еп.* О человечности и бесчеловечности. URL: http://www.pravoslavie.ru/jurnal/725.htm (дата обращения 27. 04. 2012).

дело всей Святой Троицы, тем не менее «Личность Бога Слова в этом домостроительстве… занимает особое место»[1]. Именно Логос, будучи Богочеловеком, представляет Собой совершенный образ, «икону Бога и человека»[2] одновременно. Спасение человека совершено «Богочеловеческой Христовой Личностью»[3], оно есть по преимуществу Его «личное дело»[4], Его «личная миссия»[5], совершенная Им при благоволении Отца и со-действии Святого Духа. Это «личное, *самотворящее* (*автургичное*[6], по словам св. отцов) явление живого библейского христианского Бога» в нашем человеческом «существе / бытии и есть полнота — πλήρωμα — Откровения Божия, сердцевина христианства»[7].

«Животворящая Личность»[8] Христа сравнивается сербскими богословами с евангельскими «Истиной»[9], «сокровищем» и «драгоценной жемчужиной» (Мф 6. 33)[10], с «ключом богословия и философии»[11], «путем и путеводжем из времени в вечность»[12], с новозаветными «учением»[13] и «Церковью»[14], «наивысшей ценностью»[15] и «сущностью» человеческой личности, созданной «по Его образу»[16]. «Сила»[17] Личности Спасителя называется спасающей благодатью. Однако архим. Иустин подчеркивает, что имя Его, «Иисус =

---

[1]*Амфилохий (Радович), митр.* Богочеловек как Альфа и Омега воспитания // *Он же.* Основы православного воспитания. Пермь, 2000. С. 134–138, здесь: с. 135.
[2]*Иустин (Попович), прп.* Подвижнические и богословские главы. С. 147.
[3]*Он же.* Православной Церкви. Сотериология. С. 7–8, 62.
[4]*Он же.* Толкование на 1-е соборное послание св. апостола Иоанна Богослова. М., 1998. С. 128; *Афанасий (Евтич), иером.* Экклезиология апостола Павла. С. 88, 98.
[5]*Николай Сербский, свт.* Миссионерские письма. М., 2003. С. 204.
[6]*Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961. P. 273; PG 71. 716 C.
[7]*Афанасий (Евтич), еп.* Православная вера и жизнь... URL: http://www.bogoslov.ru/text/1243083.html (дата обращения 10. 04. 2012).
[8]*Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. С. 72.
[9]*Он же.* Православная Церковь и экуменизм. С. 42, 44.
[10]*Он же.* Догматика Православной Церкви. Сотериология. С. 301.
[11]*Афанасий (Евтич), еп.* Пролегомены к исихастской гносеологии. С. 87–88.
[12]*Иустин (Попович), прп.* Внутренняя миссия нашей Церкви. Осуществление Православия // Собрание Т. I. С. 211–217, здесь: с. 212.
[13]*Он же.* Православной Церкви. Сотериология // Там же. Т. III. С. 258–259; см. также: *Николай (Велимирович), свт*. Что писал Господь Иисус Христос перстом на земле? URL: http://www.portal-slovo.ru/theology/43686.php (дата обращения 29. 09. 2010).
[14]*Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм. С. 9.
[15]Философские пропасти. С. 71.
[16]«κατὰ τὴν εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ», *S. Macarius Aegyptus.* De libertate mentis. PG 34. 968 A; ср.: 605 A, 624 A, 557 A.
[17]*Николай Сербский, свт.* Беседы (часть вторая). М., 2003. С. 250.

Спаситель (см.: Мф 1. 21) дано Богом» именно «Его Богочеловеческой Личности, а не Его делам или Его словам»[1].

2. 5 . 3. Логосность человеческой личности — сообразность Христу

Свт. Николай (Велимирович) описывает каждого нового человека как «новое зеркало Бога»[2] и неповторимую личность. Т. е., в первую очередь, именно личность в человеке отражает его Богоподобие. Преп. Иустин, признавая «Богообразие» «сущностью» человека[3], признает его одновременно «ядром» человеческой личности-ипостаси[4]. В том, что человек есть «личное начертание Бога»[5], состоит «первоевангелие, бессмертное благовестие»[6].

Хотя человек Бого-образен и «Духо-образен»[7], но и в теме сообразности человека Богу мысль сербских богословов вновь обращается к особой личной роли Сына Божия. «Бесконечное, идеальное совершенство личности» дано нам как «реальность в Богочеловеке Христе»[8]. Архим. Иустин цитирует о. Павла Флоренского, что именно в «“Сыне Человеческом” явлена каждому вся полнота его собственной личности»[9]. Тайна мира и человека «есть тайна Логоса»[10]. Таинственное бытие личности человека основывается и имеет пристанище и покой[11] лишь в ее Первообразе — Личности Логоса, «Архитектора» нашей личности[12]. «Богочеловек есть единственный логос, единственный разум, единственный смысл человека»[13]. Именно «в Лице Богочеловека» состоит «христообразная сущность» человеческой личности[14]. Всякий человек есть

---

[1]*Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Сотериология. С. 271–272.
[2]*Николай Сербский (Велимирович), свт.* Мысли о добре и зле // *Он же.* Собрание сочинений. В XV-ти т. Дюссельдорф, 1978. Т. IV. С. 575.
[3]*Иустин (Попович), прп.* Подвижнические и богословские главы. С. 147.
[4]Здесь, как и обычно, преп. Иустин употребляет термины «ипостась» и «личность» как синонимы.
[5]*Афанасий (Евтич), еп.* О человечности и бесчеловечности. URL: http://www.pravoslavie.ru/jurnal/719.htm (дата обращения 27. 04. 2012).
[6]*Иустин (Попович), прп*. Святые иконы // Собрание творений. Т. IV. С. 328–339, здесь: с. 339.
[7]«κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ Πνεύματος», *S. Macarius Aegyptus.* Homiliae. PG 34. 796 C. Ср.: PG 34. 656 A.
[8]*Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания... С. 259.
[9]*Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 230. Ср.: *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. В 2-х т. СПб., 1907. Т. 2. С. 72.
[10]*Бесирович К.* Встреча с архим. Иустином // Журнал Московской Патриархии. 1996. № 1. С. 66–69, здесь: с. 69.
[11]*Николай (Велимирович), свт.* Повесть о земле недостижимой. Сан-Франциско, Калифорния, 1964. С. 9.
[12]*Иустин (Попович), прп.* Христианство по учению преп. Макария Египетского / Пер. с сербского иеромон. Анфима. URL: http://www.hesychasm.ru/library/makari/iust_mak.htm (дата обращения 25. 04. 2012).
[13]*Он же.* Верховная ценность и верховное всемерило. С. 447.
[14]*Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания... С. 263.

«лично-логосный образ Логоса»[1], «живая икона Христа»[2]. «В этой логосности», «органической связи человеческой личности с тайной Богочеловека»[3] таится как ее Христоцентричность[4], так и «источник неисчерпаемой силы» ее, проявляющийся «в многосторонней деятельности человеческого духа»[5]. И в любом человеке необходимо «ценить и любить превыше всего его личность» «ради любви к святейшей Личности Господа Творца»[6].

2. 5. 4. Соотношение личности и природы

Именование Личности Христа «Богочеловеческой»[7] находит свой аналог в названии человеческой личности психофизической[8], как соединяющей в себе душу и тело[9]. О. Иустин различает «центр и периферию» личности[10], поскольку мыслит личность неразрывно с ее природой. Личность человека — это, собственно, «Богообразный центр его существа»[11], «центр души, и воли, и познания, и тела»[12]. А человеческие тело и душа, наряду с нетварными энергиями, рассматриваются как «составные части личности»[13].

И хотя порой может показаться, что в некоторых текстах понятие личности отождествляется до неотличимости с целостной природой человека, но все-таки личность и природа, при всей тождественности по единству образуемого ими бытия, антиномически различаются. Так, сложная природа человека называется «психофизическим содержанием» личности[14], или ее

---

[1]*Афанасий (Евтич), еп.* Пролегомены к исихастской гносеологии. С. 110–111.
[2]*Афанасий (Евтич), еп.* Святейший Патриарх Сербский Павел. URL: http://www.pravoslavie.ru/put/33614.htm (дата обращения 01. 05. 2012).
[3]*Амфилохий (Радович), митр.* Антропологическая основа воспитания и образования // *Он же.* Основы православного воспитания. С. 130–134, здесь: с. 134.
[4]*Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания... С. 309; Свт. Николай говорит об «обращенности» человеческого «лица к Богу», *Николай (Велимирович), свт.* Мысли о добре и зле. URL: http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=245 (дата обращения 15. 05. 2012).
[5]*Иустин (Попович), прп.* Из статей. С. 272.
[6]*Николай (Велимирович), свт.* Повесть о земле недостижимой. С. 9.
[7]*Афанасий (Евтич), еп.* О человечности и бесчеловечности . URL: http://www.pravoslavie.ru/jurnal/719.htm (дата обращения 27. 04. 2012).
[8]*Он же.* Пролегомены к исихастской гносеологии. С. 95.
[9]Там же. С. 116–117.
[10]*Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 103.
[11]*Он же.* Путь Богопознания. Гносеология преп. Исаака Сирина / Пер. с серб. и комм. проф. И. А. Чароты. Минск, 2009. С. 38–39.
[12]*Он же.* Проблема личности и познания... С. 240.
[13]*Он же.* Догматика Православной Церкви. Эсхатология / Пер. с серб. М. Н. Ященко. М., 2005. С. 112.
[14]*Иустин (Попович), прп.* Христианство по учению преп. Макария Египетского. URL: http://www.hesychasm.ru/library/makari/iust_mak.htm (дата обращения 25. 04. 2012). О. Иустин говорит как о

наполнением[1]. Свт. Николай находит даже возможным сформулировать суть духовной новозаветной борьбы как «борьбу между “Что” и “Кто”»[2], а преп. Иустин, анализируя *Братьев Карамазовых* Ф. М. Достоевского, так описывает становление субъектно-личностного отношения человека к природе: «Природа это есть то, что должно быть превзойдено»[3]. Эта фраза представляет собой ответ на анти-библейскую мысль Ницше о том, что «человек есть нечто, что должно превзойти»[4]. Вместо сверхчеловека Ницше св. Иустин поставляет обоженную личность. Полнота жизни и переживаний человека несводима даже к высшей жизнедеятельности его природы[5]: страдание глубже природы человеческого ума[6], хотя при этом ум как таковой «имеет судьбоносное значение в царстве человеческой личности»[7]. И если быть подлинным человеком — значит «правильно осуществлять в себе лик Богочеловека Христа»[8], и именно Христос есть «откровение истины о человеке»[9], то соотношение личности человека с его сложной природой подобно отношению ипостаси Логоса с Его двумя природами; отношению, в котором нет «исчезновения или умаления» ни одного из начал[10].

2. 5. 5. *Целостность*

Соответствие человеческой личности Ипостасному бытию Бога определяет собой практически все остальные ее свойства. Так, Личность Логоса, целостно соединившая в Себе «Божество и человечество»[11], есть основание целостности и гармонии личности Адама[12]. И хотя «соединение по ипостаси» Божества и нашей природы осуществлено «только в Лице Христа», а

«составных частях» личности, так и о ее «наполнении» и «содержании», Святые мощи. URL: http://blagodat-hram.prihod.ru/creaturecat/view/id/8566 (дата обращения 25. 03. 2012); Проблема личности и познания... С. 284.

[1]*Он же.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 107.

[2]*Николай Сербский, свт.* Библейские темы. С. 208–209.

[3]*Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 40.

[4]*Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. СПб., 2004. С. 8.

[5]Хотя и не отрывается в философско-экзистенциальном ключе от нее.

[6]*Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 45.

[7]*Он же.* Путь Богопознания... С. 19.

[8]*Зандер Л.* Новая книга о Достоевском как введение в православное мировоззрение // Путь. 1927. № 8. С. 149–153, здесь: с. 152.

[9]*Афанасий (Евтич), еп.* Пролегомены к исихастской гносеологии. С. 93–94.

[10]*Он же.* Экклезиология апостола Павла. С. 209.

[11]*Афанасий (Евтич), еп.* Православная вера и жизнь... URL: http://www.bogoslov.ru/text/1243083.html (дата обращения 10. 04. 2012).

[12]*Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания... С. 242.

мы, благодаря ипостасному соединению Христа, «соединяемся только с энергией Божией»[1], тем не менее, жизнь и целостность человеческой личности «онтологически невозможны без личного участия» Лиц триипостасного Божества[2]. Вне Бога нет и целостности личности человека: «человек рассыпан, разбит, расчленен»[3].

«Целостность и целесообразность человеческой личности»[4] непосредственно связаны между собой. Цель человеческого существа — постепенно стать «совершенным, как Бог Отец», стать «богочеловеком по благодати, достигнуть… охристовления, отроичения»[5]. Цельность, гармонию и полноту «личность человека обретает лишь в благодатно-таинственном срастворении (= соединении) с Богочеловеком Христом»[6]. Святые, как «христоносные», «святые личности»[7], достигшие этой цели[8], «ологосены, т. е. навеки соединены со всеми вечными свойствами Бога Слова»[9]. «Всецелая реальность их личностей» обожена[10] и достигла «целостности»[11].

2. 5. 6. Познавательная способность

«Там, где существует высший разум, существует и личность, которой этот разум принадлежит»[12]. Согласно преп. Иустину, «центральной гносеологической проблемой» является «проблема личности»[13]. Сама способность к познанию и самопознанию рассматривается свт. Николаем (Велимировичем) как свойство личности. Так, он говорит, что «ангелы подобны людям в силу того, что они являются личностями, и каждый из них лично

---

[1]*Афанасий (Евтич), еп.* Приступит человек и сердце глубоко. URL: http://www.pravoslavie.ru/sretmon/uchil/evtich1.htm (дата обращения 01. 05. 2012).
[2]*Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания... С. 258.
[3]*Он же.* Учение о Святом Духе в Церкви // Собрание творений. Т. IV. С. 7–155, здесь: с. 78–79.
[4]*Он же.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 106–107.
[5]*Он же.* Из писем // *Он же.* На Богочеловеческом пути. С. 159–206, здесь: с. 186–187.
[6]*Он же.* Проблема личности и познания... С. 309.
[7]*Он же.* Что такое святость и зачем православному христианину читать *Жития святых*. URL: http://www.portal-slovo.ru/theology/37678.php (дата обращения 26. 04. 2012).
[8]*Он же.* Святые мощи. URL: http://blagodat-hram.prihod.ru/creaturecat/view/id/8566 (дата обращения 25. 03. 2012).
[9]*Он же.* Философские пропасти. С. 130.
[10]Там же. С. 75 .
[11]*Амфилохий (Радович), митр.* Святость — мера человеческого достоинства // *Он же.* Основы православного воспитания. С. 54–62, здесь: с. 60.
[12]*Павел, Святейший патр. Сербский.* Ангел Сербской Церкви // *Янич Й.* Будем людьми. Жизнь и слово патриарха Павла. М., 2010. С. 310–318, здесь: с. 314.
[13]*Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания... С. 235–237.

осознает самого себя»[1]. «Познание — плод на дереве личности»[2], какова личность — таково и познание[3]. Подобное познается ему подобным.

Тайна человеческого познания, загадка само-сознания[4], как и сама тайна человеческой личности, коренятся в «Личности Богочеловека Христа»[5]. Так, поскольку Личность и сознание Христа не имеют пределов, то не имеют пределов личность, познание и само-познание человека[6]. Именно Бог-Слово, обитая в Адаме до грехопадения, давал ему «способность к познанию»[7]. Истинное самопознание является также истинным богопознанием и наоборот. «Сам факт сознания невозможен без Богосознания»[8]. И поскольку в Боге имеет место абсолютное взаимное ведение Ипостасями Друг Друга, то и человеческое знание носит «межличностный, коммуникативный характер»[9]. «Личный и «личная встреча» со Христом[11] оказываются ключевыми для начала подлинных Бого- и само-познания[12]. И хотя современные исследователи ставят под сомнение возможность буквального отождествления «сознания» субъекта с самим субъектом, как «носителем сущности», подчеркивая лишь их соотнесенность[13], тем не менее, сербская богословская мысль акцентирует внимание на том, что как знание, так и само-познание и со-знание в человеке проистекают именно из со-образности человека Богу в личном бытии[14].

Человек «выражает целостность своей личности, прежде всего, через целостное познание». Подлинное познание определяется как акт «всей личности человека, а не какой-то одной части его»[15]. Принцип

---

[1]*Николай Сербский, свт.* Библейские темы. С. 89. Святитель говорит в другом месте о целом «духовном мире невидимых личностных существ», *Николай (Велимирович), свт.* Видение невидимого. URL: http://www.portal-slovo.ru/theology/43686.php (дата обращения 16. 11. 2010).
[2]*Иустин (Попович), прп.* Путь Богопознания... С. 7.
[3]«Характер познания» зависит от «устроения личности», там же. С. 35.
[4]*Иустин (Попович), прп.* Учение о Святом Духе в Церкви. С. 42.
[5]*Он же.* Проблема личности и познания... С. 237.
[6]*Он же.* Путь Богопознания... С. 47.
[7]*Он же.* Проблема личности и познания... С. 237.
[8]*Он же.* Молитвенный дневник // *Он же.* На Богочеловеческом пути. С. 84–95, здесь: с. 90.
[9]*Афанасий (Евтич), еп.* Пролегомены к исихастской гносеологии. С. 101.
[10]*Иустин (Попович), прп*. Толкование на 1-е соборное послание... С. 12–13.
[11]Там же. С. 151.
[12]*Афанасий (Евтич), еп.* Пролегомены к исихастской гносеологии. С. 91–92.
[13]*Башкиров В., прот.* Сын Божий — Сын человеческий. Жировичи: Минская ДА, 2006. С. 86.
[14]*Иустин (Попович), прп.* Подвижнические и богословские главы. С. 99.
[15]*Он же.* Путь Богопознания... С. 46.

целостности составляет основу критики рационализма, как «анархичного отступника» и «самопроизвольного фрагмента», который вне целостной личности «не имеет ни полной жизни, ни целесообразной деятельности» и оказывается «не в состоянии прийти к познанию Истины»[1], ибо «Истина — это Кто, а не что»[2].

2. 5. 7. Свобода

Мысль сербских богословов XX в. обращается и к проблеме «величия свободы личности»[3], к «грандиозности», «необозримости»[4] дара человеческой свободы, к той проблеме свободы, которая не может быть решена без Бога[5]. Преп. Иустин утверждает, что «личность — это, прежде всего, свобода ко Творцу, от Творца, по Творцу»[6], это самостоятельность человека от Бога. Человеческая личность обладает свободой согласно сообразности Божественной свободе[7]. «Свободная воля», с одной стороны, есть некий «фундамент личности», а с другой — она же есть «творческая и связующая сила личности... Вне свободы нет человека и быть не может»[8].

В Своей «Божественной деликатности» Творец оказывает «бесконечное уважение человеческой личности и человеческой свободе»[9] и вручает нам «Богообразную свободу» над нашими душой и телом, т. е. над нашей природой. Эта «единственно *наша*», в полном смысле этого слова, свобода личности является основанием динамики развития наших отношений с Богом и другими людьми, динамики обожения и преображения, включая рост и углубление в нас и самой нашей свободы[10].

---

[1]*Иустин (Попович), прп.* Путь Богопознания... С. 49.
[2]*Николай Сербский, свт.* Библейские темы. С. 206.
[3]Там же. С. 208.
[4]*Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм. С. 83–84.
[5]*Николай (Велимирович), свт.* Сквозь тюремное окно. М., 1996. С. 316–317.
[6]*Иустин (Попович), прп.* Подвижнические и богословские главы. С. 147.
[7]*Он же.* Учение о Святом Духе в Церкви. С. 41–42; *Амфилохий (Радович), митр.* Воспитательный характер первой заповеди // Основы православного воспитания. С. 143–148, здесь: с. 148.
[8]*Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 32, 59.
[9]*Амфилохий (Радович), митр.* Значение Православия для современной молодежи / Пер. с сербск. С. Луганской // Альфа и Омега. 2001 № 3 (29). С. 305–312, здесь: с. 309.
[10]*Иустин (Попович), прп.* Подвижнические и богословские главы. С. 131.

Свобода личности человека видится как свобода во взаимном познании и «взаимодействии с другими личностями — Богом и людьми»[1], а также в свободе «от мира, от демонов и от себя»[2] самого, в смысле Богоподобного господства над собственной природой и окружающим миром. Однако подлинная свобода далека от произвола. Самовольство отнюдь не утверждает личность, но разрушает ее и вводит в рабское, подчиненное состояние «аду и земле»[3]. «Природа и ее динамизм» не являются врагами человека и вовсе не должны «быть уничтожены, но могут быть употреблены во зло»[4], противоестественно, при неверной актуализации свободы личности.

2. 5. 8. Уникальность, творчество и синергичность личности

Хотя человеческой личности свойственна непрерывная динамичность, обусловленная свободой распоряжения имманентными ей силами души и тела, в этой ее динамике личность остается тождественной себе в течение всей жизни[5]. Более того, «преемственность» нашей неповторимой[6] личности сохраняется «и в загробной жизни»[7] и после всеобщего воскресения мертвых[8].

Как уникальна Сама по Себе и неповторима в Своих действиях, направленных к нам[9], каждая из вечных, несозданных Ипостасей Троицы, так, согласно принципу Богообразности, уникальна, неповторима[10] и единственна личность каждого человека, «абсолютно незаменимая ничем другим»[11] и никем другим. Причем, как мы еще увидим далее, несмотря на свойство перихоретичности, даже при самом тесном соединении с Богом, наша «личность не утрачивает свою индивидуальность и неприкосновенность»[12].

---

[1]*Афанасий (Евтич), еп.* Пролегомены к исихастской гносеологии. С. 91–92.
[2]*Николай Сербский, свт.* Царев завет. Псков, 2011. С. 101–102.
[3]Там же. С. 72–73.
[4]*Амфилохий (Радович), митр.* Грехопадение как потеря образа // Основы православного воспитания. С. 149–179, здесь: с. 150–151.
[5]*Николай Сербский, свт.* Миссионерские письма. С. 230.
[6]*Он же.* Мысли о добре и зле. С. 575.
[7]*Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Эсхатология. С. 49.
[8]Там же. С. 111.
[9]*Николай Сербский, свт.* Кассиана. Статьи. Проповеди. СПб., 2000. С. 90–91.
[10]*Афанасий (Евтич), еп.* О человечности и бесчеловечности. URL: http://www.pravoslavie.ru/jurnal/719.htm (дата обращения 27. 04. 2012).
[11]*Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 127.
[12]*Он же.* Философские пропасти. С. 263.

Как ипостасная уникальность и свобода Лиц Троицы явлена нам в постоянно изливаемой из Божественных Личностей творческой силе[1], находящей свое отражение, в первую очередь, во всякий раз новой и уникальной личности каждого нового человека[2], так «Божественное творчество» продолжается в истории, но уже в соучастии, соработничестве со свободной личностью человека[3]. «Путем динамического синергизма» человек «должен стремиться к своей конечной цели и полноте Бытия, становясь, таким образом, сотворцом Бога по отношению к себе и окружающему миру»[4]. Это «межличностная» созидательная деятельность людей и Бога, «син-энергизм», творческая «кооперация живых и свободных личностей»[5], уникальность которых создает богатое пространство для совместного творчества, из которого «созидается христианская личность»[6] во всей ее неповторимости. «Соработничество Божией благодати и богоподобной свободы человека… происходит по законам Богочеловеческой Личности Христа, действующим в Богочеловеческом, Христовом Теле — в Церкви»[7], как оптимальном месте реализации синергии.

2. 5. 9. Динамизм

Динамичность личности человека покоится опять же на ее Богообразности и «объясняется трансцендентной ее причинностью»[8]. Личное дело, или домостроительство Сына, простирающееся к нам, предназначено для придания динамике нашей личности верного направления, чтобы обезображенный грехом «и в то же время богообразный человек» имел возможность «возрастать в меру полного возраста Христова… Вот богочеловеческое развитие (эволюция) человека»[9]. Согласно преп. Иустину, для человечества нет возможности подлинного прогресса вне и без Личности

---

[1]*Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 24.
[2]*Николай Сербский, свт.* Молитвы на озере. СПб., 1995. С. 118.
[3]*Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм. С. 134–135.
[4]*Амфилохий (Радович), митр.* Воспитательный характер первой заповеди. С. 143–144.
[5]*Афанасий (Евтич), еп.* Пролегомены к исихастской гносеологии. С. 117.
[6]*Иустин (Попович), прп.* Путь Богопознания... С. 282.
[7]*Он же.* Церковь — благодатная общность // Собрание творений. Т. IV. С. 224–298, здесь: с. 248–249.
[8]*Амфилохий (Радович), митр.* Антропологическая основа воспитания и образования. С. 132.
[9]*Иустин (Попович), прп.* Из писем. С. 186–187.

Богочеловека Христа[1]. Во Христе, в Его Церкви «на все времена показан путь построения христианской личности»[2]. Причем правильная динамика личности направлена на ее собственное совершенствование. Именно личность есть «то, что должно расти»[3] в нас, границы ее должны «все более и более расширяться»[4]. Вместе с личностью растет и ее природа, ее «существо»[5], ее знание. Познание и само-познание личности еще раз оказывается не столько прерогативой чистого «“разума”, сколько прерогативой свободы личности, поэтому всегда остается живым и динамичным»[6]. Повторяя мысль Ф. М. Достоевского, преп. Иустин пишет, что «личное самосовершенствование не только начало всему, но и продолжение всего и исход»[7].

Жития святых призваны наглядно показать, «как совершенная человеческая личность, совершенный человек строятся и образуются»[8], как динамика личности меняет свой вектор от слепого и разрушительного для личности эгоцентризма на созидательный для нее «теоцентризм»[9]. Жизнь в целом убедительно показывает, что человек действует в своей личной и общечеловеческой истории «как творческое существо, одаренное исключительным динамизмом»[10]. С точки зрения верующего наблюдателя, можно говорить об исторической «эпопее кристаллизации личного и национального характера»[11] христианских народов, о «постоянном созидании личности, нового человека»[12] с помощью Христовой веры. Именно «религия становится средством… расширения, углубления, обесконечивания

---

[1]*Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. С. 49.
[2]*Он же.* Подвижнические и гносеологические главы. URL: http://lib.cerkov.ru/authors/106 (дата обращения 08. 05. 2012).
[3]*Он же.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 40.
[4]*Он же.* Путь Богопознания... С. 13.
[5]*Он же.* Философские пропасти. С. 147.
[6]*Афанасий (Евтич), еп.* Пролегомены к исихастской гносеологии. С. 91.
[7]*Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 132.
[8]*Popovich J.* Introduction to the Lives of the Saints. URL: http://www.sv-luka.org/library/stjustin_intro.htm (дата обращения 15. 05. 2012).
[9]*Иустин (Попович), прп.* Путь Богопознания... С. 13.
[10]*Амфилохий (Радович), митр.* Троичный синергизм как основа воспитания // Основы православного воспитания. С. 138–143, здесь: с. 141.
[11]*Афанасий (Евтич), еп.* Духовная жизнь сербов. URL: http://www.voskres.ru/bogoslovie/afanasij.htm (дата обращения 05. 05. 2012).
[12]*Он же.* Покаяние, исповедь и пост. Фрязино, 1995. URL: http://www.pravoslavie.ru/put/45156.htm (дата обращения 01. 05. 2012).

человеческой личности»[1]. Динамизм человеческой личности направлен к созиданию т. н. «всечеловеческой личности»[2], подобной Личности Христа в своей всеобъемлющей любви.

Однако свобода человеческой личности открывает возможность и отрицательной ее динамики. Так, в результате грехопадения «личность обесценена и разорена», человек стал вещью[3]. Грех ведет к личностной «дезинтеграции», к «обезличиванию личности» человека[4]. Свою свободу и власть личность в состоянии греха уступает сатане, который «восседает, как царь, на троне человеческой личности — на уме, и обладает всем человеком, всеми его познавательными способностями, всеми понятиями и знаниями»[5]. Вместо креативной и подлинно свободной синергии личностей Бога и человека возникает разрушительная синергия «комбинированного человеческого духа с греховным духом сатаны»[6]. В подобной динамике состоит «экзистенциальная угроза обезличивания и бессмысленности всего человеческого»[7] бытия.

2. 5. 10. Общение, кафоличность и перихоретичность личности

Кроме того, сербская богословская мысль XX в. определяет человеческую личность как призванную к соборности[8], т. е. имеющую онтологическую потребность в общении с себе подобными. Человек как личность «существует в отношениях»[9] и, по образу Троичной гармонии Ипостасей, интуитивно стремится к «симфонии личностей»[10]. Личность человека органически связана с обществом, а общество — с каждой отдельной личностью. Сообщность людей, как «собор реальных личностей»[11], может стать образом внутри-троичного бытия в динамике Божественной любви.

---

[1]*Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. С. 24; см. также: *Амфилохий (Радович), митр.* Миссия Церкви и ее методика в исторической перспективе // Основы православного воспитания. С. 9–33, здесь: с. 16.
[2]*Иустин (Попович), прп.* Из статей. С. 256; *Амфилохий (Радович), митр.* Святость — мера человеческого достоинства. С. 62.
[3]*Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. С. 203.
[4]Об обезличивании личности см. также*: Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 112.
[5]*Он же.* Проблема личности и познания... С. 252.
[6]Там же. С. 252.
[7]*Амфилохий (Радович), митр.* Грехопадение как потеря образа. С. 163–164.
[8]*Иустин (Попович), прп.* Внутренняя миссия нашей Церкви... С. 213.
[9]*Амфилохий (Радович), митр.* Троичный синергизм как основа воспитания. С. 139.
[10]*Афанасий (Евтич), иером.* Экклезиология апостола Павла. С. 209.
[11]*Амфилохий (Радович), митр.* Литургия и подвижничество // Основы православного… С. 63–77, здесь: с. 76–

Однако достижение подобного идеала возможно лишь в Теле Богочеловека — в Его Церкви. Разобщенность личностей, раздробленность человеческой природы могут быть преодолены благодаря Божественной икономии Сына и Духа, осуществляемой в Церкви. Во-первых, «только Апостольская Православная Церковь сохранила» и может сохранять «животворную и незаменимую Личность Богочеловека Христа»[1]. Во-вторых, встреча и «сопребывание»[2] личности человека с Христом «совершается Духом Святым»[3], Который, пребывая в Церкви и в ее членах, становится «собирателем» нашей личности[4], «соединяет нас и Бога меж-личностно»[5]. Вот почему свт. Николай (Велимирович) констатирует, что «личность единственно возможна в Церкви»[6], т. е. верное направление своей динамики, подлинную соборность и кафоличность, приснодвижная личность человека обретает лишь в лоне Церкви, которая есть «Богочеловеческое тело и Богочеловеческое общение Триипостасного Бога с личностными разумными существами», «общение обожения»[7], «общение личностей» Божественных и тварных[8].

Характеристика Церкви как тела «не должна быть понята в смысле естественного безличностного тела или “общественного организма”»[9]. Человеческие личности не только не стираются и не нивелируются в Церкви, но углубляют свою уникальность, «расцветают в соборности»[10], становятся «настоящими»[11]. «Соединяясь с Богочеловеком, человек не утрачивает своей личности, ибо богочеловеческое равновесие обусловлено Самой Личностью Богочеловека Христа»[12]. Церковь является «единым множеством тварных

---

[1]*Иустин (Попович), прп.* Верховная ценность и верховное всемерило. С. 448.
[2]*Он же.* Учение о Святом Духе в Церкви. С. 101–102.
[3]Там же.
[4] Подвижнические и гносеологические главы. URL: http://lib.cerkov.ru/authors/106 (дата обращения 08. 05. 2012).
[5]*Афанасий (Евтич), еп.* Пролегомены к исихастской гносеологии. С. 118.
[6]*Варнава (Дамьянович), архидиак.* Жизнь и творения свт. Николая... С. 140.
[7]«κοινωνία τῆς θεώσεως», *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ.*Λόγοι ἀποδεικτικοὶ Β΄. Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 2010. Τ. Α΄. Σ. 149.
[8]*Афанасий (Евтич), иером.* Экклезиология апостола Павла. С. 208–209.
[9]Там же. С. 207, 215.
[10]*Иустин (Попович), прп.* Подвижнические и богословские главы. С. 105–106.
[11]*Афанасий (Евтич), еп.* О Церкви и вечности // Встреча. №1. 2006. С. 35–36, здесь: с. 36.
[12]*Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания... С. 293.

ипостасей»[1]. Она есть то духовное пространство, в котором реализуется ипостасно-природный перихоресис Бога и человека, «Богочеловеческий перихоресис» — взаимопроникновение[2] и динамика общения.

Христос, благодаря воплощению, «Ипостасью Своей содержит в органическом единстве человеческую природу и имеет нас, людей, в вечной Ипостаси Своей»[3]. Важно подчеркнуть, что характер содержания Ипостасью Христа людей-христиан природно-ипостасный. Личности не сливаются при этом, а общая человеческая природа служит средством их единения. Посредством таинств, особенно св. Евхаристии, Богочеловек одновременно становится содержанием и нашего «я». «Воплощение от Святой Девы представляется фактом, из которого проистекает и разрастается непрестанное воплощение Сына Божия в душах верных и святых»[4]. Нетварная энергия «постепенно проникает содержание», т. е. природу, человеческой личности, и «становится ее природой — естественно и пренасыщенно[5]»[6].

Именно этот обоюдосторонний процесс открытия навстречу друг другу личностей христианина и Христа подразумевается в словах архим. Иустина о «личном со-воплощении Богочеловеку Христу»[7], «срастании» и «привитии» нашей личности и всего ее содержания Богочеловеку[8]. «Все Его стало нашим, лично моим и лично твоим»[9], но, одновременно, «нет у тебя ничего собственного… и ты не свой, а Христов, и лишь через Него свой для самого себя»[10]. При этом, подчеркнем еще раз, человек остается самостоятельной свободной личностью, хотя всем существом пребывает во Христе. «Точно так же и Господь обитает в человеке, не теряя ничего от полноты Своей

---

[1]*Лосский. В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 146.
[2]*Афанасий (Евтич), иером.* Экклезиология апостола Павла. С. 376.
[3]*Иустин (Попович), прп.* Подвижнические и богословские главы. С. 132.
[4]*Он же.* Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. URL: http://www.portal-slovo.ru/theology/37584.php?PRINT=Y (дата обращения 22. 02. 2013).
[5]«φυσικὸν καὶ πηκτὸν», *S. Macarius Aegyptus.* Homiliae. PG 34. 528 D, 696 C.
[6]*Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания... С. 284.
[7]*Он же.* Догматика Православной Церкви. Сотериология. С. 267.
[8]Там же. С. 295.
[9]*Он же.* Рождественские и пасхальные поздравления // Собрание творений. Т. I. С. 202–210, здесь: с. 210.
[10]*Он же.* Православная Церковь и экуменизм. С. 36–37.

Богочеловеческой Личности»[1]. «И так же, как Он имеет нас в Себе, так и мы имеем Его в нас», будучи «сотелесниками»[2] Христа[3], одновременно «органически и лично»[4] общаясь с Его Личностью.

Так, посредством ипостасно-природного, кафолического общения человека и Бога осуществляется «преображение человеческого лично-соборного и космического бытия»[5]. Горизонтальный аспект кафоличности включает в себя единство людей между собой и с тварным миром. «В мистическую ткань личности Адама» (понятие «ткань личности» есть синоним ее природы и энергий) «введены не только все люди, но и вся тварь». Личность человека есть некий фокус бытия мира, проводник нетварных энергий в мир: «от него зависит и жизнь, и смерть всех тварей»[6]. Христианин «становится кафоличным (всецелым) обиталищем, и домом, и храмом Божиим»[7].

2. 5. 11. Нравственность и любовь

Нравственность и высшее ее проявление — любовь — так же являются, согласно сербским мыслителям, свойствами личного бытия человека. Кафоличность человеческой личности приводит человека к «ответственности за все и за вся»[8]. Проблема добра и зла «окончательно и совершенно решается в Личности Богочеловека Христа». Именно Личность Христа есть «единственный непогрешимый критерий» нравственности[9], Она являет Собой «призыв в божественное добро»[10], будучи Сама совершенным Добром[11]. Собственно говоря, ни нравственность, «ни любовь, ни ненависть не могут существовать вне личности»[12], и лишь во Христе человеческая личность

---

[1]*Иустин (Попович), прп.* Учение о Святом Духе в Церкви // Собрание творений). Т. IV. С. 101–102.
[2]«σύσσωμα καὶ συμμέτοχα», Еф 3. 6; *S. Joannes Chrysostomus*. Homiliae XXIV. PG 62. 45, «σύσσωμοι τοῦ Χριστοῦ», *S. Gregorius Nyssenus.* Adversus Apollinarem. PG 45. 1184 C, «σύσσωμα τῷ Σωτῆρι», *S. Nicolaus Cabasila.* De Vita in Christo. PG 150. 621 A, «σύσσωμοι αὐτῷ», там же, PG 150. 501 C.
[3]*Афанасий (Евтич), иером.* Экклезиология апостола Павла. С. 33.
[4]Т. е. природно и ипостасно одновременно.
[5]*Амфилохий (Радович), митр.* Антропологическая основа воспитания и образования. С. 133.
[6]*Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания... С. 244.
[7]Православная вера и жизнь... URL: http://www.bogoslov.ru/text/1243083.html (дата обращения 10. 04. 2012).
[8]*Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. С. 217.
[9]Там же. С. 72–73.
[10]*Иустин (Попович), прп.* Толкование на 1-е Послание к Фессалоникийцам / Пер. с серб.Т. Новоспасовой. М., 2000. С. 107–108.
[11]*Николай Сербский, свт.* Вера святых. М., 2004. С. 17.
[12]*Павел, Святейший патр. сербский.* Ангел Сербской Церкви. С. 314.

«в точности и тайну добра, и тайну зла»[1]. В рамках соотношения личности и ее природы нравственность и любовь выражаются согласно принципу «обладания природой и ее энергиями и волей “не для себя”». «Тайна человеческого естества заключается не в том, чтобы только жить, но в том, для чего жить»[2], для кого. «Отвержение себя — это, по существу, внутренний, непосредственно личный, субъективный акт»[3]. Личность человека достигает вершин нравственности тогда, «когда человек мыслит, чувствует и действует не для себя самого»[4], усваивая образ бытия, характерный Самим Божественным Личностям-Ипостасям в Их внутри-троичном перихоресисе любви. Любовь в высшем смысле этого слова есть любовь «личности к личности»[5]. Троичное общение абсолютных и совершенных Личностей есть «любовь совершенная»[6]. Любовь составляет «сущность, содержание и стержень личности», и без любви нет и личности[7]. Божественная личностная, неповторимая «любовь… явлена миру в личности Иисуса Христа, Богочеловека»[8]. Именно любовь оказывается той единственной силой, которая открывает лицо Божие человеку. Т. е. любовь есть и суть, и средство Откровения. И той же «любовью открывается возможность для личного общения и общности»[9] как между человеком и Творцом, так и между людьми. Благодатная любовь «синтезирует»[10] личность, ее «сущностью», делая ее способной «к личному, теснейшему общению с Богом»[11].

И еще одно свойство личности, вытекающее непосредственно из ее способности к любви, а также из свойства перихоретичности, называется преп. Иустином «принятием на себя лица» другой личности или условным

---

[1]*Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. С. 109.
[2]*Мракич А.* Преп. Иустин Попович и его критика гуманистической антропологии. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1247691.html (дата обращения 25. 03. 2012).
[3]*Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания... С. 266.
[4]*Барсов Н.* Очерки из истории христианской проповеди. В 2-х т. Представители нравственно-аскетического типа проповеди на Востоке в IV в. Вера и разум. Харьков, 1889. Т. 1. Ч. 1. С. 735–736.
[5]*Николай Сербский, свт.* Кассиана. Статьи. Проповеди. С. 61.
[6]Там же. С. 83–84.
[7]*Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 159.
[8]*Николай Сербский, свт.* Кассиана. Статьи. Проповеди. С. 90–91.
[9]*Афанасий (Евтич), еп.* Пролегомены к исихастской гносеологии. С. 96.
[10]«σύνδεσμος τῆς τελειότητος», *S. Macarius Aegyptus.* Homiliae. PG 34. 685 A.
[11]*Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания... С. 276–277.

«воплощением в другого». Что это значит? Известно, что Св. Писание неоднократно прибегает к методу «личной подстановки», применявшемуся еще в древнегреческой литературе и носившему буквальное название «лицетворения» — «προσωποποιία»[1]. Так, согласно мнению Дидима Слепца, апостол Павел условно поставляет себя на место мучающегося от власти греха человека и от его лица произносит: «Бедный я человек» (Рим 7. 24)[2]. Когда речь идет о икономии Сына Божия, то преп. Иоанн Дамаскин различает два вида усвоения Логосом человеческого бытия: «одно — естественное и существенное (φυσικὴ καὶ οὐσιώδης), а другое — личное и относительное (προσωπικὴ καὶ σχετική)». Первое соответствует вечному усвоению Логосом человеческой природы, второе же, «относительное усвоение», соответствует тому, что «по соучастию и любви» Он принимает на Себя «наше лицо»[3]. «Соответственно этому, Господь усвоил Себе и проклятие, и хулу и оставленность Богом»[4].

Прот. Д. Станилоэ, размышляя о тайне Троичного бытия, говорит, что «каждое Божественное “Я” ставит другие “Ты” на место Себя»[5]. «Любовь переносит любящего в любимого», ищет воплощения в другом[6], «переносит себя в других людей», что соответствует Богочеловеческому принципу жизни[7], утверждающему бытие всякой иной личности.

2. 5. 12. Заключение

Проанализировав сочинения выдающихся православных сербских богословов XX в., мы можем утверждать, что их воззрения на понятие человеческой личности принадлежат единому руслу богословского синтеза XX

---

[1]Например, о Суде Божием свт. Василий говорит, что «Писание представляет сие олицетворенно», *Василий Великий, свт.* Творения. В 2-х. т. М., 2008. Т. 1. С. 651, «Ταῦτα δὲ προσωποποιεῖ ἡ Γραφὴ», Commentarius in Isaiam prophetam. PG 30. 201 A. А толкуя слова Соломона, он же говорит, что «сие говорит Соломон от имени олицетворенной им премудрости», там же. С. 973, «προσωποποιῆσας ἡμῖν τὴν σοφίαν», Homiliae et sermones. PG 31. 392 A и др.

[2]*Bennet B.* The Person Speaking: Prosopopoeia as an Exegetical Device in Didymus the Blind’s Interpretation of *Romans* 7. Studia Patristica / J. Baun et al. (eds.) Leuven: Peeters, 2010. V. XLVII. P. 173–177, here: p. 177. Сюда же можно отнести слова Христа: «Как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф 7. 12), т. е. умейте поставить себя на место другого, условно принять на себя «лицо» другого.

[3]«τὸ ἡμέτερον ἀναδεχόμενος πρόσωπον, καὶ μεθ’ ἡμῶν τασσόμενος», *S. Joannes Damascenus.* Expositio Fidei orthodoxae. PG 94. 1093 B.

[4]*Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Сотериология. С. 145.

[5]*Staniloae D.* Theology and the Church. P. 88.

[6]*Иустин (Попович), прп.* Толкование на 1-е соборное Послание... С. 125–126.

[7]*Он же.* Философские пропасти. С. 261–263.

в., позволяют провести определенную систематизацию и вычленить основные характерные свойства этого понятия, основанного на понятии Божественной ипостасности. Личность есть одно из ключевых понятий сербского богословия двадцатого века, применимое как к Лицам Троицы, к Сыну Божию в Его воплощенном состоянии, так и к человеку, как иконе Бога. Личность объемлет[1] другие личности посредством природного единства и сама объемлется другими личностями в силу того же единства. Выражения, подобные тому, что Спаситель «внес в Крест всю Свою Личность», «благодаря чему Крест стал знамением Сына Человеческого»[2], отражают свойство личности усваивать как собственное иное бытие, не устраняя при этом самобытности этого иного бытия (будь оно личное или безличное) и, тем самым, избегая соблазна пантеистического смешения индивидуальностей.

Обобщая основные положения сербского богословия личности в XX в., мы хотели бы согласиться с возможностью богословского синонимичного употребления понятий «ипостась» и «личность» как в триадологии, так и в антропологии. Центральной мыслью здесь представляется со-образность Ипостаси-Личности Сына Божия и личности всякого человека. Подчеркнем, что понятия «Богочеловеческая Личность» и «психофизическая личность» могут быть адекватно использованы с целью обозначения единства бытия личности и ее природы. Интересным представляется соотнесение термина «αὐτουργός» — «автургичный» — с идеей личного действования и понятия «сознания» со способностью личного само-познания. Синергичность динамики человеческой личности коренится в Троичной гармонии любви между Лицами Троицы, а идея «со-воплощения» объекту любви, хотя и должна быть использована с богословской осторожностью, в понимании условности этого выражения, тем не менее, отражает открытость личности и перихоретичность ее в общении.

[1]*Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Сотериология. С. 16.
[2]Там же. С. 189; *Он же.* Тайна честного Креста // Собрание творений. Т. IV. С. 339–344, здесь: с. 340.

2. 6. Богословие личности, согласно прот. Думитру Станилоэ

2. 6. 1. Прот. Думитру Станилоэ как систематизатор святоотеческого богословия

Одним из наиболее выдающихся и плодотворных[1] православных богословов XX в., признанным патрологом[2] и мыслителем[3], но одновременно еще не вполне хорошо известным и изученным ввиду языковых трудностей, является румынский священник и исповедник прот. Думитру Станилоэ. Его «можно по праву назвать богословом любви» и «личного общения»[4], видевшим задачей подлинного богослова, отвечая на новые запросы современности[5], наглядно показать взаимосвязь «догмы и личной духовности»[6]. Его относят к ярчайшим представителям богословского персонализма, наряду с «о. Г. Флоровским, проф. В. Н. Лосским, преп. Иустином (Поповичем), о. Софронием (Сахаровым)»[7] и др. Прот. Станилоэ известен как «ведущий переводчик и специалист по святоотеческой литературе»[8], комментатор многочисленных святоотеческих сочинений[9] и одновременно догматист с солидным знанием как современного богословия, так и философии[10]. Ему было свойственно

---

[1]«Авторству Станилоэ принадлежит более 900 книг и статей», *Bordeianu R.* Filled with the Trinity. The Contribution of Dumitru Staniloae's Ecclesiology to Ecumenism and Society // Journal of Eastern Christian Studies. 2010. № 62 (1–2). P. 55–85, here: p. 56–57; см. также: *Noble I.* Doctrine of Creation within the Theological Project of Dumitru Stăniloae // Viatorum. XLIX, 2007. № 2. P. 185–209, here: p. 185.

[2]*Turcescu L.* Introduction // Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology / L. Turcescu (ed.). The Center for Romanian Studies Iaşi. Oxford, 2002. P. 7–14, here: p. 7.

[3]Юрген Мольтманн говорил о нем, как о величайшем богослове современности (The preface to *Staniloae D.* Orthodoxe Dogmatik. 3 vols. Zürich: Gütersloh, 1984/1990/1995), и признавал влияние богословия Станилоэ на ход своих мыслей.

[4]*Коман К., протопр.* Священник Думитру Станилоэ: переводчик, истолкователь и продолжатель святоотеческой традиции. С. 80.

[5]*Staniloae D.* Orthodox Dogmatic Theology. Holy Cross Orthodox Press, 1988. V. 1. P. 90.

[6]*Turcescu L.* Introduction. P. 10.

[7]*Христокин Г.* Неопаламизм — основной тренд православной теологии XX столетия. URL: http://bogoslov-club.org.ua/?p=2946 (дата обращения 17. 02. 2012).

[8]«О. Станилоэ опирается на глубокое знание отцов», *Louth A.* Introduction to: *Staniloae D.* Orthodox Dogmatic Theology. Holy Cross Orthodox Press. 2011. V. 3. P. XII. Масштабная переводческая работа о. Станилоэ, затрагивала множество авторов древней христианской письменности: прп. Максима Исповедника, свт. Афанасия Великого, свт. Григория Нисского, свт. Григория Богослова, свт. Кирилла Александрийского, *Ареопагитский корпус*, прп. Симеона Нового Богослова, свт. Григория Паламу, *Добротолюбие* и др.

[9]В частности, существуют комментарии прот. Станилоэ на тексты свт. Григория Богослова, свт. Афанасия Великого, *Ареопагитики*, преп. Максима Исповедника и св. Григория Паламы и др.

[10]Прот. Д. Станилоэ хорошо знал работы современных греческих и западных богословов и философов: Бальтазара, Хайдеггера, Ранера, Бердяева, Вышеславцева, Лосского и др. Проявлял он интерес и к современной ему еврейской философии, выходившей за рамки традиционного иудаизма, в частности, к наследию М. Бубера, к знаменитому сочинению которого *Я и Ты* Станилоэ не раз обращался.

«творческое и внимательное прочтение источников»[1], причем особенное влияние на его богословие оказало учение преп. Максима Исповедника и свт. Григория Паламы[2]. Сам о. Думитру, отвечая на критику ряда западных богословов, обвинявших его творческий синтез в неоправданных «инновациях», вносимых в древнюю Традицию, настаивал на том, что его богословский подход нужно называть не «творческим богословием», а лишь попыткой «творческого прочтения»[3] Предания.

Прот. Д. Станилоэ, по оценке исследователей его творчества, «одновременно открыт» к изучению «современных идей» и в то же время способен отыскивать в них «концепции, кристаллизующие интуиции отцов»[4]. «Богословие диалога», «богословский персонализм», «динамика общения с Богом и обожения» и многие другие темы, привлекающие внимание современных богословов и философов, можно сказать, были глубоко «поставлены» и развиты в рамках размышлений о. Д. Станилоэ. Будучи серьезным, глубоким богословом, о. Думитру осознанно и «решительно отказался от схоластического метода трактовки догматов как абстрактных формул, которые, как он сам замечает, представляют исключительно теоретический интерес, в значительной степени преувеличенный и не имеющий никакой связи с глубинами духовной жизни человека»[5].

Так, о главном догмате христианства о. Д. Станилоэ говорит, что «Троичный догмат находится за пределами категориального образа мышления»

---

[1]*Berger K. M.* Towards a Theological Gnoseology: The Synthesis of Fr. Dumitru Stăniloae. Dissertation. Washington, D. C. 2003. P. 1–2.

[2]Отметим, «что это было время, когда и в православной среде чувствовалась настороженность по отношению к исихазму и учению св. Григория Паламы», *Коман К., протопр.* Священник Думитру Станилоэ... С. 75. См.: *Stăniloae D.* Două tratate ale Sfantului Grigorie Palama // Anuarul IX al Academiei teologice Andreiane [9-й ежегодник Андреевской богословской академии]. Sibiu, 1933. P. 5–70. Да и сегодня существуют ученые, считающие, что св. Палама ни больше, ни меньше, а всего лишь «пересказывал избитые христианские истины»! *Demetracopulos J.* Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of his Comment on Exodus 3. 14: Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. Athens: Parousia, 1996. P. 38.

[3]*Bartosh E.* The Dynamics of Deification in the Theology of Dumitru Staniloae // Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology / Ed. by L. Turcescu. The Center for Romanian Studies Iaşi. Oxford, Palm Beach, Portland, 2002. P. 207–248, here: P. 214–215.

[4]*Louth A.* The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae // Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology. P. 53–70, here: p. 65.

[5]*Коман К., протопр.* Священник Думитру Станилоэ... С. 79.

и «упрощающей логики»[1]. Не случайно поэтому в своем многотомном курсе догматического богословия он пользуется по большей части «простым обыденным языком»[2]. «Наши слова и мысли суть ограниченные отверстия к бесконечному», — пишет о. Д. Станилоэ, однако при правильной постановке «они способны стимулировать в нас духовную жизнь»[3]. Церковные Соборы, ставившие целью разрешить догматические споры, заведомо отказались, по мысли о. Думитру, «от рационалистического соблазна обесценить значение тайны спасения и таким образом сделать само спасение иллюзорным, превратив Бога в сущность (οὐσία), подчиненную рациональным законам, предвидя исчезновение человека в этой сущности»[4]. «Только *личность* способна избежать рационализма и остаться неисчерпаемой тайной и в то же время быть близкой с окружающими, так же, как и Бог является нам близким, но в то же время и неисчерпаемой тайной»[5]. Прот. Д. Станилоэ подчеркивает, «что все существование отмечено не только рациональностью, но и тайной, поскольку Бог, Творец всего — это Личность, а личность является неистощимым откровением и неистощимой тайной»[6].

Поскольку для о. Д. Станилоэ отправной точкой богословских исканий «служили проблемы современного человека»[7], то он хорошо был знаком с поисками западных теологов и философов в сфере «экзистенциализма и индивидуализма». Однако, осознавая «положительные стороны этих усилий»,

---

[1]*Staniloae D.* The Holy Trinity — the Basis of Christian Spirituality May 24, 2010 in Christian Dogma, Orthodox Sermons & News, Spiritual Elders. URL: http://orthodoxword.wordpress.com/2010/05/24/the-holy-trinity-the-basis-of-christian-spirituality/ (дата обращения 29. 03. 2012).

[2]*Коман К., протопр.* Священник Думитру Станилоэ... С. 79.

[3]*Staniloae D.* Theology and the Church. P. 73.

[4]Церковные Соборы, несмотря на всю сложность выносимых на обсуждение догматических формулировок, не пытались свести защищаемые ими тайны богословия на уровень исключительно рационального анализа, на который решилось впоследствии схоластическое богословие Западной Церкви. С другой стороны, «Соборы провели четкую грань между пантеистическим эллинизмом под видом гнозиса и общением с Богом как Личностью и, таким образом, подтвердили вечную ценность человека как Личности», *Станилоэ Д., прот.* О некоторых характерных особенностях Православия. URL: http://www.odigitria.by/2009/10/23/o-nekotoryx-xarakternyx-osobennostyax-pravoslaviya/ (дата обращения 17. 02. 2012).

[5]Там же.

[6]*Даниил (Чоботя), блаж. Патр. Румынский.* Рациональность и тайна во Вселенной: необходимость диалога между наукой и религией. Выдержки из доклада, представленного на XI Европейской конференции по науке и религии, состоявшейся 5 апреля 2006 года в г. Яссы, Румыния. URL: http://www.bogoslov.ru/text/print/382525.html#_ednref2 (дата обращения 29. 03. 2012).

[7]*Stăniloae D.* Despre calea ce duce la lumina dumnezeiasca dupa Sfantul Grigorie Palama // Anuarul IV al Academiei teologice Andreiane [4-й ежегодник Андреевской богословской академии]. Sibiu, 1929–1930. № 4. P. 55–72.

он «в то же время указывал на их неспособность… поставить человеческую личность в реальное отношение к Богу»[1]. Он был уверен, что лишь «христианская вера, со всем ее богатством и глубиной, может соответствовать любой эпохе, каждый раз удовлетворяя новым духовным потребностям человека, не меняя при этом ничего в своем содержании»[2], и «искал подлинный источник и подлинное выражение» тайны бытия в мысли греческих отцов Церкви[3].

2. 6. 2. Понятие личности в Боге у о. Д. Станилоэ

Понятие личности представляет собой словно некую мысленную «линзу, сквозь которую прот. Д. Станилоэ видит Бога, человека и мир». Это понятие «центральное» как для его гносеологии, так и для «его интерпретации святоотеческого и аскетического предания»[4]. «Все достигает кульминации в Личности», в той «Личной реальности, от которой все берет свое начало»[5]. Для о. Станилоэ принципиально важен факт, что «Тот, Кто от вечности» — Личность, а точнее «бесконечное[6] общение» трех Личностей[7]. При этом термины «личность», «субъект» и «ипостась» используются о. Думитру по большей части как взаимозаменяемые. Понятие «“субъект” обычно используется в противовес “объекту”, а “ипостась” — “природе”, или “сущности”». Причем, если «“субъект” есть реальность, наделенная способностью к само-управлению», то «“объект” участвует в свойствах “субъекта”»[8], принадлежа бытию «субъекта».

Рассматривая известную библейскую цитату, в которой Бог открывает пророку Моисею Свое имя: «Я есть Сущий» (Исх 3. 14), о. Д. Станилоэ

---

[1]*Коман К., протопр.* Священник Думитру Станилоэ... С. 76.
[2]*Stăniloae D.* Dumnezeu, lumea şi omul. Introducere în teologia dogmatică. Athena, 1990. P. 12.
[3]*Costa de Beauregard M.-A*. Dumitru Staniloae. «Ose comprendre que je t’aime». Cerf, 1983. P. 18. Для о. Станилоэ богословие всегда должно быть преображающим, опытным. «Конечная стадия опытного богословия предоставляет человеку интенсивнейший опыт общения с Богом как Личностью», *Staniloae D.* The Experience of God Orthodox Dogmatic Theology. I, Revelation and Knowledge of the Triune God. Ionita and Robert Barringer. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1994. P. 27.
[4]*Berger K. M.* Towards a Theological Gnoseology... P. 30.
[5]*Staniloae D.* Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 11.
[6]По отношению ко времени и пространству.
[7]*Станилоэ Д., прот.* О безначальной любви Отца, Сына, Святого Духа друг к Другу. URL: http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=442069.0 (дата обращения 19. 02. 2012).
[8]*Berger K. M.* Towards a Theological Gnoseology... P. 26–27.

объясняет ее смысл в персоналистическом плане, указывая, что «Бог есть высшая личная реальность», и Он ипостазирует «Божественное сверх-существенное бытие»[1]. При этом о. Думитру избегает крайностей как экзистенциализма, так и эссенциализма, которые склонны толковать эту важную цитату, соответственно, либо в пользу онтологического превосходства персонального начала над сущностью[2], либо вообще отказывать данному тексту в наличии указания на личное бытие в Боге[3]. Для прот. Д. Станилоэ соотношение личного и природного аспектов Божественного бытия всегда сбалансировано[4]. Личность не мыслится как некая высшая, по отношению к природе, «сверх»-онтология[5], но одновременно и не рассматривается как философское «нововведение» в богословие или «проекция элементов современной мысли на старые формы христианской мысли»[6].

Прот. Д. Станилоэ «видит Божественную Сущность как Личностную, а Существование (и Действия) Личностей как Сущностные»[7]. Сущность с ее энергиями, согласно о. Думитру, «существуют в» Божественных «Личностях»[8], «принадлежат» Им[9]. А «Личности», или «Ипостаси», являются основанием бытия Бога «*Сами по Себе*» / *per se* и всех Его свойств (атрибутов)[10] и несут в Себе «Божественное бытие», «Божество, каждая своим образом»[11]. Само-бытие, пишет прот. Думитру, «существование *per se* может быть только личным существованием… которое, будучи неистощимым в себе», есть подлинный

---

[1]*Staniloae D.* Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 134–135.
[2]«Сущность *происходит* от Того, Кто есть», *Zizioulas Jh.*, *metr.* The One and the Many. Sebastian Press, 2010. P. 14.
[3]«Различие между “Богом как Личностью” и “Богом как Сущностью” не существует» ни в толкованиях Паламы, ни Григория Богослова, ни в *Ареопагитиках*. Понимание данного библейского пассажа сводится к «тривиальной христианской доктрине, что творение происходит от Бога», *Demetracopulos J.* Is Gregory Palamas an Existentialist... P. 32–33.
[4]«Станилоэ сохраняет баланс неразделимого существования личности и природы, не приписывая приоритета ни одному из понятий», *Berger K. M.* Towards a Theological Gnoseology... P. 58–59.
[5]«Личностные особенности кого-либо невозможно отделить от его существования», *Станилоэ Д., прот.* Происхождение Св. Духа от Отца и Его отношение к Сыну как основание нашего обожения и усыновления Богу. URL: http://www.portal-slovo.ru/theology/44780.php (дата обращения 15. 02. 2012).
[6]*Demetracopulos J.* Is Gregory Palamas an Existentialist... P. 19.
[7]*Berger K. M.* Towards a Theological Gnoseology... P. 78–79.
[8]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 129, 247.
[9]Ibidem. P.132.
[10]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P.132.
[11]Theology and the Church. P. 96–97.

«источник всех его актов, проявляющих его жизнь»[1]. Личность есть «основание», некий фокус или «форум»[2], как выражается он, всех свойств, атрибутов, деяний и имен Божиих. Всякий раз, когда отцы Церкви используют модификатор «*само*» как приставку к тому или иному свойству Божию, например, называя Бога «Само-жизнь», «Само-существование», «Само-действие», «само-мудрость»[3] и т. д., «мы мыслим о том, что является основанием»[4] этих свойств. Основание же все свойства Божии «имеют в Самом Том, Кто обладает ими “Сам по Себе”»[5]. Причем эта «ипостасная», а точнее сказать, «мульти-(три)-ипостасная основа превосходит как их источник, бесконечность этих атрибутов и действий»[6].

По мысли прот. Думитру, понятие «Личности» в Боге не может быть «вписано в природную систему координат»[7]. «Бог, как высший Субъект, превосходит бесконечность» собственной Сущности, Сам «будучи ее основанием». «Только принадлежность» сущностной бесконечности «Божественной общности» Лиц позволяет говорить о «неистощимом богатстве» общения Бога и человека[8]. Соглашаясь с анализом немецкого мыслителя Г. Кепгена (G. Koepgen), прот. Д. Станилоэ утверждает, что схоластическое богословие, «избегая» Троичного парадокса, «рассматривает Сущность как причину Лиц, что в реальности ведет к де-персонализации Бога»[9]. Однако Божественная Сущность не может быть безличной реальностью, существующей «Сама по Себе», ибо таковая реальность своими энергиями

---

[1]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 150.
[2]Ibidem. P. 132, 137.
[3]Например: «οὐσίαν, κατὰ τὸ, Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν· τὴν **αὐτο**σοφίαν, καὶ οὐχ ἁπλῶς λογιότητα ἀλλ’ **αὐτο**λογιότητα ὑμνοῦσαι» PG 3. 156 A; «προτέλειος **αὐτο**τελεταρχία» (пребывающее ***Само***-совершенно-началие), PG 3. 165 C; «τὴν ἄκρατον **αὐτο**υργίαν τοῦ Πατρός» («неразбавленное» (чистое) ***само***действие Отца), PG 75. 252 D; «τοῦ Θεοῦ **αὐτο**υργίας… καὶ **αὐτο**χειρίας» (***само***-действие Божие и ***само***-руко-творение), PG 75. 1132 B.
[4]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 132.
[5]Ibidem.
[6]Ibidem. P. 137.
[7]Ibidem.
[8]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 143. Подчеркнем здесь, что прот. Д. Станилоэ вовсе не подразумевает, что Личность онтологически превосходит Сущность, так как у Личности нет иной Сущности, кроме своей собственной. Но «первичность» Личности состоит в том, что она, превосходя все отдельно взятые свойства и действия Божественности, в том числе бесконечность, *включает* их в Себя.
[9]*Koepgen G.* Die Gnosis des Christentums. Salzburg, 1939. Г. Кепген, описывая Тринитарные основы христианской духовности, считает, что Православие сумело сохранить тайну Тринитарного общения Лиц в Боге, не ослабленную рациональной философией, которая отдает приоритет единству Бога и Его Сущности.

«подавила бы нас» и «разрушила»[1]. Согласно о. Станилоэ, безличная Сущность Бога не могла бы быть «сверх-сущностной», но была бы «монотонной и лишенной подлинной бесконечности, вечности», «истинного всемогущества» и никогда бы не удовлетворила «человеческой потребности в личном существовании и общении». Безличный Бог «не мог бы предложить любви, святости» человеку, и Он «не мог бы воплотиться»[2].

Но «Божественная Сущность» не просто личностна, а «обладает свойством тройственной субъективности»[3]. «Личность в полном одиночестве не может быть абсолютной»[4]. «Бог Нового Завета и св. отцов Восточной Церкви — живой и несократимо Троичный в Единстве», тогда как «Бог схоластической философии, пропитанной аристотелизмом, легко будет спутан с пантеистическим богом»[5]. Для о. Д. Станилоэ троичный догмат — «Абсолютная Личностная Реальность, которая одновременно есть и неизреченная тайна, и Реальность, объясняющая все»[6]. «Высшая Личная Реальность, как само-существование (существование *per se*), не моно-личностно, но есть личностная сообщность»[7]. Сокровенная жизнь в Боге состоит в «получении и отдаче бытия в Нем Самом»[8]. Последнее утверждение завершает характеристику личности «не только как реальности *per se*, но еще и общения»[9], «живого общения между высшими Субъектами»[10], описываемого как «бесконечное богатство»[11].

Обращаясь к богословию «общения» в Троице, о. Д. Станилоэ указывает на взаимообусловленность понятия «общения» Лиц и понятий «жизнь»,

---

[1]*Staniloae D.* Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 132, 143.
[2]*Berger K. M.* Towards a Theological Gnoseology... P. 77–78.
[3]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 260, 137.
[4]Ibidem. P. 68.
[5]*Staniloae D.* The Holy Trinity — the Basis of Christian Spirituality May 24, 2010 in Christian Dogma, Orthodox Sermons & News, Spiritual Elders. URL: http://orthodoxword.wordpress.com/2010/05/24/the-holy-trinity-the-basis-of-christian-spirituality/ (дата обращения 29. 03. 2012).
[6]*Staniloae D.* Sfanta Treinie, san la începuta fost inbirea [The Holy Trinity or In the Beginning There Was Love]. Bucharest, 1993. P. 7.
[7]«Personal community», *Staniloae D.* Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 138.
[8]Здесь о. Станилоэ подразумевает внутри-троичные отношения рождения и исхождения.
[9]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 134.
[10]Ibidem. P. 153.
[11]*Станилоаэ Д., прот.* Происхождение Святого Духа от Отца и Его отношение к Сыну... URL: http://www.portal-slovo.ru/theology/44780.php (дата обрвщения 15. 02. 12).

«любовь», «движение». «Полнота жизни» в Боге состоит именно «в совершенном общении совершенных Субъектов»[1]. Понятие «жизнь» постигается через «внутри-троичное общение»[2] любви, которая одновременно «неизменна» и есть «движение, превышающее всякое движение»[3]. Апофатический динамизм внутри-божественной любви личностен и одновременно природен, поскольку обуславливается[4] и осуществляется во взаимном вечном «отдании»[5] Себя каждого Лица двум Другим, во «взаимном утверждении» Божественных Личностей в бытии[6] посредством единой Сущности, которая «объединяет»[7] Их[8]. «Субъекты сообщают Друг Другу собственное бытие, не испытывая при этом смешения»[9]. Прот. Д. Станилоэ подробно рассматривает, как он выражается, «структуру высшей любви»[10] между тремя Лицами в Троице, в рамках которой Лица Троицы находятся в перихоретическом «вращении вокруг Друг Друга»[11], «проникая Друг Друга», в отличие от людей, «не обогащаясь взаимодействием, поскольку Они бесконечны»[12] по природе.

Нетварные Божественные энергии, согласно о. Д. Станилоэ, будучи действиями Троицы, направленными *ad extra,* являются проявлением внутри-троичной любви и общения Божественных Лиц[13]. Таким образом, именно Откровение о личном Боге становится основанием возможности и необходимости установления опытного личного общения человека с Богом. В

---

[1]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 151.
[2]Theology and the Church. P. 86.
[3]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 151.
[4]Ibidem. P. 70.
[5]Theology and the Church. P. 80
[6]Ibidem. См.также: Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 68.
[7]Ibidem. V. 1. P. 69.
[8]Выше мы приводили мысли прот. Станилоэ о том, что Бог «превосходит» Свою Сущность за счет Своей трех-ипостасности. Утверждение о том, что общение Лиц «утверждает» Их в бытии следует понимать как свидетельство ипостасно-природного баланса в богословии Станилоэ, как подтверждение неразрывности понятий Личности и Сущности в Боге. Ибо, хотя Личность и обладает и «управляет» Сущностью, но ее бытие состоит ни в чем ином как именно в этой Сущности.
[9]*Staniloae D.* The Holy Trinity — the Basis of Christian Spirituality. URL: http://orthodoxword.wordpress.com/2010/05/24/the-holy-trinity-the-basis-of-christian-spirituality/ (дата обращения 29. 03. 2012).
[10]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 67. Так называются гл. 3 в сборнике *Theology and the Church* и гл. 10 в первом томе *Orthodox Dogmatic Theology.*
[11]Theology and the Church. P. 95.
[12]Ibidem. P. 93.
[13]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 68, 143.

религиях, где Бог представляется абсолютной Монадой[1], Бог становится неизбежно «замкнут» на Себе, на Своей «Личности»[2], так что человеку «не представляется возможным общение с Ним»[3]. Здесь о. Д. Станилоэ ссылается на В. Н. Лосского, подчеркивая, что «единичная Божественная Личность» была бы не способна предоставить творению Свою Природу для «причащения»[4] ей и не была бы Личностью в полном богословском смысле этого слова[5]. Динамический и личностный характер энергий выражен о. Д. Станилоэ наиболее ярко в его объяснении того, как Бог «призывает» посредством этих энергий «человека в общение с Собой»[6]. Вечное личное общение, к которому призван человек, «имеет свое начало и исполнение в вечном единосущии Божественных Лиц Троицы», а реализуется посредством «энергий, излучаемых Их общей Природой»[7]. Отсутствие «в западном богословии доктрины нетварных энергий» связано, по мысли о. Думитру, с присущим этому богословию определенным эссенциализмом, т. е. представлением о Боге в большей степени «как о Сущности, чем как об общении Личностей в любви»[8].

Божественное Откровение в видении о. Станилоэ есть, прежде всего, Откровение Личного бытия Бога[9], дающего смысл человеческому существованию. Несмотря на постепенность Откровения, уже «в Ветхом Завете нам явлен Бог персонифицированный (личностный)»[10]. Как естественное, так и сверхъестественное Откровение есть «приглашение личным Богом» человека к «диалогу»[11] и направлены к «бесконечной и вечной цели» общения и единения

---

[1]Иудаизм и ислам в первую очередь.
[2]Если и можно применить понятие личности в этом случае, то не в строго богословском смысле.
[3]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 68.
[4]*Lossky V.* Orthodox Theology: An Introduction. Crestwood, N. Y., 1978. P. 27–32.
[5]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 70.
[6]*Bartosh E.* The Dynamics of Deification... P. 213.
[7]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 70.
[8]The Holy Trinity — the Basis of Christian Spirituality. URL: http://orthodoxword.wordpress.com/2010/05/24/the-holy-trinity-the-basis-of-christian-spirituality/ (дата обращения 29. 03. 2012).
[9]Так, например, о. Станилоэ говорит о «сверхъестественном Откровении Божественной Личности», Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 62.
[10]О безначальной любви Отца, Сына, Святого Духа друг к Другу. URL: http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=442069.0 (дата обращения 19. 02. 2012).
[11]*Staniloae D.* Orthodox Spirituality: A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Guide for the Scholar. Trans. archimandrite Jerome and Otilia Kloos. South Canaan, PA, 2002. P. 364.

человека с «Личной Реальностью»[1]. Причем это личное общение становится одновременно и средством «бесконечного прогресса» человека «в любви и знании»[2].

2. 6. 3. Понятие личности в христологии и пневматологии

Христианство, как мы уже успели убедиться, для прот. Д. Станилоэ принципиально персоналистично, личностно. Поэтому не только триадология, но и все сферы богословия у него пронизаны осмыслением понятия «личности», причем в совершенно конкретном, сотериологическом смысле. «Высшим моментом Откровения является воплощение Сына Божия», а «Святой Дух открывает Сына Божия, воспринявшего человечество»[3]. Христология неразрывно связана для о. Думитру с антропологией, так же как и «личность Христа неотделима от Его дела, т. е. восстановления падшего человека»[4]. «Бог как Личность, став человеком навеки, открыл вечную ценность каждой человеческой личности»[5]. «Как христиане, — пишет о. Д. Станилоэ, — мы убеждены, что для человека невозможен в принципе никакой прогресс в отношениях с Богом, вне тех отношений, которые установлены Христом»[6]. И именно воплощение Христа сделало возможным распространение внутри-троичных отношений личной любви по направлению к человеку. Во Христе мы усыновляемся Богу Отцу, а «Дух пребывает в нас постольку, поскольку мы возведены в Сына»[7].

Для описания христологического догмата о. Думитру пользуется выражениями «ипостасное»[8] или «личное единение»[9] природ и терминами

---

[1]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 23, 16.
[2]Ibidem. V. 1. P. 6.
[3]*Станилоэ Д., прот.* Молитва Иисусова и опыт стяжания Св. Духа. Св. Дух в православном богословии / Пер. ин. Максима (Смирнова) // Вестник Свято-Пафнутьева Боровского монастыря. 2010. № 10. С. 6.
[4]*Коман К., протопр.* Священник Думитру Станилоэ... С. 76.
[5]*Staniloae D.* The Faces of Our Fellow Human Beings // International Review of Mission (1982). V. 71. P.: 29–35, here: p. 33.
[6]*Idem.* The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine // Sobornost 5. Oxford, 1969. No. 9. P. 652–662, here: p. 654.
[7]*Idem.* The Procession of the Holy Spirit from the Father and His Relation to the Son, as the Basis of our Deification and Adoption // Spirit of God, Spirit of Christ. Ecumenical reflections on the Filioque controversy / L. Vischer. London, 1981. P. 174–186, here: p. 179.
[8]Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 37, 38, 40.
[9]О. Станилоэ словосочетанием «Личное единство» переводит выражение Леонтия Византийского: «τοῦ προσώπου ἕνωσις», PG 86a. 1748 A, Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 159.

«ипостазирование»[1] или «персонифицирование»[2]. В воплощении «усвоение человеческой природы реализуется не Божественной природой, но лишь одной из ее Ипостасей… воспринятая природа начинает свое бытие в Личности»[3], воспринявшей ее. Вопреки современным дебатам о смысловой нагрузке термина «ἐνυπόστατον»[4], о. Станилоэ интерпретировал его именно в смысле «включения» в вечную Ипостась Логоса воспринятой Им человеческой природы[5]. В результате ипостасного единства природ естественные силы, энергии и воля человеческой природы Христа активизируются Божественной Ипостасью, и именно Личность Логоса познается через Его человеческие действия[6]. Образ активации природы задается Личностью Сына Божия, и именно этот задаваемый образ бытия «наиболее всего соответствует»[7] нашей природе. О. Д. Станилоэ повторяет мысль св. Николая Кавасилы, что наше «человечество не было еще совершенным до Воплощения Сына Божия»[8].

Согласно о. Думитру, к совершенству человек приводится совместным и нераздельным действием Лиц Троицы. «Троичность Личностей в единстве Сущности составляет основу совершенной духовности человека, понимаемой как полный союз с Богом в любви, но без потери человеком себя в этом союзе»[9]. «Благоволение Отца и содействие Духа»[10] сопутствуют Сыну Божию в Его Личном[11] деле нашего спасения, которое делает возможным «взаимопроникновение без смешения Бога и человека»[12]. С одной стороны,

---

[1]Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 26, 41.
[2]Бог Слово «персонифицировал» (так о. Станилоэ переводит греческий термин «ἐπροσωποποίησεν», PG 86 a. 1748 A, см. также PG 86 a. 1496 A) «человеческую природу наиболее подлинным образом», Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 31, 41.
[3]*Bartosh E.* The Dynamics of Deification... P. 223.
[4]В том числе споры о том, какое именно значение имел этот термин для Леонтия Византийского. См., например, статью: *Кирилл (Зинковский), иером., Мефодий (Зинковский), иером.* Термин «ἐνυπόστατον» и его богословское значение. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1991254.html (дата обращения 23. 09. 2011).
[5]Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 26, 29, 30, 34.
[6]Ibidem. P. 37.
[7]Ibidem. P. 30–31.
[8]Ibidem. P. 36.
[9]The Holy Trinity — the Basis of Christian Spirituality. URL: http://orthodoxword.wordpress.com/2010/05/24/the-holy-trinity-the-basis-of-christian-spirituality/ (дата обращения 29. 03. 2012).
[10]«εὐδοκίᾳ Πατρὸς καὶ συνεργείᾳ Πνεύματος», PG 91. 77 C.
[11]«Без сомнения Личность Христа спасает нас, ибо Он есть Сын Божий», Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 86–87.
[12]*Staniloae D.* Prayer and Holiness: The Icon of Man Renewed in God. SLG Press, 1982. P. 14–15.

возможность совершенного обожения человека[1] основана на Воплощении Личности Логоса и учении о «различии в единстве» между Сущностью и энергиями в Боге[2], а с другой, как подчеркивает о. Д. Станилоэ, — тринитарное богословие доказывает, что принципом единства и различия не могут быть только одна личность или только природа сами по себе, но и общение между несколькими личностями[3]. Эта мульти-персональность принципа единения относится к единству Бога с человеком, как со стороны Бога (участие всех трех Лиц Троицы в деле спасения человека), так и со стороны человека (Церковь как общение личностей с их достоинством и свободой)[4]. Поэтому вступление в личные отношения со Христом невозможно вне вступления в Церковь, как место «единящего и освящающего действия Духа»[5]. С одной стороны, «Сын делает Духа доступным для нас» в основанной Им Церкви, но и «Дух, в Свою очередь, делает Сына доступным» нам, ибо именно «посредством Духа, мы познаем Сына и возвышаемся ко Отцу в чистоте жизни и в молитве»[6].

В пневматологии о. Д. Станилоэ особенно важна для нашей темы мысль о том, что Святой Дух «вводит в глубины человеческой личности Божественную энергию, которая нас объединяет с Сыном»[7], но при этом Дух «не делает Себя субъектом» этих подаваемых человеку Божественных энергий. Дух «как Личность нисходит до уровня человеческого существования, возводя в то же время самого человека на уровень божественного существования» и соделывая

---

[1]*Staniloae D.* Orthodox Spirituality... P. 362.

[2]*Ciobotea D.* Une dogmatique pour l'homme d'aujour d'hui // Review of Teologia Dogmatica Ortodoxa. Irénikon, 54 (1981), 4. P. 472–487, here: p. 473.

[3]Монархия личности Отца этим утверждением не умаляется, поскольку Отец производит в вечном акте общения во всем равные себе личности Сына и Духа. Сам акт вечного рождения и исхождения является актом вечного общения лиц Троицы. Монархия Отца неотторжима от его вечного общения с Сыном и Духом. Принцип единства и различия в Троице — ипостасно-природный. И хотя единство, конечно, природно, а различие — ипостасно, однако вечное общение ипостасей подчеркивает нераздельность этих двух принципов в Боге.

[4]*Bordeianu R.* Filled with the Trinity... P. 58.

[5]*Staniloae D.* Transparent Bisericii in viaţa sacramentală // Ortodoxia, 4 (1970). P. 501–516, here: P. 502–503. Принципом единства людей в Церкви является не просто личность Христа, как нового Адама, и не просто единоприродность Христа с нами, но лично-природное единство и общение человеческих личностей со Христом. Личность Христа по воплощении неотторжима от личностей ему единосущных по человечеству христиан, что делает принцип единения и различения основанным в том числе на общении личности Христа с нашими личностями, единоприродными с Ним в едином церковном теле.

[6]*Staniloae D.* The Procession of the Holy Spirit from the Father... P. 186.

[7]*Станилоэ Д., прот.* Молитва Иисусова и опыт стяжания Св. Духа. Св. Дух в жизни Церкви / Пер. с рум. ин. Максима (Смирнова) // Вестник Свято-Пафнутьева Боровского монастыря. 2006. № 13. С. 2.

«причастником Сыновних отношений к Отцу», пробуждая «восприимчивость к Богу»[1] и «персонализируя» нас. Таким образом, Дух Святой вводит человека в личное общение со Христом и Его Отцом, а также с себе подобными в рамках церковного единства, призванного «утвердить достоинство» каждой личности, «включенной в это единство»[2].

2. 6. 4. Понятие личности в антропологии

Согласно антропологии прот. Д. Станилоэ, «христианство есть неизмеримая и неопределимая тайна человеческой личности»[3]. Соборное мышление Церкви провело «четкую грань между пантеистическим эллинизмом под видом гнозиса и общением с Богом как Личностью и, таким образом, подтвердило вечную ценность человека как Личности»[4]. Бог, как Личная реальность, стремится установить глубокое «общение с человеческими субъектами»[5], для этого и созданными[6], «как личности в подобие Его Ипостаси»[7]. Именно со-образность человека Богу в личностном образе бытия является отправной точкой для гносеологии о. Думитру и позволяет ему смело проводить аналогии между свойствами персонального бытия Бога и человека и наоборот. Так, преп. Максим Исповедник, тексты которого комментировал о. Станилоэ, говорит, что Бог и человек являются «парадигмами друг друга»[8]. Развивая эту идею, он утверждает, что «прозрения о человеческой личности» могут отражать свойства «Божественной Личности» без угрозы «антропоморфизма»[9]. Признание «парадигматичности» между человеком и

---

[1]*Станилоэ Д.,* прот. Происхождение Св. Духа от Отца и Его отношение к Сыну... URL: http://www.portal-slovo.ru/theology/44780.php (дата обращения 15. 02. 2012).
[2]*Staniloae D.* «The Holy Spirit and the Sobornicity of the Church», chapter 2 of his Theology and the Church. Tr. Robert Barringer. Crestwood, NT, 1980. P. 56.
[3]*Staniloae D.* Prayer and Holiness... P. 14–15.
[4]О. Станилоэ определяет здесь человека как Личность «с большой буквы», подчеркивая высоту со-образности личности человека Личности Бога, *Станилоэ Д., прот.* О некоторых характерных особенностях Православия. URL:http://www.odigitria.by/2009/10/23/o-nekotoryx-xarakternyx-osobennostyax-pravoslaviya/ (дата обращения 17. 02. 2012).
[5]*Berger K. M.* Towards a Theological Gnoseology... P. 15.
[6]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 17.
[7]*Staniloae D.* The Faces of Our Fellow Human Beings. P. 35.
[8]«Φασὶ γὰρ ἀλλήλων εἶναι παραδείγματα τὸν θεὸν καὶ τὸν ἄνθρωπον», PG 91. 1113 B, см.: *Louth A.* Maximus the Confessor. N. Y., 1996. P. 101.
[9]*Berger K. M.* Towards a Theological Gnoseology... P. 18–19.

Богом позволяет о. Станилоэ выстроить характерные свойства человеческой личности в соответствии со свойствами Бога.

Во-первых, согласно о. Думитру, «и человеческая личность, как образ сверх-существенной Личной реальности, обладает определенным образом качеством бытия *per se*» и в некотором смысле «абсолютна»[1]. Он говорит об «апофатическом»[2] и «трансцендентном характере» человеческой личности. Как и Божественная Личность, наша личность превосходит свою природу и ее действия и свойства[3], но одновременно обладает ею[4] и неотделима от нее, немыслима автономно.

Далее, со-образность человечества Богу есть со-образность Троице Лиц, и именно этот факт делает возможным[5] «человеческое общение»[6] и единение[7] как с Самим Творцом[8], так и себе подобными[9]. «Только в общении с Богом как личность… как со-общность личностей, не теряя своих естественных границ», человек способен «сделать своим собственным опыт бесконечности Бога»[10]. Прот. Д. Станилоэ называет человека «партнером» Бога в личном диалоге[11], который становится для него «средством бесконечного прогресса»[12]. Принципом общения для личности человека, как и в Боге, становится «существование ради другого», «служение другому», хотя сама личность, реализующая этот принцип, «обогащается» любовью, свободой и творческим потенциалом[13] и т. д.

Согласно мысли прот. Д. Станилоэ, человеческой личности свойственны динамичность развития[14], свобода общения[1], творчество[2], определяемые и

---

[1]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 130, 131, 136.
[2]«Человеческий субъект апофатичен», ibidem. P. 136, 134.
[3]Ibidem. P. 6, 130, 131, 136–138.
[4]Ibidem. P. 136.
[5]Ibidem. P. 247.
[6]*Staniloae D.* Image, Likeness, and Deification in the Human Person. Trans. Ionita and Robert Barringer // Communio. 1986. № 13. P. 64–83, here: p. 77.
[7]Единение, сохраняющее личные различия.
[8]*Staniloae D.* Orthodox Dogmatic Theology. Holy Cross Orthodox Press, 2000. V. 2. P. 79.
[9]Ibidem. V. 1. P. 17; V. 3. P. 2.
[10]Ibidem. V. 1. P. 143.
[11]Ibidem. P. 159; V. 3. P. 2, 4, 26.
[12]Ibidem. V. 1. P. 6, 247.
[13]Ibidem. V. 1. P. 10.
[14]Ibidem. V. 1. P. 131, 149, 247.

руководимые самой личностью как носителем собственных потенций. Так, «человеческая личность участвует в само-созидании» в синергии с Богом[3], принимает решения о своих «делах, мыслях и словах»[4], обладает разумностью и само-сознанием[5] и призвана «оформить» собственную природу[6] и возвести «окружающий мир в средство диалога» с Богом и себе подобными[7]. О. Думитру видит в человеческой личности интегрирующее начало, которое призвано реализовать «единство в различии» между тварным космосом и Богом. Творение не имеет смысла и цели вне человеческой личности и ее диалога с Богом[8]. «Мир, таким образом, имеет антропоцентричный характер, и только в человеческом субъекте мир обретает свое значение»[9]. Всякое препарирование целостности личности человека гибельно для него, а целостность возможно приобрести и сохранить лишь в личном общении с Богом, которое само по себе, будучи личным, задействует и пронизывает всего человека, всю его природу[10], реализуется в Церкви, которая «обладает неисчерпаемыми возможностями для развития жизни в общении»[11].

2. 6. 5. Философские проекции и терминологическая несистематичность

Необходимо отметить, что некоторые философские проекции богословской мысли о. Д. Станилоэ могут быть истолкованы неверно, если будут восприняты без соответствующего критического анализа. Так, мы встречаем у о. Думитру выражение, что нужно рассматривать «Божественную сущность одновременно как отношение и единство, и наоборот единство-отношение», не отдавая предпочтение ни тому, ни другому[12]. Не исключено, подобное высказывание, выхваченное отдельно, при наличии желания могло

---

[1]*Staniloae D.* Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 10, 62, 65, 131.
[2]Ibidem. V. 1. P. 10, 138; V. 2. P. 44.
[3]Ibidem. V. 2. P. 44.
[4]Ibidem. V. 1. P. 130.
[5]Ibidem. V. 3. P. 2–4.
[6]Ibidem. V. 1. P. 136.
[7]Ibidem. V. 1. P. 11, 138.
[8]Ibidem. V. 1. P. 137; V. 3. P. 4–6.
[9]*Noble I.* Doctrine of Creation... P. 192–193.
[10]Диалог с Богом имеет деятельную и интеллектуальную стороны одновременно, Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 5.
[11]*Станилоэ Д., прот.* Молитва Иисусова и опыт стяжания Св. Духа. Св. Дух в жизни Церкви. С. 2.
[12]Theology and the Church. P. 80. И в другом месте о. Думитру говорит о нетварных энергиях Троицы, «излучаемых общей Природой», т. е. «общением в любви», Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 70.

бы послужить в защиту сторонников позиции митр. И. Зизиуласа о том, что общение и природа в Троице тождественны[1]. Однако уже строчкой ниже прот. Д. Станилоэ поясняет, что «отношение и взаимная связь (Лиц) есть действие (акт), *принадлежащее* Божией сущности», причем «каждое Лицо имеет свою *собственную позицию* в общем связующем Их действии»[2]. Таким образом, сущность является той реальностью, которая не отождествляется у о. Думитру с общением в строгом смысле слова (как не отождествляются Ипостаси и Сущность, хотя они и составляют одно целое), но является средством или «базисом совершенного»[3] «межличностного общения»[4] как в Боге, так и между человеком и Богом.

Подобным же образом аккуратно и всесторонне должно быть осмыслено выражение о. Думитру о «взаимном обладании» друг другом Лиц в Троице[5]. При однобоком толковании возможно интерпретировать это словосочетание в буквальном смысле, относя обладание лишь к взаимному отношению Лиц, игнорируя природный аспект[6]. Но о. Д. Станилоэ свойственно синтетическое ипостасно-природное видение, согласно которому Лица сохраняют различие «в самом взаимном обладании», реализуемом именно посредством единой Сущности. Вечная и совершенная «внутренность»[7] Лиц друг другу основана на обладании каждым из Божественных «Я» Сущностью (или «Божественной вселенной», как образно выражается о. Думитру)[8] в Их взаимном внутреннем общении друг с другом[9].

Именно потому, что прот. Д. Станилоэ не мыслит «поглощения» одним Лицом другого во «взаимном обладании», он находит возможным образно говорить о том, что «каждое Божественное “Я” поставляет» другие два «Я»

---

[1]«Единая божественная *сущность совпадает с общением* трех Лиц», *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение... С. 133–134.
[2]Theology and the Church. P. 80.
[3]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 70.
[4]*Berger K. M.* Towards a Theological Gnoseology... P. 7.
[5]Theology and the Church. P. 78.
[6]Как это свойственно богословию того же митр. И. Зизиуласа.
[7]Theology and the Church. P. 87.
[8]Дословно: «Божественная “вселенная” принадлежит каждому из Божественных “Я” во взаимном внутреннем общении».
[9]Theology and the Church. P. 88.

вместо Себя «на Свое место», рассматривая «Себя только по отношению к другим»[1]. Прот. Д. Станилоэ говорит об «утверждении» друг друга Лицами Троицы в бытии и описывает «перихоресис» Лиц в соответствии с буквальным значением этого термина, как «круговое вращение» каждого из Лиц вокруг Другого как своего центра[2]. Ипостаси Троицы «как бы прячутся друг за друга», «ставя вперед» другого, и таким образом в каждой из Них видны другие[3]. Троица есть «кульминация смирения и любви»[4].

Не все выражения, применяемые прот. Думитру для описания троичного и христологического догматов, представляются приемлемыми, причем его терминология оказывается порой не вполне систематичной и последовательной. Так, понятие «умерщвление», использованное им для описания полноты «самоотдачи» Лиц друг другу является, по крайней мере, неудачным[5]. Также высказывание о том, что в Воплощении «Божественный Субъект становится также и человеческим субъектом»[6], хотя и является попыткой о. Думитру подчеркнуть синтетическое тождество бытия субъекта и объекта на фоне сообразности личного бытия человека и Бога, однако, в строгом смысле, догматически некорректно. Ведь и сам о. Д. Станилоэ подчеркивает, что человеческая природа во Христе «получила свое конкретное существование не в своем собственном центре (субъекте), но в пред-существовавшем центре», т. е. «в единении с Божественной ипостасью Логоса»[7]. Он пишет, что «различие между человечеством Иисуса» и другими людьми состоит в том, что «как человек Он не является автономным центром своих действий и реакций». «Его человеческая природа имеет своим центром Бога-Слово», т. е. Второе Лицо Троицы. Однако тут же о. Думитру считает

[1]Theology and the Church. P. 88.
[2]Ibidem.
[3]Ibidem.
[4]Ibidem. P. 89.
[5]«Это Я постоянно умерщвляется, жертвуя Собой ради другого Я. Так, Троица есть кульминация само-умерщвления Я ради других Я», ibidem.
[6]Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 29.
[7]Ibidem. P. 28.

возможным отождествить «Божественный центр божественных деяний» во Христе с «человеческим центром действий»[1] в Нем.

В большинстве случаев термины «ипостась», «субъект» и «личность» просто совпадают по смыслу. Однако в некоторых случаях, когда речь идет о человеческой личности, о. Д. Станилоэ вводит различие, утверждая, например, что «каждая человеческая личность есть ипостась, или субъект» плюс «природа»[2]. Но тогда «личность» в человеке есть уже не синоним ипостаси, но синтетическая категория, представляющая из себя единство ипостасного и природного начал[3]. Личность человека становится абсолютным синонимом его целостного «существования», которое столь важно в системе мысли о. Думитру: «Человеческая природа не может существовать просто как “объект”, не имея собственного субъекта. Также и субъект не существует без природы»[4]. В силу такого определения личности, как синтеза ипостасного и природного аспектов, становится возможным понимание его высказываний о «Божественной Личности, вступившей в прямое отношение с нами, как человеческая личность, нашедшая свое высшее исполнение»[5] во Христе, что «Слово Само *стало*[6] Личностью среди личностей»[7] человеческих, что Христос есть «Божественно-человеческая Личность»[8], а также, что воскресла Личность Сына Божия[9].

Представляется, что понятия «личность» и «ипостась» в некоторых случаях фактически отождествляются о. Думитру с «модусом конкретного существования» природ[10]. Только в свете понимания «личности» и «ипостаси» как «модуса бытия» природы, возможно говорить, например, что

---

[1]Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 30.
[2]Ibidem. P. 28.
[3]Сюда же относятся выражения о. Станилоэ: «интегральная личность»; «человеческая личность есть не только материальное тело»; «союз тела и души в единстве человеческой личности», ibidem. V. 2. P. 76, 74, 72.
[4]Ibidem. V. 3. P. 28.
[5]Ibidem. P. 33.
[6]В строгом богословском смысле Слово не становится Личностью, а является ей вечно.
[7]Ibidem. V. 3. P. 33.
[8]Ibidem. P. 25; V. 1. P. 66.
[9]Ibidem. V. 3. P. 15.
[10]Например: «Они суть три реальные Ипостаси, три реальные модуса, в которых существует бесконечный ibidem. V. 1. P. 255. И в другом месте: «Ипостась должна быть понимаема как модус конкретного существования», ibidem. V. 3. P. 28.

«Божественная Ипостась становится в Воплощении человеческой ипостасью»[1], или утверждать, что «личность» *есть* (а не задает) «модус конкретного существования человеческой природы»[2]. Однако гораздо более распространены выражения, в которых «ипостась» у прот. Д. Станилоэ превосходит категорию «образа бытия», а «модус существования» определяется как задаваемый действием ипостаси[3].

Так, он говорит, что «потенциал человеческой природы» во Христе «активизируется не человеческой ипостасью[4], но Божественной Ипостасью»[5]. В свете метафизического понимания ипостаси о. Думитру признает, что «человечество Христа не имеет своей собственной ипостаси», которая, как ограниченная, могла бы стать «непроницаемой стеной между Богом и человеческими существами»[6]. В другом месте он прямо утверждает, что «человеческая природа Христа имеет Бога Слово своей Ипостасью так, что… у нее нет своей собственной ипостаси, обычной для людей»[7]. Также нельзя в строгом догматическом смысле утверждать, что «три Субъекта» тождественны «одному Субъекту»[8], или говорить о «тройственной Ипостаси», создавшей и содержащей мир[9], пусть даже в свете онтологического единства Лиц Троицы[10]. И в других случаях о. Станилоэ сам подчеркивает, что «высшая и духовная Сущность (Бога) есть не единичный сознательный Субъект, но общность Субъектов»[11].

Догматически неточным является и его высказывание о том, что «человечество призвано проявить себя как часть личности Сына Божия,

---

[1]*Bartosh E.* The Dynamics of Deification... P. 224.
[2]Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 27.
[3]Так, толкуя текст преп. Иоанна Дамаскина *Против яковитов*, о. Станилоэ говорит, что «Воплощение есть *образ* союза между двумя бытиями… сохраняющий личные свойства» Бога Слова, ibidem. V. 1. P. 248.
[4]Человеческой ипостаси в таком случае, очевидно, не признается во Христе.
[5]Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 30.
[6]Ibidem. P. 32, 42.
[7]Ibidem. P. 35.
[8]Theology and the Church. P. 76.
[9]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 136.
[10]Так, например, Ю. Мольтманн говорит о необходимости «прекратить понимать Бога…, как один, абсолютный Субъект, но воспринимать Его в Тринитарном смысле как единство Отца, Сына и Духа», *Moltmann J.* Trinitat und Reich Gottes. Munchen, 1980. P. 107.
[11]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 256

получить персональный характер в Нем, ипостазировать себя в Нем»[1], поскольку слово «человечество» может быть понято тут как индивидуализированная природа Христа, а может быть отнесено и ко всем людям. Но наше индивидуализированное человечество не «ипостазируется» Христом, а только лично Его индивидуализированное человечество, хотя и обладающее общими для всех людей свойствами и сыновним тропосом существования, который обретает человеческая природа в сынах Божиих по благодати именно «во Христе».

2. 6. 6. О критике В. Н. Лосского

Возможно, что некоторая непоследовательность в определении содержания понятий «личность» и «ипостась» у прот. Д. Станилоэ (и трактовка его порой лишь как «образа бытия» природы) сказалась в том, что он склонялся к некоторой критике позиции В. Н. Лосского, утверждая, что Лосский вводит «частичную оппозицию» между личностью и природой, «приписывая личности *в противоположность* природе апофатическую тайну «образа», определяющую индивидуум». «Глубина личности есть одновременно и глубина природы»[2], — продолжает прот. Д. Станилоэ. Но ведь и В. Н. Лосский утверждает ясно и недвусмысленно, что как Божественная природа и три Лица Троицы «апофатически *эквивалентны*»[3], так и личность человека не обладает каким-то автономным, «независимым» от природы бытием, «потому что не может быть здесь речи о *чем-то* отличном, об “иной природе”»[4]. Природа видится Лосским как «содержание личности», а личность — как «существование природы»[5].

Мысль В. Н. Лосского, увязывающая апофатическое богословие с понятием личности, очевидно, воспринятая прот. Д. Станилоэ в качестве некоего крена в сторону личности «в ущерб» природе, и критикуемая рядом современных богословов[6], состоит в том, что, впрочем, как и сам о. Думитру

---

[1]*Staniloae D.* Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul // Ortodoxia. XL (1988). № 3. P. 67–72, here: p. 72.
[2]*Idem*. Image, Likeness, and Deification in the Human Person. P. 80.
[3]*Ross J. S.* Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky... P. 152.
[4]*Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности. С. 299.
[5]*Он же.* Очерк мистического богословия. С. 95.
[6]Так, например, С. Рогобете совершенно необоснованно утверждает, что якобы в рамках мышления Лосского «личность некоторым образом содержится в природе как в тюрьме», *Rogobete S. E.* Mystical Existentialism or

признает, личность есть своеобразный «центр» бытия[1]. Признав это положение, мы неизбежно должны согласиться с той мыслью Лосского, что именно личность, как «центр» существования, является и фокусом тайны бытия. Значит, именно к понятию личности, неразделимому экзистенциально с природой, центром которой оно является, подобно концентрическим кругам сходится и уплотняется апофатическое «напряжение», и все более ослабевает катафатический язык, который наиболее употребим, так сказать, «на «поверхности» природного бытия. А являемое «снаружи» природы, в свою очередь, неотделимо, органически связано с личностным центром, почему любое катафатическое высказывание о наружных явлениях природы, принадлежащей определенному субъекту (личности), всегда сохраняет определенную степень апофатичности.

Обратим здесь также внимание на то, что гносеология прот. Д. Станилоэ, как и у В. Н. Лосского, устремлена к познанию личности личностью. И поскольку как для В. Н. Лосского, так и для прот. Думитру «Бог открывается как “Кто”, а не “Что”, и в этом же смысле становится объектом богопознания[2], то парадоксальным образом[3] именно личность, вопреки апофатическому характеру своего определения, становится одновременно средством и целью познания, превосходящего рамки «концепций», но обнимающего область «реального»[4]. И прот. Д. Станилоэ рассматривает «интеллектуальное знание, как положительное, так и отрицательное, как продукт теоретических размышлений, в то время как апофатическое знание, будучи основой духовного роста, является существенно необходимым для всех христиан в их практической жизни»[5].

Communitarian Participation?: Vladimir Lossky and Dumitru Stăniloae // Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology / L. Turcescu (ed.). Oxford, 2002. P. 167–206, here: P. 175–176. Однако отдадим должное автору статьи, который все же проводит в сноске различие между классическим экзистенциализмом и богословием В. Н. Лосского, признавая единящую функцию личности у последнего.

[1]Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 28; *Staniloae D.* The Faces of Our Fellow Human Beings. P. 31. О. Станилоэ называет личность также «форумом» бытия, Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 130.

[2]«Природа Бога невидима, но Лицо Его видимо» (τὴν φύσιν μὲν τοῦ Θεοῦ λέγω ἀόρατην, τὸ δὲ πρόσωπον αὐτοῦ ὁρατόν), PG 89. 129 D.

[3]Orthodox Dogmatic Theology**.** V. 1. P. 105.

[4]*Bartosh E.* The Dynamics of Deification... P. 207.

[5]*Louth A.* The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae. P. 66–67.

Поэтому мы можем рассматривать замечания прот. Д. Станилоэ к апофатизму Лосского не как противоречие их позиций, а как дополнение, подчеркивающее присутствие апофатической глубины и в природе, вслед за личностью, ею обладающею. Ведь и сам о. Станилоэ пишет в своей *Догматике*, что «личность не может быть ограничена или определена знанием, ибо личность *par excellence* апофатична»[1], причем под «личностью» здесь понимается не синтез ипостаси и природы, а все-таки реальность отличная от природы, но и неотделимая от нее[2].

Таким образом, сомнения о. Думитру в сбалансированности концепций природы и личности Лосского могут быть восприняты позитивно, как предупреждение от одностороннего толкования мыслей последнего или попыток сведения их к философии экзистенциализма[3], однако безосновательным является противопоставление личностно-природного синтеза о. Станилоэ и Лосского некоторыми исследователями. Так, например, в одной из современных статей, посвященных сравнительному анализу богословия В. Н. Лосского и о. Д. Станилоэ, читаем следующее: «Станилоэ удалось избежать дихотомии природа / личность. Он утвердил, в противовес современному экзистенциализму и новейшему православному персонализму[4], что наша личность не участвует в Абсолюте превосхождением своей природы, как личность, но оставаясь человеком и утверждаясь в своем человечестве»[5]. Здесь верно изложена позиция прот. Станилоэ, но искажена оценка богословия Лосского, необоснованно противопоставленного мыслям о. Думитру.

Если философский экзистенциализм и богословский персонализм митр. И. Зизиуласа, как мы это увидим, и вводят онтологическое превосходство

---

[1]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 127

[2]Так, в том же параграфе (Соотношение Бытия и Действия в Боге), лишь страницей далее, о. Станилоэ говорит, например, о том, что Бог есть «трех-Личностная сверх-Сущность или сверх-Сущностная трех-Личностность», ibidem. P. 129.

[3]«Как Лосский, так и Яннарас объяснили апофатическое восточное богословие с точки зрения личностного бытия Бога. Наши позиции различны тем, что мы не говорим о знании Бога исключительно апофатически, но видим его, как комбинацию апофатики и катафатики», ibidem. P. 123, not. 7.

[4]Очевидно, что под «новейшим православным персонализмом» автор неразборчиво понимает одновременно как В. Н. Лосского, так и митр. И. Зизиуласа, мысль которых расходится в существеннейших богословских моментах.

[5]*Rogobete S. E.* Mystical Existentialism or Communitarian Participation… P. 187–188.

личности над природой, то Лосский не только чужд подобной крайности, но также нигде и никогда не говорит о «превосхождении» личностью своей природы в контексте гносеологии! Наоборот, согласно целостному видению понятия личности у В. Н. Лосского, «Божественный свет является всему человеку, человеческой личности… превосходя как материю, так и дух»[1]. Более того, нигде у В. Н. Лосского, как и у прот. Д. Станилоэ, не найдем мы и тени «дихотомии», понимаемой как несовместимость или, так сказать, «ино-природность» природы и личности. Для Лосского всегда характерно соблюдение баланса антиномии одновременного единства и различия личности и ее природы, тогда как при чтении о. Думитру из-за несистематичности терминологии личности и ипостаси у кого-то может возникнуть соблазн отождествить эти понятия лишь с «образом бытия», что привело бы к сведению «личности» лишь к одному из аспектов природы. Однако это действительно лишь соблазн, которому нужно противопоставить превосходящее по объему употребление о. Думитру понятий «ипостась», «субъект» и «личность» в синонимичном и строгом догматическом смысле как отличных от «природы» и нераздельных от нее одновременно. Так, прот. Д. Станилоэ, цитируя преп. Максима Исповедника, подчеркивает, что Бог превосходит «бытие, будь оно выражено или мыслимо просто или же в виде какого-либо *модуса*»[2].

2. 6. 7. Заключение

Подводя итог нашему обзору богословия личности в рамках мысли прот. Д. Станилоэ, мы должны признать, что его догматическая система практически вся пронизана и буквально дышит бесконечной тайной «Божественной меж-личностной жизни» и «невыразимой тайной человеческого субъекта»[3]. Бог принципиально превосходит наш разум[4], и Православие «всегда останется тайной понятий простых, но главных и необходимых»[5]. Порою о. Думитру,

---

[1]*Лосский В. Н.* «Видение Бога» в византийском богословии // Богословские труды. 1972. № 8. С. 187–194, здесь: с. 191–192.
[2]Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 134. «Ὅθεν τὸ Θεῖον εἶναι λέγοντες οὐ τὸ πῶς εἶναι λέγομεν», PG 91. 1180 D.
[3]Theology and the Church. P. 214.
[4]Ibidem.
[5]О некоторых характерных особенностях Православия. URL:http://www.odigitria.by/2009/10/23/o-nekotoryx-xarakternyx-osobennostyax-pravoslaviya/ (дата обращения 17. 02. 2012).

может быть, не хватает систематичности терминологии, где-то он несколько увлекается аналогиями философского характера. Но это не мешает оценить его богословскую систему как цельную и носящую библейский, синтетический и творческий характер. И если «логика предполагает платоновскую доктрину идей или концепцию единства Аристотеля», то «этим доктринам нет места в Библии, *каждая* мысль которой поглощена не “идеями”, но “личностью”», ибо Библия «экзистенциальна»[1]. О. Думитру говорил, что «Православие, через познание радости живого Бога, обладает свойством славословия», а не сухого «теоретизирования», предоставляя возможность «участия в Его бытии вместе со всем творением»[2].

Однако синтетическому видению о. Д. Станилоэ свойственно, одновременно с подчеркиванием важности деятельной стороны религиозной жизни в личном общении с Богом, признание и личного характера самого рационального познания Бога. Восприняв учение преп. Максима о логосах творения, он считает возможным и необходимым разумное усвоение человеком логосов бытия. «Рациональность[3] сотворенных вещей предполагает творческую Личность, не перестающую промышлять о них. Более того, всякая рациональность» для него есть «меж-личностная рациональность»[4]. Вне понятия «личности» и рациональность теряет для о. Думитру свою разумность и осмысленность. «Понятия *личности (персоны)*, единства Бога и человека посредством *личности*… межличностного общения, восходящие к высшим степеням обожения — все эти идеи указывают на источники, перспективы и бесконечное совершенство божественной тайны, и *открывают путь бесконечному проникновению в эту тайну*»[5].

---

[1]The Holy Trinity — the Basis of Christian Spirituality. URL: http://orthodoxword.wordpress.com/2010/05/24/the-holy-trinity-the-basis-of-christian-spirituality/ (дата обращения 29. 03. 2012).
[2]*Staniloae D.* Some Characteristics of Orthodoxy // Sobornost 5. Oxford, 1969. № 9. P. 627–629, here: p. 628.
[3]Или *логосность* вещей тварных. О. Думитру говорит о «высшей Личной» разумной Причине всего сотворенного, как основе нашей способности «знать и мыслить» тварное, Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 3.
[4]Ibidem.
[5]Theology and the Church. P. 215–216.

2. 7. Соотношение понятий «личность», «сущность» и «общение» в богословии митр. Иоанна Зизиуласа

2. 7. 1. Митр. И. Зизиулас как один из известнейших богословов современности

Митр. Иоанн Зизиулас — доктор богословия, почетный профессор и многолетний преподаватель догматического богословия ряда зарубежных университетов (Эдинбургского и Глазго в Великобритании, Фессалоникийского университета им. Аристотеля) — является «одним из наиболее известных и цитируемых богословов»[1] современности. В период обучения в Гарварде И. Зизиулас имел возможность учиться у таких именитых богословов, как Пауль Тиллих и прот. Георгий Флоровский.

2. 7. 2. Богословие личности у митр. И. Зизиуласа

Все богословие митр. И. Зизиуласа сконцентрировано на понятии личности (как Бога, так и человека) как основании всякого бытия, в том числе природно-материального. Он дает развернутое богословское обоснование зависимости сотериологии и гносеологии от богословия личности, увязывает бытие личности с общением ее с иными личностями. Богословие общения личностей, оказавшись глубоко востребованным, привлекает внимание значительной аудитории как в Европе, так и во всем мире.

Тем не менее, взгляды митр. Иоанна на понятие личности и ее свойства породили серьезную полемику. Ряд ученых-богословов считает митр. И. Зизиуласа продолжателем Предания св. отцов Церкви, выразителем философско-богословского откровения истины бытия[2], представителем неопатристического синтеза[3], подчеркивает «глубину и оригинальность» его экклезиологии и «важность вклада Зизиуласа в современное православное

---

[1] *Knight D. H.* Introduction // The Theology of Jh. Zizioulas. Personhood and the Church / D. H. Knight (ed.). 2007. P. 1–14, here: p. 1.

[2] *Brown A.* On the Criticism of *Being as Communion* in Anglophone Orthodox Theology // The Theology of Jh. Zizioulas. Personhood and the Church. P. 35–79, here: p. 77–78, 51–52.

[3] *Чурсанов С. А.* Иоанн Зизиулас // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 24. С. 150–158, здесь: с. 151; см. также: *Papanikolaou A.* Is Jh. Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu // Modern Theology 20: 4. October 2004. P. 601–607.

богословие»[1] (и не только православное, но и вообще христианское)[2]. Другие ставят под вопрос «верность Зизиуласа греческой патристической традиции»[3], уверены, что его богословский персонализм берет свои корни от философского персонализма XIX–XX вв. и навязывает взгляды М. Бубера и Дж. Макмеррей отцам каппадокийцам[4], или же предполагают, что персонализм Зизиуласа имеет свои начала в определениях Боэция и неоплатонизма[5]. Таким образом, митр. И. Зизиулас обвиняется, по крайней мере, в «импортировании в христианскую веру философии»[6], чужеродной ей, и неудачной и неоправданной попытке спроецировать проблематику современной философии, в частности — философии экзистенциализма, особенно М. Хайдеггера, на святоотеческое богословие[7]. Его богословие рассматривается как «чреватое проблемами и требующее серьезной “ревизии”», если мы хотим, чтобы оно было «действительно полезным»[8], и даже как насыщенное «еретическими положениями»[9].

2. 7. 3. Тринитарные основы мышления митр. И. Зизиуласа

Главным пунктом богословской системы митр. И. Зизиуласа является его уверенность в том, что «у тринитарного богословия есть глубокие экзистенциальные последствия»[10]. Он настаивает на необходимости глубоко практического осмысления догмата о троичности Бога, считая, что «в святоотеческом богословии мы можем подчерпнуть важные истины, касающиеся божественной личностности, что позволит нам рассмотреть свою

---

[1]*Эриксон Х. Д., прот.* Церковь в современной православной мысли: Крещальная экклесиология. URL: http://www.bogoslov.ru/text/637866.html (дата обращения 31. 01. 2012).
[2]*Muhling M.* The Work of the Holy Spirit: The Differentiation of Human and Divine Salvific Acts in the Pneumatomachian Controversy // The Theology of Jh. Zizioulas. Personhood and the Church. P. 87–96, here: p. 87.
[3]*McCall T.* Holy Love and Divine Aseity in the Theology of Jh. Zizioulas // Scottish Journal of Theology. 2008. Vol. 61(2). P. 191–205, here: p. 191–192.
[4]*Turcescu L.* «Person» versus «Individual» and Other Modern Misreadings of Gregory of Nissa // Modern Theology. 2002. Vol. 18. № 4. P. 97–109, here: p. 106.
[5]*Louth A.* St. Jh. Damascene... P. 53.
[6]*Knight D. H.* Introduction. P. 6.
[7]*Larchet J.-C.* Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L’homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains. Paris: Cerf, 2011 (Col. Théologie). P. 275.
[8]*McCall T.* Holy Love and Divine Aseity... P. 191.
[9]*Σημάτη Π.* Ἡ κακόδοξη θεολογία του κ. Ζηζιούλα πρόκληση για τους ποιμένες και θεολόγους. URL: http://aktines.blogspot.com/2011/12/blog-post_422.html (дата обращения 08. 02. 2012).
[10]*Иоанн (Зизиулас), митр.* Учение о Боге-Троице сегодня: предложения для экуменического изучения / Пер. с англ. Д. М. Гзгзяна // Страницы. 1997. № 2. Вып. 1. С. 36–47, здесь: с. 36.

личностность в свете нашей веры в Триединого Бога»[1], тогда как значимость и влияние троичного богословия на содержание жизни современных христиан оказывается, по преимуществу, минимальным[2].

По мнению исследователей богословского творчества митр. И. Зизиуласа, он систематически и последовательно использует «тринитарное богословие для перестраивания богословской антропологии как основы экклезиологии»,[3] поскольку он убежден, что «без исследования учения о Троице мы не можем соотнести богословие с глубинными экзистенциальными нуждами человека»[4]. «Учение о Троице» в видении И. Зизиуласа «должно еще внести большой вклад в стремление человека к личностности, свободе общения, выживанию мира, намного больший, чем деистическая концепция Божественного»[5]. Митр. И. Зизиуласу удалось привлечь внимание современных богословов к святоотеческим текстам с целью их практически значимого осмысления, но остается открытым вопрос, — «в какой мере то, о чем говорит Зизиулас, является действительно достижением каппадокийцев» и других отцов Церкви, «или все же это инновация самого Зизиуласа»[6]?

Свою триадологию митр. И. Зизиулас начинает с положения о том, что «“Лицо” не прилагается к Бытию»[7], и личный аспект бытия отнюдь не является вторичным. В XX в., по мнению митр. И. Зизиуласа, В. Н. Лосский был первым, кто «нанес решительный удар по традиционному западному взгляду» на первичность единства сущности в Боге, берущему начало еще от блаж. Августина и породившему искажения в восприятии личностного принципа бытия как Бога, так и человека. Митр. И. Зизиулас даже полагает, что именно это умаление глубинного личностного принципа бытия, в конце концов,

---

[1]*Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / Пер. с англ. М. Толстолуженко, Л. Колкера. М., 2012. С. 181.
[2]*Он же.* Учение о Боге-Троице сегодня... С. 37–38.
[3]*Колле Р., дель.* «Лицо» и «Бытие» в тринитарном богословии Иоанна Зизиуласа: диалог с Томасом Торренсом и Фомой Аквинским // Страницы. 2002. № 7. Вып. 3. С. 362–378, здесь: с. 365.
[4]Учение о Боге-Троице сегодня... С. 39.
[5]Там же. С. 47.
[6]*Muhling M.* The Work of the Holy Spirit... P. 88.
[7]*Zizioulas Jh. D.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood, N. Y., 1993. P. 39.

логически приводит к деизму и атеизму[1]. Последствия неопатристического синтеза В. Н. Лосского и других выдающихся богословов русского зарубежья в плане осмысления значения богословского понятия личности, согласно И. Зизиуласу, «ощущаются до сих пор»[2]. Однако митр. И. Зизиулас последовательно развивает свою собственную концепцию личности в свете тринитарного богословия и оказывается уже в противоречии по ряду принципиально важных вопросов с тем же В. Н. Лосским.

2. 7. 4. Первичность личности по отношению к сущности в богословии митр. И. Зизиуласа

И. Зизиулас, ссылаясь на ряд святоотеческих текстов, отдает предпочтение в жизни Бога именно личному началу. «В Боге нет никакого движения, которое не было бы инициировано Лицом»[3]. Однако он идет гораздо дальше, чем просто утверждает некую инициативную «асимметрию» в пользу понятия «ипостась» по отношению к «сущности» в Боге. Митр. И. Зизиулас постулирует, что святоотеческое понимание монархии Отца сводится к тому, что «именно Лицо Отца, а не божественная субстанция, есть источник и причина Троицы»[4]. В Троице «именно Лицо Отца является определяющим»[5].

Митр. И. Зизиулас «обеспокоен тем, что понятия сущности и необходимости существования ставят под угрозу свободу Бога»[6]. У него возникает фактически противопоставление, даже в Самом Боге, свободы личности и необходимости природы: «Скорее свобода, чем необходимость, т. е. — свобода Лица, а не необходимость природы, лежит в основе существования»[7]. Поэтому И. Зизиулас приписывает Отцу абсолютную «свободу выбора Своего существования и сущности»[8]. Рождение Сына и

---

[1]*Idem.* The One and the Many. Sebastian Press, 2010. P. 12.
[2]Учение о Боге-Троице сегодня... С. 37.
[3]*Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 168.
[4]*Zizioulas Jh., metr.* The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadoce an Contribution, in Chr. Schwobel (ed.) Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act. Edinburg, 1995. P. 51–52.
[5]*Gunton C.* Persons and Particularity // The Theology of Jh. Zizioulas. Personhood and the Church / D. H. Knight (ed.). 2007. P. 97–107, here: p. 100.
[6]*Zizioulas Jh. D.* Being as Communion… P. 42.
[7]*Колле Р., дель.* «Лицо» и «Бытие» в тринитарном богословии И. Зизиуласа... С. 366.
[8]*McCall T.* Holy Love and Divine Aseity... P. 196–197.

исхождение Духа утверждается, таким образом, посредством *свободы* Отца. Он свободно желает общения рождением Сына и исхождением Духа. «Окончательная и абсолютная свобода в отношении (общении) принадлежит тому, *кто проявляет волю*, одному лишь Отцу»[1]. Таким образом, у И. Зизиуласа свобода «закрепляется за “большим” из субъектов в любой паре отношений (за Отцом в общении с Сыном и Духом; за Христом в Его общении с Церковью)»[2].

Однако подобное видение митр. И. Зизиуласа существенно расходится с мыслью св. отцов. Так, согласно св. Афанасию Великому, рождение Сына относится именно к природе Бога[3] в противовес творению мира по воле. Причем он подчеркивает, что Богу нечестиво приписывать необходимость в каком-либо виде[4]. «Безумствует тот, кто между Отцом и Сыном поставляет хотение и совещание (рассуждение)»[5], ибо «хотение есть Сам» Бог и оно есть и в Сыне[6], т. е. воление есть принадлежность единой сущности. «Ибо, каков Он есть, то и желательно Ему»[7]. Свт. Афанасий показывает неприменимость к Богу логического противопоставления того, что по воле, тому, что по необходимости. Ариане считали, что нужно выбрать что-то одно: либо Сын рождается по воле Отца, либо рождение Сына происходит не по воле, а против нее, т. е. по необходимости. Св. Афанасий Великий, в противовес, последовательно раскрывает антиномию рождения Сына от Отца не по воле, а

---

[1]*Колле Р., дель.* «Лицо» и «Бытие» в тринитарном богословии И. Зизиуласа... С. 367–368.

[2]*Дементьев М.* Общение как основание жизни церкви в трудах митр. И. (Зизиуласа) и Н. А. Бердяева. URL: http://www.sfi.ru/works/konferencii-sfi/sretenskie-chtenija/sretenskie-chtenija-2011-goda/dementev-maksim-moskva-sfi/ (дата обращения 31. 01. 2012).

[3]«ὁ δὲ υἱὸς ἴδιόν ἐστι τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γέννημα, καὶ οὐκ ἔστιν ἔξωθεν αὐτοῦ» (Сын есть собственное рождение Отчей сущности, не совне Отца), PG 26. 453 B; «ἀεὶ γεννητικὸς τῇ φύσει ὁ Πατήρ» (Отец вечно «по естеству Родитель»), PG 26. 464 B, *Афанасий Великий, свт.* На ариан слово третье. П. 66 // *Он же.* Творения. ТСЛ, 1902. Т. 2. С. 453.

[4]«Εἰ δὲ ἄτοπόν ἐστι λέγειν ἐπὶ Θεοῦ ἀνάγκην» (ни с чем не сообразно приписывать Богу необходимость… и поэтому если Он благ по естеству, то гораздо паче и с большею *несомненностью по естеству, а не по хотению Он — Отец Сына*), PG 26. 456 A; «ὅτι οὐ βουλήσει γεννᾶται ὁ υἱὸς, ἀλλὰ φύσει καὶ ἀληθείᾳ» (Сын рождается не по хотению, но по естеству и действительности), PG 26. 465 B. На ариан слово третье. П. 67. С. 454.

[5]«Μαίνοιτο γὰρ ἄν τις μεταξὺ τιθεὶς Πατρὸς καὶ Υἱοῦ βούλησιν καὶ σκέψιν», PG 26. 464 A.

[6]«εἰ ἡ βούλησις αὐτός», PG 26. 464 C; «ἀλλ’ ἐν τῷ Λόγῳ καὶ ἡ βούλησις», 465 A, см. также: На ариан слово третье. П. 67. С. 453.

[7]«ὃ γάρ ἐστι, τοῦτο καὶ θελητόν ἐστιν αὐτῷ», 461 C, там же. П. 66. С. 452.

по природе[1], но, однако, и не против Его воли[2], а значит, и не по необходимости.[3]

И все-таки для митр. И. Зизиуласа важно представить Бога «свободным от данности»[4] или сущностной за-данности, хотя непонятно, почему абсолютная Божественная Сущность непременно ассоциируется и даже приравнивается у него к категории «необходимости», что ведет к «уничижению» этого понятия даже в Боге[5].

И. Зизиулас, конечно, не может не признавать, что Божественная воля «обща для всех трех Лиц Троицы»[6], но он решается на, по-видимому, слишком смелый для богослова шаг, вводя фактически понятие «инициации воли» или «гномической воли» в троичное богословие. Согласно митр. И. Зизиуласу, единая воля в Троице «не возникает автоматически или спонтанно, как бы из самой себя, но инициируется личностью, а именно Отцом, как “произволяющим”». Различение «воли» как таковой и объекта произволения, который может быть сопоставлен с «произволяющим» субъектом, отмечено современными исследователями-богословами[7] в христологическом контексте, что позволяет говорить о возможности адекватного приложения «гномической воли» ко Христу. Однако никто до сих пор не применял эту терминологию в триадологии, и И. Зизиулас не приводит никакого обоснования адекватности подобного перенесения терминов «объект произволения» и «произволяющий» с тварного мира на внутри-троичные отношения, где «произволяющим» становится Отец, а «объектами произволения» становятся Сын и Дух Святой[8].

---

[1]Так же и о вечном исхождении Духа от Отца говорится, что оно не по воле, а по природе: «Превыше благоволения и человеколюбия, не по воле, а *по одной лишь природе* сущее от Отца предвечное… Духа исхождение», *Григорий Палама, свт.* Об исхождении Св. Духа. Первое слово об исхождении Св. Духа / Пер. с греч. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар, 2006. С. 53.

[2]Ибо не против естества рождение Сына.

[3]Комментируя эти слова свт. Афанасия, прот. Д. Станилоэ подчеркивает, что «в акте рождения… явлено определенным личным образом свойство благости, принадлежащее Божественному бытию», *Staniloae D.* Orthodox Dogmatic Theology. Holy Cross Orthodox Press, 1988. V. 1. P. 257.

[4]*Papanikolaou A.* Is Jh. Zizioulas an Existentialist in Disguise? P. 603.

[5]*Larchet J.-C.* Personne et nature... P. 245.

[6]*Zizioulas Jh., metr.* Communion and Otherness... P. 121.

[7]См.: *Bathrellos D.* The Byzantine Christ, Person, Nature... P. 202–203; *Louth A.* St. Jh. Damascene... P. 139.

[8]«Каппадокийская аксиома, выраженная особенно св. Василием, что все в Боге начинается с благоволения Отца, не должна быть лимитирована областью икономии; она относится также к тому, каким образом

В результате в системе митр. И. Зизиуласа Бог Отец становится «причиной Божественной сущности, а ипостаси Сына и Духа Святого — вторичными и условными»[1].

Хотя «Божественная личностность не должна пониматься как свобода «от» и «вопреки» необходимости или абсолютности природы»[2], митр. И. Зизиулас, тем не менее, в некотором смысле «отрывает» волю и свободу от природы в Боге и присваивает ее по преимуществу лишь Отцу, как первому Лицу в Троице. Таким образом, он ставит под угрозу принцип единосущия Ипостасей, согласно которому Они имеют сообща все свойства, за исключением собственно ипостасных: нерожденности, рождения и исхождения. Воля, как и свобода, являются общими для Лиц Троицы и не могут быть усвоены одному из Лиц в какой-либо большей степени, чем другим. Исходное желание митр. Иоанна подчеркнуть ипостасный принцип бытия Бога должно быть, очевидно, построено иным образом.

Митр. И. Зизиулас в своем, несомненно, оправданном противостоянии схоластическому учению о приоритете «Бога единого» над «Триединым Богом», постулирует «онтологический примат» личности над сущностью[3], троичности — над единством[4]. Однако, признав подобный примат, мы разрушаем целостность Божественного бытия, ибо появляются два уровня онтологии вместо единой личностно-природной онтологии. Причем один уровень (личностной онтологии) качественно превосходит другой (природной). «Природная онтология» ставится в прямую подчиненность от «личностной онтологии», и, в конце концов, природа лишается собственной онтологической платформы, становясь лишь одним из атрибутов личности. Поэтому вполне

существует имманентная Троица… Сын рождается от Отца, Который, как лицо, а не сущность, есть “произволяющий”», *Zizioulas Jh., metr.* Communion and Otherness. P. 121.

[1]*Letham R.* The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship. P&R Publishing, 2001. P. 372.

[2]«Диалектика необходимости и свободы не есть диалектика природы и личности, но диалектика свойственная человеческой природе, устремленной к личностному бытию. Это означает, что она свойственна человеческой личности как таковой», но не Божественной, *Farrow D.* Person and Nature: The Necessity-Freedom Dialectic in Jh. Zizioulas // The Theology of Jh. Zizioulas. Personhood and the Church. P. 109–124, here: p. 121–122.

[3]*Farrow D.* Person and Nature... P. 110.

[4]*Иоанн (Зизиулас), митр.* Учение о Боге-Троице сегодня... С. 42, 44. Согласно И. Зизиуласу, Божественные Персоны «имеют главенствующее положение по сравнению с единым бытием Бога», *Letham R.* The Holy Trinity in Scripture... P. 463.

справедливой является критика подобной позиции митр. Иоанна, подчеркивающая, что монархия Отца в каппадокийском синтезе отнюдь не ведет к онтологическому превалированию личности над сущностью в Боге[1].

Крайности схоластического монизма[2] не должны, тем не менее, вести к противоположной крайности — перевесу троичности над единством. Троичность не должна превозноситься над единством, но исповедаться в равновесии с ним. Так, если митр. И. Зизиулас говорит о том, что «слово "Лицо" / ὑπόστασις дало возможность обозначить бытие Бога в окончательном смысле», «посягая некоторым образом на онтологический характер οὐσία»[3], то В. Н. Лосский настаивает на равенстве понятий: «Надо было найти терминологическое различение, которое выражало бы в Божестве единство и различие, не давая преобладания ни одному, ни другому». «Лица и природа полагаются, если можно так сказать, одновременно, без того, чтобы одна логически предшествовала другим»[4], и наоборот. Вот почему не удивительно, что появляется серьезная критика на богословские взгляды митр. И. Зизиуласа, характеризующая их как «персоналистскую и экзистенциальную онтологию», которая «противополагает личность природе, существование сущности в экзистенциальной манере»[5] и говорит «о конститутивной роли личностности в *противоположность* Бытию»[6]. А ведь ключевым положением для экзистенциализма является именно тот факт, что «существование предшествует сущности, и источником существования является абсолютно неопределенная воля»[7]. «Допуская существование только созданий суверенной воли»[8], мы чрезвычайно обедняем даже реальность самой личности, «произволяющей» иное бытие. «Инаковость» Сына и Духа, которую утверждает Своей свободной

---

[1]*McFarlane G.* Christ and the Spirit. Carlisle, UK. Paternoster, 1996. P. 45–46.
[2]Под монизмом схоластики мы понимаем преимущественное внимание к Божественному субстанциальному, природному единству при отведении на второй план взаимоотношения между Лицами Троицы.
[3]*Zizioulas Jh. D.* Being as Communion… P. 133.
[4]*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия... С. 47.
[5]*Louth A.* St. Jh. Damascene... P. 51.
[6]*Колле Р., дель.* «Лицо» и «Бытие» в тринитарном богословии И. Зизиуласа... С. 366. Здесь под «Бытием» подразумевается сущность, хотя возможно придавать этому термину и значение существования, которое, как мы увидим далее, может быть рассмотрено как единство лица и сущности.
[7]*Гильдебранд Д., фон.* Новая Вавилонская башня. С. 9–10.
[8]Там же. С. 28–29.

волей Отец, в системе И. Зизиуласа становится неизбежно условной, ибо она поставлена в прямую зависимость от воли Отца. Сын и Дух в Их ождении и исхождении от Отца более пассивны, чем активен Отец в Их изведении. Богатство личного бытия Отца и Троицы в целом умаляется за счет доминирования в нем Ипостаси Отца.

Поэтому, скорее, стоит воспользоваться формулой критиков богословия личности митр. И. Зизиуласа, утверждающей, что «следует считать Сына исходящим не *из Лица* Отца... а *из Бытия* Отца»[1], где бытие Бога есть «по сути личностное, динамичное и соотносимое Бытие»[2]. Заметим здесь, что митр. Иоанн прав в том, что «говорить о сущности Бога, не говоря в то же время о Его личностности, или ограничивать понятие бытия только сущностью, означало бы отстаивать ложный в онтологическом отношении тезис»[3].

Но если под существованием и бытием, вслед за преп. Максимом Исповедником, мы будем подразумевать единство ипостасного и природных начал, согласно формуле: «состояние сущих созерцается в сущности и ипостаси»[4], то нам удастся избежать обеих упомянутых крайностей. Вместо онтологического превалирования природы или личности друг над другом, мы сохраним их равновесие в объединяющей их онтологии.

2. 7. 5. Прочтение митр. И. Зизиуласом свт. Григория Паламы

Митр. И. Зизиулас приводит известное толкование свт. Григория Паламы на слова Бога Моисею из купины («Аз есмь Сый», Исх 3. 14) для обоснования онтологического примата персоны над природой в Боге[5] и как якобы святоотеческое подтверждение мнения о фактическом происхождении Сущности от Личности в Боге. В цитируемом митр. И. Зизиуласом фрагменте *Триад* свт. Палама говорит следующее: «Беседуя с Моисеем, Бог сказал не “Я есмь сущность”, а “Я есмь Сущий”, не от сущности ведь Сущий, а *от Сущего*

---

[1]*Torrance T. F.* The Christian Doctrine of God: One Being Three Persons. Edinburg, 1996. P. 141.
[2]Там же. P. 116, 124.
[3]*Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. М., 2012. С. 160–161.
[4]«τῶν ὄντων σύστασις ἐν οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει θεωρεῖται», PG 91. 272 B.
[5]Это «хорошо известное выражение св. Григория Паламы» митр. Иоанн переводит на английский язык со вставкой глагола «*происходит*»: «Сущность *происходит* от Того, Кто есть», *Zizioulas Jh.*, *metr.* The One and the Many. P. 14.

сущность: Сущий объял в себе все бытие»[1]. Как верно отмечает И. Романидис[2], эту цитату нужно рассматривать в контексте всего отрывка и трактовать *в энергийном плане*, т. е. что от Сущего Бога происходит Его энергия, которая есть Сущность вне самой себя. Подробный анализ контекста (Триады III. 2. 11–13), в котором свт. Палама формулирует ключевое выражение «*от Сущего сущность*» наряду с рассмотрением контекста ссылок в параллельных местах у Ареопагита и свт. Григория Богослова, делает очевидным, что, защищая нетварность Божественной энергии, свт. Палама именно в этом отрывке, причем весьма нехарактерно для себя, прибегает к именованию энергии сущностью. Чуть ранее цитируемого Зизиуласом отрывка свт. Григорий утверждает, что «самое имя *"сущность" есть обозначение одной из сил в Боге*», которая обладает «сущетворностью»[3]. Непосредственно перед толкованием цитаты из книги *Исхода* св. Палама рассуждает, что под «сущностью» может подразумеваться начало, *имеющее в себе все те силы*[4] (жизнь, *сущность*, свет), о которых говорит Ареопагит в трактате *О Божественных именах*[5]. А непосредственно после цитаты свт. Григорий подчеркивает, что «речь идет *о благодати* и "богах по благодати"»[6].

Из сравнительного анализа параллельных текстов св. Паламы и Ареопагита становится абсолютно очевидно, что Палама не просто опирается на мысли, высказанные в *Ареопагитиках*, но практически дословно заимствует оттуда выражение: «ὅλον ἐν (ἑ)αυτῷ συνειληφὼς(ε) τὸ εἶναι» и ключевую фразу:

---

[1]«καὶ τῷ Μωυσῇ δὲ χρηματίζων ὁ Θεὸς οὐκ εἶπεν "ἐγώ εἰμι ἡ οὐσία", ἀλλ' "ἐγώ εἰμι ὁ ὤν"· οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὤν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία· αὐτὸς γὰρ ὁ ὢν **ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι**», *Grégoire Palamas.*Défense dessaints hésychastes / J. Meyendorff (ed.). Louvain, 1959. III. P. 665. Русский перевод см.: *Григорий Палама, свт.* Триада III. 2. 12 // Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер. с греч. В. В. Бибихина. СПб., 2004. С. 356.

[2]Хотя делает это он в неправомерной, на наш взгляд, попытке обосновать свою критику персонализма протопр. И. Мейендорфа. См. Об этом: *Perishich V.* Person and Essence in the Theology of St. Gregory Palamas. P. 133.

[3]«ἡ "οὐσία", μιᾶς τῶν τοιούτων δυνάμεων σημαντικόν ἐστιν ἐπὶ Θεοῦ… ἢ οὐσιοποιοὺς ἢ ζωογόνους ἢ σοφοδώρους», Триада III. 2. 11. P. 663.

[4]«ἔχον ἐν ἑαυτῷ πάσας τὰς δυνάμεις ταύτας», *Григорий Палама, свт.*Триада III. 2. 12. P. 665.

[5]«Οἷον, εἰ τὴν ὑπερούσιον κρυφιότητα Θεὸν ἢ ζωὴν, **ἢ οὐσίαν**, ἢ φῶς, ἢ λόγον ὀνομάσαιμεν, οὐδὲν ἕτερον νοοῦμεν, ἢ τὰς εἰς ἡμᾶς ἐξ αὐτῆς προαγομένας δυνάμεις, ἐκ θεωτικὰς, ἢ οὐσιοποιοὺς, ἢ ζωογόνους, ἢ σοφοδώρους» (когда мы называем Богом, Жизнью, Сущностью, Светом или Словом сверхсущностную Сокровенность, мы имеем в виду не что другое как исходящие из Нее в нашу среду силы, боготворящие, создающие сущности, производящие жизнь и дарующие премудрость), *S. Dionysius Areopagita.* De Divinis nominibus II. 7, PG 3. 645 A.

[6]«περὶ τῆς χάριτος καὶ τῶν "χάριτι θεῶν"», Триада III. 2. 12.

«ἐκ τοῦ ὄντος καὶ (ἡ) οὐσία»[1], причем святитель имеет непосредственно в виду ход мысли Ареопагита в своих рассуждениях. Что же касается автора трактата *О Божественных именах*, то он в цитируемых св. Паламой отрывках говорит именно о происхождении от Бога Его нетварных энергий, именуемых различно, но в том числе получающих имена собственно «Сущности» и «Бога»[2]. Трактуя все ту же библейскую цитату из книги *Исход*, свт. Григорий Богослов пользуется практически той же фразой, что используют Ареопагит и Палама, о соотношении между Богом и бытием: «Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι»[3]. Однако он не использует оспариваемое нами выражение: «ἐκ τοῦ ὄντος καὶ (ἡ) οὐσία». Этот факт объясняется, прежде всего, тем, что в данном фрагменте Богослов рассуждает как раз, собственно, о неприступной Сущности Бога, а не о Его энергиях. Ибо нашему уму, говорит он, «весьма неясно и недостаточно» доступно размышление лишь о том, «*что окрест Его*» — т. е. о Его энергиях, тогда как «*море сущности*, неопределенное и бесконечное», простирается «за пределы всякого представления»[4].

Таким образом, анализ показывает необоснованность использования митр. Зизиуласом известного места из сочинений свт. Григория Паламы в

---

[1]«**Ἐκ τοῦ ὄντος**, αἰών, **καὶ οὐσία**, καὶ ὂν, καὶ χρόνος, καὶ γένεσις, καὶ γινόμενον… **ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφὼς** καὶ προειληφώς, διὸ καὶ βασιλεὺς λέγεται τῶν αἰώνων, ὡς **ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν παντὸς τοῦ εἶναι** καὶ ὄντος καὶ ὑφεστηκότος» (**из Сущего** — и вечность, **и сущность**, и сущее, и время, и возникновение.… И существует Сущий Бог **все бытие содержа в Себе и пред-имея**. Потому Он и называется «Царем веков» (Тим 7. 17), что **в Нем и около Него** — все, что относится к бытию, к сущему и к наставшему), *S. Dionysius Areopagita.* De Divinis nominibus V, 4 (Об имени «Сущий»). PG 3. 817 C. Русский перевод: О Божественных именах. О мистическом богословии / Пер. с греч. Г. М. Прохорова. СПб., 1994. С. 197.

[2]Отметим здесь, что некоторые современные исследователи так же, как и мы, подчеркивают прямую связь рассмотренных текстов Ареопагита и Паламы, но при этом делают ошибочные попытки уйти в крайность, противоположную митр. И. Зизиуласу, и свести толкование данного места из рассуждений свт. Паламы лишь к указанию на различие между Богом-Творцом и творением, а не Его Сущностью и Его энергиями, отрицая при этом всякий персонализм св. Паламы, *Demetracopulos J.* Is Gregory Palamas an Existentialist... P. 31–36.

[3]Изменяя лишь глагольную форму συνειληφώς(ε) — συλλαβών.

[4]«Θεὸς ἦν μὲν ἀεὶ, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται, μᾶλλον δὲ, ἔστιν ἀεί. Τὸ γὰρ ἦν καὶ ἔσται, τοῦ καθ’ ἡμᾶς χρόνου τμήματα, καὶ τῆς ῥευστῆς φύσεως· ὁ δὲ ὢν ἀεὶ, καὶ τοῦτο αὐτὸς ἑαυτὸν ὀνομάζει, τῷ Μωϋσεῖ χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὄρους. **Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι**, μήτε ἀρξάμενον, μήτε παυσόμενον, οἷόν τι **πέλαγος οὐσίας** ἄπειρον καὶ ἀόριστον, πᾶσαν ὑπερεκπίπτον ἔννοιαν, καὶ χρόνου, καὶ φύσεως. νῷ μόνῳ σκιαγραφούμενος, καὶ τούτῳ λίαν ἀμυδρῶς καὶ μετρίως, οὐκ ἐκ τῶν κατ’ αὐτὸν, **ἀλλ’ ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν**», PG 36. 625 C. «Бог всегда был, есть и будет, или, лучше сказать, всегда есть, ибо слова был и будет, означают деления нашего времени и свойственны естеству преходящему, а *Сущий* — всегда. И этим именем именует Он Сам Себя, беседуя с Моисеем на горе; потому что *сосредоточивает в Себе Самом всецелое бытие*, которое не начиналось и не прекратится. Как некое *море сущности*, не определенное и бесконечное, простирающееся за пределы всякого представления о времени, и естестве, одним умом (и то весьма не ясно и недостаточно — не в рассуждении того, что есть в Нем Самом, но в рассуждении того, *что окрест Его*)», *Григорий Назианзин, свт.* Слово 45. 3 // *Он же.* Творения. М., 1844. Ч. 4. С. 154.

качестве подтверждения богословского взгляда об онтологическом примате личности над природой в Боге. Однако как рассмотренные фрагменты *Ареопагитик,* сочинений свт. Паламы и свт. Григория Богослова, так и схожие с ними могут быть использованы для обоснования равновесного богословского персонализма, согласно которому в Боге Трем Ипостасям принадлежат единая Сущность и энергии, которые, тем не менее, не находятся в другом онтологическом ряду в отличие от Ипостасей. Упомянутые нами выражения, говорящие о Боге, что Он «объял в Себе все бытие», «все бытие содержит в Себе», «сосредоточивает в Себе Самом всецелое бытие», «в Нем и около Него — все, что относится к бытию, которое не начиналось и не прекратится», что Бог имеет «в Себе все силы» и «совокупно и цельно располагает этими силами»[1] и т. п., ясным образом соответствуют концепции «воипостазирования» Лицами Троицы единой Божественной Сущности и нетварных энергий, богословски точно сформулированной В. Н. Лосским[2].

2. 7. 6. Общение личностей у митр. И. Зизиуласа

Несомненной заслугой богословия митр. Иоанна Зизиуласа нужно признать привлечение внимания к важности богословского понятия «общения» (κοινωνία). Хотя он и «не дает специального определения общения», «обходясь естественным языком», для него «общение возникает и реализуется в пространстве *отношений* между *личностями*»[3]. Согласно И. Зизиуласу, «Церковь в целом можно понять как общение только в категориях личностного бытия»[4]. «Связь человека с Богом проходит через других людей. Нетрудно создать отношения с Богом, пренебрегающие ближним, отдаляющие его... Итак, посредством общения со стоящим рядом мы общаемся с Самим Богом»[5].

---

[1]*Григорий Палама, свт.* Триада III. 1. 23 // *Он же.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 322; «τὰς δυνάμεις συνειλημμένως τε καὶ ἑνιαίως ἔχον», *Grégoire Palamas.* Défense des saints hésychastes III. P. 601.

[2]См., например: *Лосский В. Н.* Искупление и обожение // *Он же.* Богословие и Боговидение. Сборник статей. М., 2000. С. 273–288, здесь: с. 283–284. Отметим здесь, что Сущность Божественная, согласно апофатическому богословию *Ареопагитик*, сверхсущностна, она превыше нашего понятия о бытии, а бытие и сущность как имена Божии — это энергии этой пресущественной Сущности.

[3]*Дементьев М.* Общение как основание жизни церкви... URL: http://www.sfi.ru/works/konferencii-sfi/sretenskie-chtenija/sretenskie-chtenija-2011-goda/dementev-maksim-moskva-sfi/ (дата обращения 31. 01. 2012).

[4]*Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение... С. 166.

[5]*Он же.* Опытное переживание Таинства Церкви // *Он же.* Церковь и Евхаристия / Пер. с греч. иером. Леонтия (Козлова). Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 73–90, здесь: с. 84–85.

И. Зизиулас, как и Н. А. Бердяев в свое время, признает природу общения несводимой к его «вторичным» реальностям — социологической, культурной и др.[1]. Противостоя натуралистическому определению общения через разного рода материальные соприкосновения индивидуумов, он постулирует общение как качественную характеристику личности. Для него «существенной динамической характеристикой личности является ее *экстасис, устремленность к другому* и способность выходить за свои пределы»[2]. «Общение, исходящее не от “ипостаси”, т. е. конкретной свободной личности, и не направленное к “ипостасям” — конкретным свободным личностям, не является образом Божьего бытия. Личность не способна существовать без общения; при этом неприемлема никакая форма общения, если в ней личность игнорируется или подавляется»[3]. Так, в Троице, согласно митр. И. Зизиуласу, «каждое Лицо неотделимо от отношений с другими двумя Лицами»[4].

2. 7. 7. Критика взглядов митр. И. Зизиуласа на общение

Митр. Иоанну принадлежит ряд натянутых толкований святоотеческих текстов. Так, он утверждает, что в богословии свт. Василия Великого якобы «примечательно то, что его явно *не устраивает сущность как онтологическая категория,* которую он стремится *заменить понятием κοινωνία».* Единству Бога по природе» святитель якобы *«предпочитает единство в общении личностей».* Общение для Василия Великого — категория онтологическая. *Природа Бога есть общение*[5]. Впрочем, митр. И. Зизиулас поясняет в этом месте, что «это означает не то, что личности имеют приоритет над единой божественной сущностью», а то, что «единая божественная *сущность совпадает с общением* трех Лиц»[6]. Таким образом, митр. Иоанн буквально отождествляет Божественную природу с общением Лиц Троицы, ссылаясь на

---

[1]*Fox P.* God As Communion: Jh. Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God. Minnesota: A Michael Glazier Book: The Liturgical Press Collegeville, 2001. P. 71.
[2]*Дементьев М.* Общение как основание жизни Церкви... URL: http://www.sfi.ru/works/konferencii-sfi/sretenskie-chtenija/sretenskie-chtenija-2011-goda/dementev-maksim-moskva-sfi/ (дата обращения 31. 01. 2012).
[3]Бытие как общение... С. 12.
[4]*Zizioulas Jh., metr.* The Doctrine of the Holy Trinity... P. 49.
[5]См., например: *S. Basilius Caesariensis.* Liber de Spiritu Sancto. 18, PG 32. 149 C: «Единство Бога состоит в κοινωνὶᾳ τῆς θεότητος (общении Божества)»; ср.: ibidem. 153 A, 156 A: «ἡ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ κοινωνία».
[6]Бытие как общение... С. 133–134.

текст трактата *О Святом Духе* свт. Василия Великого. Сущность, как «не устраивающая» категория, дословно «заменяется» категорией «общения» Лиц. Подобная богословская экстраполяция мыслей свт. Василия является, несомненно, мягко сказать, нетрадиционной в силу сведения сущностной категории на уровень одного, пусть даже главного, из характерных качеств личности — общения. Более того, мысль митр. И. Зизиуласа движется дальше по пути преувеличенного расположения категории общения в онтологической картине бытия, ибо «общение», как мы увидим далее, становится у него конституирующим по отношению к самой личности даже в Боге. «Зизиулас сообщает именно такую интерпретацию: «примат личности-в-общении над отдельными “субъектами” (и, тем более, “сущностью”) классическому каппадокийскому троическому богословию»[1].

Однако пристальный анализ текста упомянутого трактата *О Святом Духе* приводит нас к выводу о необоснованности утверждения митр. Иоанна о «неудовлетворенности» свт. Василия онтологическим понятием «сущности» как таковым с последующим отождествлением категорий «сущности» и «общения». Так, в главе XVIII трактата свт. Василий, рассуждая об общении Лиц Троицы, в частности Духа Святого с Отцом и Сыном, неоднократно использует словосочетания «*общение по естеству*»[2] (κατὰ τὴν φύσιν κοινωνία)[3] и «*общность естества*»[4] (τὸ κοινὸν τῆς φύσεως)[5]. Очевидно, что подобные выражения не позволяют даже чисто логически говорить о тождественности понятий «природы» и «общения» в мысли святителя. Сущность, называемая св. Василием «живой»[6], выступает как реальность и осуществление общности и общения Лиц Троицы. Размышляя об исчислении Ипостасей, святитель настаивает, что само исчисление Лиц нисколько не ослабляет *Их общения по*

---

[1]*Дементьев М.* Общение как основание жизни Церкви... URL: http://www.sfi.ru/works/konferencii-sfi/sretenskie-chtenija/sretenskie-chtenija-2011-goda/dementev-maksim-moskva-sfi/ (дата обращения 31. 01. 2012).
[2]*Василий Великий, свт.* О Святом Духе // *Он же.* Творения. В 3-х т. СПб., 1911. Т. 1. С. 614, 616.
[3]PG 32. 152 B, 153 C.
[4]О Святом Духе. С. 614.
[5]PG 32. 149 C.
[6]«οὐσία ζῶσα», PG 32. 152 B.

природе[1], поскольку это счисление не умаляет Божественного достоинства второго и третьего Лица Троицы. *Общение по природе* Духа Святого с Отцом и Сыном доказывается свт. Василием, в частности, происхождением Духа от Отца, «как от Бога исходящего»[2], которое подтверждает «Его единение с Богом»[3] Отцом. Следовательно, понятия «сущности» или «природы», используемые здесь святителем как синонимы, не только не могут быть «заменены» или отождествлены с категорией «общения», но само общение немыслимо вне этих понятий и, следовательно, не может рассматриваться как онтологически первичное по отношению к природному аспекту.

Мы полагаем, что та же мысль об общении Лиц посредством единой природы выражена Василием Великим еще и таким образом: в Божественном несложном естестве — в общении Божества состоит единство[4]. Именно на это выражение ссылается митр. И. Зизиулас в своей книге *Бытие как общение*, пытаясь обосновать свой взгляд на понятие «общения», однако приводит перевод не совсем дословно: «единство Бога состоит в общении Божества»[5]. При этом остаются «за кадром» предваряющие слова: «в Божественном несложном естестве», и добавлено слово «Бога» к слову «единство». Мысль, выраженная св. Василием в данном фрагменте текста, представляется более сложной для толкования, чем, по-видимому, хотелось бы митр. И. Зизиуласу, который склонен и тут поставить знак равенства между «единством Бога», т. е. Его сущностью, и «общением».

Однако, во-первых, опущенные им начальные слова цитаты «в Божественном и несложном естестве» сразу погружают нас в контекст мысли свт. Василия, который весь трактат занят тем, чтобы доказать Божественное достоинства Духа, размышляя о единстве Его природы с Отцом и Сыном. Во-вторых, под «единством» (ἕνωσις) подразумевается не просто «единство Бога»,

---

[1]О Святом Духе. С. 616.
[2]«ὡς ἐκ τοῦ θεοῦ προελθόν», PG 32. 152 B.
[3]О Святом Духе. С. 615. В греческом оригинале вместо слова «единение» использован термин «οἰκειότητος», PG 32. 152 B, который можно перевести точнее, как «родство».
[4]«ἐπι τῆς θείας καὶ ἀσυνθέτου φύσεως ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς θεότητος ἐστιν ἡ ἕνωσις», PG 32. 149 C.
[5]См.: Бытие как общение... С. 133–134.

как передает это И. Зизиулас, но единство Ипостасей Троицы. Учитывая это, рассматриваемую цитату можно перефразировать следующим образом: в Божественном несложном естестве единство Ипостасей состоит (осуществляется) в общении Их посредством общей Божественности (τῆς θεότητος — Божественной природы). Или короче: общение Ипостасей осуществляется в единстве Их общей природы. Таким образом, мысль св. Василия Великого движется от несложности единой природы к общению Лиц и вновь к единству Их природы. Не случайно в других местах он, наряду с «естественным», называет общение «родственным» или «собственным»[1], «сращенным» и «нераздельным»[2], подчеркивая Божеское «достоинство Духа»[3].

Также свт. Василий постоянно применяет понятие «общения» в свете рассуждений об общей для Троицы Лиц славе, используя для этого выражения: κατὰ τὴν δόξαν κοινωνίας[4] или κοινωνίαν τῆς δόξης[5]. Причем слава Троицы называется «природной», или «естественной», «родственной»[6], поскольку она связана в мысли автора с единосущием Ипостасей[7]. Кроме того, святитель говорит, что Дух имеет «*общение* в действованиях»[8] с Отцом и Сыном, есть «со-*общник* царства» или «со-участник царской власти»[9] и «прославляется Дух по причине *общения с* Отцом и Сыном»[10]. Поскольку «слава», «царство», как и «действие», есть понятия энергийные, то выражения «прославление через общение», «общение в славе», «царстве» и «действиях» суть подтверждения взаимосвязи, но отнюдь не тождества понятий «общения» и «сущности», проявление которой есть энергия. Общность Лиц Троицы по энергии есть следствие Их общности по природе. Понятие «энергии», как и «сущности», не

---

[1]О Святом Духе. С. 629.
[2]«οἰκεία καὶ συμφυὴς καὶ ἀχώριστος ἡ κοινωνία», PG 32. 184 B, συμφύω — сращивать.
[3]«ἀξίαν τοῦ Πνεύματος», PG 32. 184 C.
[4]PG 32. 172 A.
[5]PG 32. 197 C.
[6]«δόξα ἡ μέν τις φυσικὴ … οἰκειακὴ παρὰ τοῦ Πνεύματος ἐκπληροῦται», 152 C.
[7]«ἡμῶν δοξολογία μία», 149 C.
[8]«κοινωνόν ἐστι τῶν ἐνεργειῶν Πατρὶ καὶ Υἱῷ», PG 32. 165 D; «τὸ κοινὸν τῆς ἐνεργείας» (общение действования), 177 B.
[9]«τῆς βασιλείας ἐστὶ κοινωνόν», PG 32. 161 D.
[10]О Святом Духе. С. 615, «δοξάζεται τὸ Πνεῦμα διὰ τῆς πρὸς Πατέρα καὶ Υἱὸν κοινωνίας» (дословно: прославляется *через* общение *к* Отцу и Сыну), PG 32. 152 D — 153 A.

тождественно категории «общения», но единство Ипостасей явлено нам в общности Их энергии, славы, царского, Божественного достоинства.

Приводимые свт. Василием слова апостола об общении Духа Святого (2 Кор 13. 13)[1] могли бы, на первый взгляд, подвигнуть митр. И. Зизиуласа к новой попытке отождествить энергийно-природный аспект с категорией общения, поскольку энергия Духа названа здесь напрямую общением (κοινωνία). Однако та же общая энергия Троицы получает в этой же цитате и другие наименования. Благодать (χάρις) Господа Иисуса Христа, любовь (ἀγάπη) Бога Отца суть тоже наименования единого действия Бога, простирающегося к нам через домостроительство спасения. Поэтому понятие «общение» и здесь не отождествляется с энергией или природой Бога, но лишь подчеркивает, что именно третье Лицо Троицы по преимуществу вводит нас в общение с Сыном и Отцом, одновременно преподавая освящение нетварной благодатью. Более того, поскольку «общение» в данном контексте применено к гетерогенным субъектам, т. е. устанавливается Духом между христианами и Богом, то, тем более, оно не может быть по значению приравнено природе, поскольку непонятно, чьей природе должно быть «общение» отождествлено: Божественной или человеческой? Если следовать логике отождествления до конца, то при общении человека с Богом должна возникать некая «средняя» природа, позволяющая реализовать общение разнородных субъектов, что, конечно, совершенно неприемлемо, с догматической точки зрения[2].

Наконец, евангельская цитата «Я и Отец одно» (Ин 10. 30) приводится свт. Василием для указания на «вечное общение и непрекращающееся соединение»[3] Лиц в Троице. Неразделимость, «неотлучность общения»[4] Ипостасей осуществляется, по мысли святителя, и доказывается им единством природы и славы Ипостасей. Вместо «экстаза божественных Лиц»[1] в Их

[1]«Ἡ χάρις... τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου Πνεύματος», PG 32. 176 C.
[2]См. также: 2 Петр 1. 4.
[3]О Святом Духе. С. 626, «τῆς ἀϊδίου κοινωνίας καὶ ἀπαύστου συναφείας», PG 32. 177 A.
[4]«ἀχώριστον τῆς κοινωνίας», PG 32. 177 B.
[1]*Колле Р., дель.* «Лицо» и «Бытие» в тринитарном богословии И. Зизиуласа... С. 367.

взаимном общении, к которому приводит анализ «онтологии общения» митр. И. Зизиуласа, вечное общение Ипостасей совершается именно в единой Сущности, посредством ее, но без ее «ассимиляции» в сам акт общения[1].

2. 7. 8. Понятие экстаза у митр. И. Зизиуласа

Понятие *экстаза* (ἔκστασις) как «выхода из себя» употреблялось в христианском Предании только как энергийное понятие для описания общения Бога и творения в их встречных направлениях[2]. Ареопагит, описывая энергийный «выход» Бога из Себя в творении и Промышлении о мире, говорит об экстатических силах Бога[3], простирающихся к тварному миру[4]. Преп. Максим Исповедник, настаивая на невозможности природы «*выйти*» за собственные пределы[5], изменив тем самым законы своего бытия, применяет, тем не менее, экстатическую терминологию к мистическому опыту «вожделенного обожения»[6]. Но при этом св. Максим настаивает на том, что Сын «никогда *не выступал* из Отца как Слово» (т. е. из постоянного пребывания во Отце)[7]. Таким образом, можно и нужно говорить о вечном пребывании Лиц Троицы друг в друге посредством Их единой природы, но отнюдь не о взаимном Их «природном» экстазе друг в друга, придающем сущности Бога характер условности[8].

Опасность экстатического описания личного бытия в самом себе, в отношении к собственной природе подчеркивал в свое время еще В. Н.

---

[1]Любовь Отца называется у Зизиуласа «экстатической, порождающей свободное общение Отца, Сына и Духа, причем экстаз-выход мыслится не как выход из собственной сущности, но *сущность существует точно и только как экстаз Отца*, вечно вызывающего вечное общение Лиц», *Brown A.* On the Criticism of *Being as Communion*... P. 58.

[2]В подлинном смысле «движение “вне” возможно только когда бытие ограничено и одновременно способно к росту», *Staniloae D.* Orthodox Dogmatic Theology. P. 152. Мы условно говорим о движении Бога «вне Себя» в Его энергиях.

[3]«κατ’ ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν», *S. Dionysius Areopagita.* De Divinis nominibus 4. 13. PG 3. 712 B.

[4]Здесь можно было бы говорить о перихоресисе Лиц в Их совместном экстазе к миру, но это тема икономии.

[5]Согласно идее неизменности логоса природы, Исповедник говорит о «природе, не могущей выйти за пределы самой себя» — «τῆς φύσεως ἑαυτῆς ἐκστῆναι μὴ δυναμένης», PG 91. 1324 B, *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у св. Григория и Дионисия / Пер. с греч. архим. Нектария (Яшунского). М., 2006. С. 294. А также: «μηδαμῶς τῷ θεωθῆναι, τοῦ κατὰ φύσιν ἐκστᾷν», PG 91. 81 D. Вариант перевода: «nothing at all changes its nature by being deified», *Louth A.* Maximus the Confessor. London and New York, 1996, 2005. P. 186.

[6]«κατ’ ἔκστασιν ἄῤῥητον νοῦς καθαρὸς διὰ προσευχῆς» (*неизреченное исступление* в молитве чистого ума), PG 91. 1149 B; «ἐκστατικὴν δύναμιν», 1088 D, «*сила исступления*, приводящая пассивное к действующему» в контексте «вожделенного обожения», *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях... С. 74, 129.

[7]«ὁ μηδέποτε τὴς ἐν τῷ Πατρὶ ἐκστὰς μονιμότητος, ὡς λόγος», 1280 C; О различных недоумениях... С. 255.

[8]*McCall T.* Holy Love and Divine Aseity... P. 195.

Лосский. Рассуждая о том, что личность «воипостазирует» свою природу, он утверждает, что мог бы сказать, что личность «ее “восхищает” [фр. extasie]», «если бы не опасался» ввести «выражение, слишком уж напоминающее «экстатический характер» экзистенции (Dasein) Хайдеггера, тогда как сам критиковал других, позволявших себе подобное сближение»[1].

Критикуя мнение Лосского о том, что в личном бытии ипостась не содержит в себе другие ипостаси, но объединяется с ними посредством природы[2], И. Зизиулас[3] утверждает, что ипостась может ипостазировать другие ипостаси «как целостные в акте общения»[4]. Сущность, превратившаяся в «экстазе» в акт общения, уже не может быть «объектом» ипостазирования, поэтому в системе митр. Иоанна ипостазированию одним Лицом подлежат уже другие Лица. Эта мысль повторяется им и в христологическом видении Церкви, когда речь идет об ипостазировании тварных личностей Ипостасью Сына Божия[5]. В результате в триадологии вместо совместного обладания Лицами единой Сущностью мы получаем обладание Лицом Отца Лицами Сына и Духа, а в Церкви — обладание Ипостасью Сына личностями верующих[6].

Святоотеческое учение о перихоресисе Ипостасей Троицы, согласно которому Они «*обладают* Друг Другом *природно*, целостно, вечно» и без смешения, так как они суть единая Сущность и единая энергия»[7], могло бы, на первый взгляд, быть использовано в поддержку мнения И. Зизиуласа об ипостазировании Лицом Отца иных Лиц Троицы. Однако подобное «обладание» мыслимо лишь опосредованно общей *природой* и не относится к отдельно взятой категории Лица. В совместном содержании единой Сущности состоит общение Лиц. Перихоресис Ипостасей, Их одновременно нераздельное

---

[1]*Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности. С. 299–300.
[2]Как в триадологии, так и в христологии.
[3]Вновь приписывая природе опасность «тоталитарности» и категорически отказывая ей в участии в принципе единения.
[4]*Zizioulas Jh., metr.* Communion and Otherness. P. 75–76.
[5]Ibidem. P. 74.
[6]«Святой Дух делает Христа “совокупной Личностью”, способной вместить все многообразие ипостасей Церкви», *Zizioulas Jh. D.* Being as Communion… P. 130–131.
[7]«Ὁ Θεὸς αὐτός ἐστιν ἐν ἑαυτῷ, τῶν τριῶν θείων ὑποστάσεων φυσικῶς, ὁλικῶς, ἀϊδίως, καὶ ἀνεκφοιτήτως (невыходно друг из друга), ἅμα δὲ καὶ ἀφύρτως (несмешанно), καὶ ἀσυγχύτως (неслитно) ἐχομένων ἀλλήλων, καὶ περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας, ὡς μίαν εἶναι τούτων καὶ τὴν ἐνέργειαν», PG 150. 1197 B.

(невыходно из друг друга) и неслитное «взаимо-имение» друг друга в вечной целостности, видится именно через призму Их единой Сущности и является симметричным в плане отношения Лиц, т. е. без перекоса в сторону обладания именно Отцом.

2. 7. 9. Неудачность апологии позиции митр. И. Зизиуласа его единомышленниками

Сторонники отождествления категорий «сущности» или «божественности» и «общения» в ответ на значительную англоязычную критику[1] утверждают, в частности, что поскольку «божественность тождественна каждому Божественному Лицу» (что действительно так и есть, однако эта тождественность отнюдь не означает смешения понятий Лица и Сущности), и «общение Отца и Сына и Духа Святого не есть некая добавка к Отцу и Сыну и Духу» (наподобие четвертого «начала», что тоже верно), то якобы *общение — суть сами Ипостаси Троицы*. Отсюда следует вывод, что «божественность и общение идентичны»[2]. Неприемлемым в этих рассуждениях является, несомненно, отождествление «общения» с Самими Ипостасями, поскольку общение происходит между Ними, но оно не есть Сами Они в строгом смысле этого слова. «Общение», отождествляемое с Лицами, грозит размыть собственно различие Лиц. «Общение» есть *образ* внутри-троичного бытия Лиц[3], который не идентичен с ипостасностью, личностностью как таковой[4], так же как понятие личности не идентично образу бытия природы, хотя и неразрывно связано с этим образом и, можно сказать, «задает» этот образ. Если митр. Иоанн склонен отождествлять и заменять «природу» «общением», то его защитники готовы уже поставить знак равенства и даже

[1]См.: *Behr Jh.* The Way to Nicaea. Crestwood, N. Y., 2001; *Behr Jh.* The Nicene Faith. Crestwood, N. Y., 2004; *Turcescu L.* «Person» versus «Individual» and other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa; *Louth A.* St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford / N. Y., 2002.
[2]*Brown A.* On the Criticism of *Being as Communion*… P. 69.
[3]Ипостаси Троицы находятся в вечном общении друг с другом. Общение выражается, в первую очередь, посредством Их вечных отношений рождения и исхождения, указывающих в свою очередь на характер, образ Их общения.
[4]Иначе придем к тавтологии «общения общений».

«заменить», «истолковать» Ипостаси как Их «общение»[1]. А это уже, очевидно, полное смешение понятий! Общение Лиц, как показал выше проведенный анализ текста свт. Василия Великого, происходит *в общности* природы, т.е. в совместном «владении» ею, что выражается в общности энергии, славы и силы, ибо все, что есть Отец, то же самое есть и Сын и Дух. Общение Лиц не тождественно Их природе так же, как не идентично оно Самим Лицам.

В результате подобных построений, вопреки стремлению за счет «замены» категории «сущности» категорией «общения» застраховать абсолютную свободу Бога в отношении к Его сущности, общение становится неожиданно, в свою очередь, определяющим Бога фактором. Бог-Отец, природу Которого, согласно И. Зизиуласу, составляет общение с двумя другими Лицами, «вынужден» иметь Сына и Духа, чтобы обладать собственной сущностью в общении[2]. В итоге, митр. Иоанн сводит на нет концепцию сущности, утверждая, что ипостась онтологически оживляется активностью общения даже в Боге. Общение становится первичным по отношению к бытию и даже превыше сущности и ипостаси[3].

2. 7. 10. Некоторые аспекты личностной антропологии митр. И. Зизиуласа

Каковы же антропологические выводы онтологии митр. И. Зизиуласа? Во-первых, он оправданно подчеркивает, что обожение, «“теозис” бессмыслен отдельно от освобождения человека от приоритета субстанциальности над личностью»[4]. «Корень и сердцевина всех страстей заключаются в индивидуализме, эгоцентризме», «связывающих его больше с самим собой, чем с другими и с Тем, Кто в прямом смысле Другой — с Богом»[1]. «Первое важное прозрение, которое предлагает нам Зизиулас, состоит в том, что общение и

---

[1]*Coakley S.* «Persons» in the «Social» Doctrine of the Trinity: a Critique of Analytic Discussion / St. T. Davis, D. Kendall and G. O'Collins (eds.) // The Trinity: an Interdisciplinary Symposium on the Trinity. Oxford, 1999. P. 123–144, here: p. 123–124.
[2]«Бог Своим существованием обязан событию общения», *McCall T.* Holy Love and Divine Aseity... P. 192.
[3]См.: *Bamford N.* Using Gregory Palamas' Energetic Theology to Address Jh. Zizioulas' Existentialism // Paper presented at the XVIth International Conference on Patristic Studies, Oxford, 8–12th August. 2011.
[4]*Иоанн (Зизиулас), митр.* Учение о Боге-Троице сегодня... С. 43–44.
[1]*Он же.* Опытное переживание Таинства Церкви. С. 77.

свобода не противопоставляются друг другу. Общение означает одновременно единство и инаковость, различие и совместность»[1].

Однако последствия опасного крена в богословии И. Зизиуласа в пользу личности в ущерб сущности не замедляют проявить себя. Так, он утверждает, что «в связи с христианским учением о Боге, где само Божественное бытие утверждается в Лице Отца, мы можем показать, как человек приобретает личностность свободно, «*в противоположность* своей собственной природе»[2] и достигает «состояния духовной *свободы от природы*»[3]. Противопоставление личности природе, свобода *от* природы представляются неправомерными в свете единства человека и человечества[4]. Природа человека совместно и под руководством личности должна достичь состояния свободы. Конечно, мы можем найти множество цитат в сочинениях митр. Иоанна о единстве во Христе и в Церкви. Однако это единство не может быть практически выстроено при неверных представлениях о свободе. Ведь рано или поздно погрешности богословия проявят себя в реальности повседневной церковной жизни.

Митр. И. Зизиулас, главной чертой богословия которого стали экклезиологичность и евхаристичность[5], настаивает на том, что человек именно посредством Церкви «становится «образом Божьим», «принимает образ жизни Бога»[6]. «Человек не может реализовать свое личностное начало вне Церкви»[7], вне «*экклезиологической кинонии*»[8]. Однако учение И. Зизиуласа страдает некоторым креном и здесь. Так, он противопоставляет понятия биологической и экклезиологической ипостасей[1]. В таинстве крещения, говорит митр. Иоанн,

---

[1]*Knight D. H.* Introduction. P. 1.
[2]*Zizioulas Jh., metr.* On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood // Persons, Divine and Human: King's College Essays in Theological Anthropology / C. Schwöbel and C. E. Gunton (ed.). Edinburgh, 1991. P. 43.
[3]*John (Zizioulas), metr.* Communion and Otherness. P. 142.
[4]«Человеческая личностность и свобода не возникают в противовес тварной природе», *Farrow D.* Person and Nature... P. 121.
[5]«Я все связываю с Церковью; вне Церкви не может быть ничего полноценного ни для человека, ни для творения», *Иоанн (Зизиулас), митр.* Богословие — это служение Церкви / Пер. с англ. Е. Л. Майданович // Церковь и время. 1998. № 3 (6). С. 87–97, здесь: с. 97.
[6]Бытие как общение... С. 9.
[7]Учение о Боге-Троице сегодня... С. 46.
[8]*Эриксон Х. Д., прот.* Церковь в современной православной мысли... URL: http://www.bogoslov.ru/text/637866.html (дата обращения 31. 01. 2012).
[1]Бытие как общение… С. 46.

умирает первая — биологическая, а рождается вторая, «новая ипостась»[1], полученная «сверху», — экклезиологическая, которая «как раз *соответствует* понятию человеческой личности»[2] в богословском плане. Но разве возможно признать утверждение, что человек в таинстве крещения становится человеком «другого сорта» или неким «сверх-человеком»? Или только тогда он и становится лишь настоящим человеком, а до принятия таинства он не человек, не личность в богословском смысле? В этом своем учении о двух ипостасях в человеке (рождающейся и умирающей) митр. И. Зизиулас, несомненно, должен подразумевать под термином «ипостась» лишь «образ бытия» человеческой природы, но отнюдь не богословское понятие личности. Хотя в других контекстах он применяет понятие «ипостась» именно в последнем смысле[3].

Очевидно, что здесь имеет место нечеткость используемой терминологии, когда ипостась может означать у него или «образ существования» природы,[4] или смешиваться с природой,[5] или обозначает собственно личность в богословском ее понимании в *онтологическом превосходстве* ее над природой. Именно это категорическое превосходство приводит некоторых исследователей мысли митр. Зизиуласа к тому, что ему приписывают даже мнение о «неотмирности» и «божественности» человеческой личности[1].

Представляется не случайным, что слова апостола о нашем «со-умирании» со Христом в таинстве крещения И. Зизиулас толкует как умирание

---

[1]Бытие как общение… С. 49.

[2]*Дементьев М.* Общение как основание жизни церкви... URL: http://www.sfi.ru/works/konferencii-sfi/sretenskie-chtenija/sretenskie-chtenija-2011-goda/dementev-maksim-moskva-sfi/ (дата обращения 31. 01. 2012).

[3]Так, например, в своей недавней книге *The One and the Many* митр. И. Зизиулас, рассуждая об «ипостасном аспекте личности», перечисляет именно личностные, с богословской точки зрения, свойства: уникальность, незаменимость, абсолютная инаковость, — появляющиеся в процессе становления личности через общение, а также употребляет понятия «ипостась» и «личность» как синонимы в свете халкидонского учения о «ипостасном единстве», The One and the Many. P. 404, 410, 146.

[4]Например, митр. Иоанн пишет, что «бытие в Церкви "*ипостазирует*" человека *в личность* сообразно жизни Самого Бога. Вот что делает Церковь образом триединого Бога», см.: Бытие как общение... С. 12–13. Здесь, очевидно, глагол «ипостазирует» означает не «воипостазирование», а изменение образа бытия, сообразно образу бытия Бога-Троицы.

[5]«Крещение и последующая Евхаристия есть онтологический акт, который *меняет природу (ипостась) человека* (курсив наш — иером. М. З.): прежняя "биологическая" заменяется "экклезиологической"», *Дементьев М.* Общение как основание жизни Церкви… URL: http://www.sfi.ru/works/konferencii-sfi/sretenskie-chtenija/sretenskie-chtenija-2011-goda/dementev-maksim-moskva-sfi/ (дата обращения 31. 01. 2012).

[1]См.: *Volf M.* After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. P. 85; *Gunton C.* Persons and Particularity // The Theology of Jh. Zizioulas. Personhood and the Church / D. H. Knight (ed.). 2007. P. 97–107, here: p. 104–105.

«биологической ипостаси». Пренебрежение сущностным аспектом бытия, начавшись в глубинах троичной онтологии, продлевается в антропологию. Но ведь биологическая жизнь отнюдь не умирает в человеке в крещении, а начинается процесс ее преображения. Человек не становится вдруг качественно другой личностью, но «со-воскресает» с преображенным воскресшим Христом к своему целостному преображению, затрагивающему полноту его человеческой природы и личности, обладающей этой природой. Ибо не природа как таковая, и «не необходимость представляют собой исходную угрозу личному бытию, а грех», причем он «не устраняет личностность (ибо дар Божий не отменим), а извращает ее»[1].

Таким образом, «умирание» и «воскресение» в крещении обозначают начало изменения образа бытия человека, включая его биологический аспект, а не «рождение» некой новой личности. Внутреннее изменение человека, которое должно было бы предшествовать его крещению и вхождению в церковное собрание, «никак не акцентируется»[2] у митр. Иоанна. Более того, внутренний аспект аскетической работы личности человека над собой вообще неизбежно умален в его системе[3] вследствие превалирования аспекта общения, как конституирующего личность, и уничижения природного аспекта, с которым он постоянно увязывает категории «необходимости» в Боге и «смертности» в человеке и в тварном мире.

2. 7. 11. Заключение

Несомненным вкладом митр. И. Зизиуласа в современное богословие является разработка им понятий «личности» и «общения» в Боге и человеке. Ему удалось обратить внимание на качественное, глубинное значение этих категорий для подлинного бытия, как Божественного, так и человеческого. Однако в своем стремлении подчеркнуть значимость «принципа персоны» в бытии, он приходит к пренебрежению природным аспектом онтологии и

[1]*Farrow D.* Person and Nature… P. 122–123.
[2]*Дементьев М.* Общение как основание жизни Церкви… URL: http://www.sfi.ru/works/konferencii-sfi/sretenskie-chtenija/sretenskie-chtenija-2011-goda/dementev-maksim-moskva-sfi/ (дата обращения 31. 01. 2012).
[3]О недостаточном внимании к аскетике у Зизиуласа см.: *Torrance A.* Personhood and Patristics in Orthodox Theology: Reassessing the debate The Heythrop Journal LII (2011). P. 700–707, here: p. 704.

сведению этого аспекта на уровень служебно-подчиненный по отношению к личности. Тогда как следовало бы указать на «монархию» личности в сущностно-личностной онтологической паре, не пренебрегая ни тем, ни другим аспектом единой онтологии, митр. Иоанн в своих крайних высказываниях представляет природную категорию как одно, пусть даже самое важное, но лишь свойство личностной категории. Природа в традиционном святоотеческом видении представляет собой своего рода среду общения личностей-субъектов, но она не может быть сведена к собственно самой категории общения, как, подобным же образом, и сама категория личности не сводится ни к свойству общения, несмотря на богословскую важность этого свойства, ни к образу существования природы[1].

Надо отметить, что в одном из своих недавних сочинений митр. Зизиулас выражает мысль о том, что «природа и личность образуют два нераздельных аспекта бытия», и «природные и личные свойства со-существуют друг в друге так глубоко, что трудно провести четкую границу между ними». И все же он настаивает, что «функция природы состоит ни в чем ином, как в том, чтобы соотносить ипостаси друг с другом», не упоминая о природной функции соединения ипостасей. Концепция индивидуума у отцов Церкви неразрывно связывается митр. Иоанном с «недостатком общения», «разделением», личность продолжает отождествляться им с модусом существования природы. Он утверждает, что только Сын Божий-Логос (но не Отец и не Дух Святой) содержит в себе логосы творения и самих верующих как сынов Божиих по благодати[1]. Бытийное ипостасно-природное равновесие уклоняется в сторону личного начала утверждением, что «инаковость» ипостаси «конституирует тождество» природы, и «общее обязано своим существованием частному», ибо «ипостась дает возможность природе обрести бытие»[2].

---

[1]*Larchet J.-C.* Personne et nature... P. 248–250.

[1]Эта концепция Христа как «коллективной личности» или «коллективного субъекта» лежит «в основе сотериологической и экклесиологической мысли Ратцингера», *Вольф М.* По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы / Пер. с нем. О. Розенберг. Черкассы, 2012. С. 39, 107.

[2]*John (Zizioulas), metr.* Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor // Knowing the purpose of creation through the resurrection. Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor. Belgrade, October 18–21, 2012 / Ed. by Bishop Maxim (Vasiljevic). Belgrade, 2013. P. 85–113, here: p. 90, 108, 102, 95, 93–94.

2. 8. Богословие человеческой личности митрополита Каллиста Уэра

«Мы должны быть не попугаями, а орлами»[1].

Наш современник, митр. Диоклийский Каллист (Уэр)[2], заслуженный лектор Оксфордского университета, всемирно известный богослов и патролог, автор множества книг и статей, переводчик святоотеческих и богослужебных текстов[3], является общепризнанным «*систематизатором* основных идей восточной патристики, выдающимся знатоком византийской традиции», которому «удается переводить — в буквальном и переносном смысле — святоотеческое учение на язык современного человека»[4]. Митр. Каллист сам относит себя «к неопатристическому синтезу», причем для него важно живое восприятие опыта и предания отцов Церкви через призму современности: как бы они думали и «говорили, если бы жили сейчас», будучи «нашими современниками»[5]. «Святоотеческая эпоха», считает владыка Каллист, должна продолжаться и действительно продолжается и поныне — в творчестве «живых свидетелей Православия»[1], стать которым призван каждый из нас.

2. 8. 1. Актуальность богословия человеческой личности

Одним из главных русел богословской мысли митр. Каллиста является на протяжении уже многих лет тема человеческой личности[2]. Обладая синтетическим мышлением, Уникальное и само-стоятельное объединяя в своем опыте и жизни лучшие достижения христианского Востока и Запада,

---

[1]*Каллист, (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).

[2]По рождению и по ряду своих трудов митр. Каллист известен на Западе и как Timothy Ware.

[3]В сотрудничестве с другими авторами, митр. Каллист провел скрупулезную работу по переводу на английский язык: Праздничной Минеи (The Festal Menaion. London, 1969), Постной Триоди (The Lenten Triodon. London, 1978; The Lenten Triodon. Supplementary Texts, duplicated publication by the Orthodox Monastery of the Veil of the Mother of God, Bussy-en-Othe, 1979), Добротолюбия (вместе с G. E. H. Palmer и P. Sherrard: The Philokalia. The Complete Text compiled by St. Nikodemos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth. London, vol. I, 1979; vol. II, 1981; vol. III, 1984; vol. IV, 1995).

[4]*Иларион (Алфеев), еп.* Богословы XX в. Еп. Диоклийский Каллист // *Он же.* Православное богословие на рубеже эпох. Киев, 2002. С. 131–149, здесь: с. 141–142.

[5]*Каллист, (Уэр), митр.* «Мы не служим Богу, когда…». URL: http://www.bogoslov.ru/text/286120.html (дата обращения 19. 02. 2008).

[1]*Иларион (Алфеев), еп.* Богословы XX в. Еп. Диоклийский Каллист. С. 142.

[2]Практически везде в нашем тексте слово «личность» соответствует широко применяемому митр. Каллистом английскому слову «person».

английский богослов Православной Церкви, митр. Каллист признает, что понятие человеческой личности является одним из самых центральных в богословии, хотя оно и «не находится в центре богословских изысканий» т. н. «святоотеческой эпохи» и Вселенских Соборов[1]. И даже значительно позже оно лишь затрагивалось в т. н. *Символических книгах* Православной Церкви,[2] и, как подчеркивает митр. Каллист, только в XX в. «православные авторы начали обсуждать личность человека на более систематической основе»[3]. Однако до сих пор, по мнению нашего оксфордского аналитика, богословие человеческой личности приходится признать неразработанным и недостаточным[4]. Мысль прот. Георгия Флоровского о «предтеологической фазе» экклезиологии можно равным образом и даже в большей степени применить и к богословской антропологии[5].

Епископ-богослов убежден в том, что «в XXI в. самым главным вопросом богословия, безусловно, будет вопрос антропологический, т. е. вопрос о человеческой личности», причем для адекватного и успешного развития антропологического персонализма очень важны будут основные идеи и принципы «неопатристического синтеза»[1]. В свете предстоящих богословских усилий вл. Каллист настаивает на необходимости «ревностно защищать право христианского мыслителя размышлять свободно в сферах, где нет никаких догматических определений», кроме тех, из которых с необходимостью следует, что «человеческая личность — составное и неразделенное единство души и тела»[2].

---

[1]*Каллист (Уэр), митр.* Богословские ресурсы для понимания христианской антропологии в православной традиции. URL: http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm (дата обращения 08. 01. 2010).

[2]Имеются в виду, в первую очередь, Исповедание веры Митрофана Критопулоса (1625 г.), Исповедание Патр. Досифея, одобренное Иерусалимским Синодом (1672 г.). См.: Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition. In 4 vols / Y. Pelikan, V. Hotchkiss(ed.). Yale University Press, New Haven; London, 2003. V. I. P. 477–548, 613–635.

[3]Митрополит особенно отмечает имена следующих мыслителей и богословов: Н. А. Бердяева, В. Н. Лосского, П. Н. Евдокимова, протопр. И. Мейендорфа, о. И. Брека, о. Д. Станилоэ, митр. Иоанна (Зизиуласа), Х. Яннараса, П. Нелласа, митр. Иерофея (Влахоса).

[4]*Kallistos of Diokleia, bish.* Orthodox theology in the new millennium: What is the most important question? // Sobornost. 2004. № 26: 2. P. 7–23, here: p. 13–14.

[5]Богословские ресурсы... URL: http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm (дата обращения 08. 01. 2010).

[1]«Мы не служим Богу, когда…». URL: http://www.bogoslov.ru/text/286120.html (дата обращения 19. 02. 2008).

[2]Речь идет о догмате воскресения мертвых и осуждении оригенистской теории предсуществования душ. См.: Богословские ресурсы... URL: http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm (дата обращения 08. 01. 2010).

2. 8. 2. Понятие личности-персоны в богословии

Прежде чем начать наш анализ понятия «личности» в богословской системе митр. Каллиста, сделаем короткое замечание о применении самого термина «личность» в богословии. Согласно, например, *Новой философской энциклопедии*, «личность — это понятие в европейских языках», обозначаемое «словами, происходящими от латинского “persona”: “person” (англ.), “Person” (нем.), “personne” (франц.)»[1]. В современной англоязычной литературе, при всей неопределенности и разнообразии вкладываемых в это понятие значений, термин «person» применяется очень широко. В современном западном богословском словаре термин «персона» используется активно в триадологии[2], христологии[3] и антропологии[4], хотя, конечно, и особенно в антропологии, понимание этого термина значительно разнится.

Как отмечает митр. Каллист, «слова, которые мы привыкли использовать для описания человеческой личностности (personhood), тонко, но существенно, изменили свое значение со времени ранней Церкви»[1], и «следует позаботиться о том, чтобы не истолковывать автоматически тексты св. отцов, исходя из пост-картезианского и пост-фрейдистского понимания личности»[2]. Однако это обстоятельство нисколько не подвигает выдающегося богослова к исключению из словарного арсенала точного богословского языка столь многозначного и даже проблематичного термина — «личность». Хотя к подобному отказу от

---

[1]*Бандуровский К. В.* Личность // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. / Ред. В. С. Степин и др. М., 2010. Т. 2. С. 400–401, здесь: с. 401.

[2]Например, автор обзорного труда по триадологии Р. Лэтхем без колебаний ставит знак равенства между терминами «ипостась» и «персона» в триадологии, *Letham R.* The Holy Trinity in Scripture... P. 140, 190, 192–193, 462 и т. д. *Bobrinskoy B.* The Mystery of the Trinity. St. Vladimir’s Seminary Press, 1999. P. 19, 96, 140, 270 и т. д.; «The three-Personal Being», «the three-Personal Life», the Second and Third «Person in God», *Lewis C. S.* Beyond Personality. The Christian Idea of God. The Centenary Press. London: Geoffrey Bles, 1944. P. 14, 16, 27–29.

[3]См., например, труд *Wesche K. P.* On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian. St. Vladimir’s Seminary Press, 1991; Французское слово «personne» неоднократно используется автором классической статьи по истории термина «ипостась» в христологии: *Richard M.* L’introduction du mot ‘hypostase’ dans la théologie de l’incarnation // Melanges De Science Religieuse. 1945. № 21. P. 5–32, 243–270, здесь: p. 7, 8, 15.

[4]*Letham R.* The Holy Trinity in Scripture... P. 327, 462.

[1]«The words that we customarily use to describe our human personhood have almost always altered their meaning, in subtle yet significant ways, since the era of the New Testament and the Early Church», *Kallistos, bish. of Diokleia.* The Unity of the Human Person: The Body-Soul Relationship in Orthodox Theology // Πρακτικά του Συνεδρίου «Επιστήμες, Τεχνολογίες αιχμής και Ορθοδοξία». Εκδ. Ιερά Σύνοδος της Εκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα, 2002. 2. URL: http://www.myriobiblos.gr/texts/english/wear_unity_3.html (дата обращения 26. 09. 2012).

[2]*Каллист (Уэр), еп.* Святая Троица — парадигма человеческой личности / Пер. с англ. А. Кырлежева // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 110–123, здесь: с. 119.

понятия «личности» попытался прибегнуть в XX в. ряд видных западных теологов[1], работы, статьи и публичные выступления митр. Каллиста пестрят терминами «person», «personhood», «personal», употребленными именно в богословском смысле в самых различных аспектах. Вполне осведомленный и признающий современные сомнения, он подчеркивает, что история термина «person» уже давно далеко не проста и безоблачна.

Некоторую настороженность к термину выказывал уже блаж. Августин, который, хотя и не пренебрегал «личностным характером Троицы», но «колебался применять к Богу термин “persona”»[2], тогда как Тертуллиан ранее (вероятно, первым из латино-язычных авторов) уверенно описывает Бога как одну Сущность (substance) в трех Персонах и Христа как одну Персону в двух природах[3]. Современные исследователи признают, что латинский термин «persona (-ae)» использовался для выражения множественности в христианском понимании Бога, но одновременно замечают, что это понятие в принципе никогда на получило удовлетворительного и универсального определения[4]. Тем не менее, хотя сегодня термин «личность» (person) стал «объектом критики и сомнений, одновременно он признан как классическое выражение традиционной тринитарной доктрины»[1], и на «средневековом Западе, несомненно, находились богословы вроде Ришара Сен-Викторского (+1173), которые отстаивали “социальную” тринитарную доктрину, выраженную в терминах взаимной личной любви»[2] между Лицами-Персонами.

Можно сказать, что сама проблематичность, отраженная в истории употребления и современной многозначности и даже противоречивости понятия «person» (личность), нисколько не становится пугающим фактором для

---

[1]Так, известный немецкий теолог К. Барт предлагал заменить слово «персона» в тринитарном богословии на «модус существования», см.: *Barth K.* The Doctrine of the Word of God. Edinburg, 1975. P. 359. Сомнения в адекватности термина выражал неоднократно и К. Ранер. См: *Rahner K.* The Trinity. N. Y., 1970. P. 100, 115; *Idem.* Divine Trinity // Sacramentum Mundi. Montreal, 1970. Vol. 6. P. 295–303, here: 301–302.

[2]*Каллист (Уэр), еп.* Бог и человечество // *Он же.* Православная Церковь / Пер. с англ. Г. В. Вдовиной. М., 2001. С. 216–246, здесь: с. 225.

[3]*Warfield B. B.* Tertullian and the Beginnings of the Doctrine of the Trinity // The Princeton Theological Review. 1906. No. I (January). P. 1–36, here: P. 2, 30.

[4]*Porter L. B.* On Keeping «Persons» in the Trinity... P. 530.

[1]Ibidem. P. 531.

[2]*Каллист (Уэр), еп.* Бог и человечество. С. 225.

митр. Каллиста, но, напротив, вносит свою положительную составляющую, призывающую современных богословов быть более аккуратными и ответственными в решении насущной задачи осмысления и описания богословских характеристик понятия «личности» — как в Боге, так и в человеке.

2. 8. 3. Личностная природа богословия

Митр. Каллист обращает внимание на тот факт, что богословие как таковое есть *личностный* феномен. Основанное на Св. Писании и Предании, оно, во-первых, если подлинно, то никогда не формально и предполагает «*личную* веру»[1], а во-вторых, утверждается на Божественной инициативе, «приглашающей» человеческие личности к общению. «Бог никогда не бывает пассивным объектом знания», Христос — истинная премудрость (1 Кор 1. 24), «всегда *активный Субъект*», открывающий Себя как «живую и *личную* Истину»[2]. Богословие, как и вера, предполагает не просто «логическую очевидность», но, прежде и более всего, «личное отношение с Богом»[3]. Богословие, будучи основано на Откровении Божественного Субъекта, опирается на богодухновенное Писание, которое представляет собой и предполагает диалог личностей. Библейская история есть «история конкретных отдельных личностей… Мы видим, как Божественное действие в истории сосредоточивается на отдельных личностях и их судьбах»[1]. «Св. Писание — это личный разговор между Спасителем и мною: Господь Иисус Христос говорит со мной, а я отвечаю»[2]. Причем чтение и восприятие Писания в Церкви одновременно личностно и общинно.

По мнению митр. Каллиста, святоотеческое понимание богословия замечательно резюмировано современным греческим богословом Х. Яннарасом

---

[1]*Каллист (Уэр), еп.* Богословское образование в Писании и у св. отцов / Пер. с англ. С. Апенко. URL: http://krotov.info/history/20/krivova/ware11.html (дата обращения 29. 05. 2012).
[2]Там же.
[3]Православный путь. СПб., 2005. С. 22–23.
[1]*Каллист (Уэр), еп.* Как читать Библию. Conciliar Press, 1989. С. 15.
[2]Там же. С. 14.

как личное выражение церковного опыта, «опытное участие» и «общение»[1]. Если в светских науках процесс познания состоит в том, что человек познает сам, то в богословии человек, прежде всего, должен познать и понять себя как личность, уже «познанную Богом». Богословие без «личного причастия — это только псевдо-богословие»[2]. Подлинное богословие невозможно без «личной любви к Богу» и личного стремления к святости. Богословие для отцов Церкви отождествляется с «видением личного Бога», видением, в которое вовлечен далеко не только рассудок, но *вся человеческая личность*[3] в ее целостности, включая и телесный ее состав. Вот почему в богословии «точность и интеллектуальная строгость никогда не достаточны сами по себе»[4]. При отсутствии личного «нерва» в богословии оно «ускользнет» от нас, сколько бы начитанными и «оснащенными» богословскими аналитическими инструментами мы ни были.

2. 8. 4. Бог — Личность

Митр. Каллист свободно использует термин «личность-персона» в триадологии и подчеркивает, что «понятие о личности отнюдь не является новейшим открытием»[5]. «Никак нельзя сказать, что понятие о личности как сознательном субъекте полностью отсутствует в греческой классике, в Новом Завете и в патристических текстах»[1]. Бог, «Который бесконечно выше нашего понимания», «сокрытый от нас», одновременно являет Себя нам «как *Личность*» и «как Любовь»[2]. Оксфордский профессор-патролог указывает, что уже свт. Василий Великий и другие каппадокийцы предпочитают выражать единство Бога в терминах общения или взаимного отношения между тремя

---

[1]Богословское образование... URL: http://krotov.info/history/20/krivova/ware11.html (дата обращения 29. 05. 2012).
[2]Там же.
[3]Там же.
[4]Там же; см. также: *Kallistos (Ware)*, *metr.* Theological Education in Scripture and the Fathers. URL: http://www.bogoslov.ru/text/print/2350887.html (дата обращения 09. 01. 2012).
[5]Святая Троица — парадигма... С. 119.
[1]Там же.
[2]Православный путь. С. 17, 22.

Ипостасями, или Личностями. Так, свт. Василий пишет: «В Божием несложном естестве единение — в общении (κοινωνία) Божества»[1].

По словам Григория Нисского, в Боге «невозможно усмотреть какой-либо разрыв или разделение, так, чтобы помыслить Сына без Отца или отделить Духа от Сына; но между Ними существует невыразимое и непостижимое общение (κοινωνία) и различение»[2]. «В данном случае Божественное единство истолковывается не столько в абстрактных или эссенциалистских терминах, как единство природы или сущности, сколько в *персоналистских* терминах — как единство, выраженное через взаимодействие ипостасей»[3]. Блаж. Августин, в свою очередь, «по существу, предложил межличностную аналогию взаимной любви», однако, уподобляя Бога лишь «двум любящим Личностям, а не трем», схема мысли блаж. Августина таит «в себе опасность деперсонализации Святого Духа»[4]. «Недостаток аналогии блаж. Августина (две Личности, а не три)» в западной мысли «был благополучно преодолен уроженцем Шотландии Ришаром Сен-Викторским (XII в.), который придал аналогии любви гораздо более выраженную тройственную структуру, чем это было у Августина»[5]. Основная идея Ришара состоит в том, что «любовь должна быть не только взаимной, но и разделенной». Любящий не только любит возлюбленного, как второе «я», но желает ему достичь еще большей радости в любви к третьему. «Ришар, как и каппадокийцы, выражает свое видение Бога в терминах межличностной общности»[1].

---

[1]«ἐπὶ τῆς θείας καὶ ἀσυνθέτου φύσεως ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς θεότητός ἐστιν ἡ ἕνωσις», PG 32. 149 C. Русск. пер.: *Василий Великий, свт.* О Святом Духе. 18 // *Он же.* Творения. В 5-ти т. М., 1846 (репр.: 1993). Т. III. С. 300. Мысль свт. Василия состоит в том, что общение Ипостасей осуществляется в единстве Их общей природы. См. также об этом: *Kallistos (Ware), metr.* I Love, Therefore I Am. URL: http://www.incommunion.org/2009/06/23/i-love-therefore-i-am/ (дата обращения 08. 06. 2012).

[2]О различении сущности и ипостаси 4 (*Василий Великий, свт.* Письмо 38). «Οὐ γὰρ ἔστιν ἐπινοῆσαι τομὴν ἢ διαίρεσιν κατ' οὐδένα τρόπον, ὡς ἢ Υἱὸν χωρὶς Πατρὸς νοηθῆναι, ἢ τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ διαζευχθῆναι· ἀλλά τις ἄῤῥητος καὶ ἀκατανόητος ἐν τούτοις καταλαμβάνεται καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ διάκρισις», Epistolarum classis I. Epistola XXXVIII. PG 32. 332 D — 333 A. В настоящее время автором этого послания считается свт. Григорий Нисский. См. об этом: *Choufrine A.* The development of st. Basil's idea of hypostasis / Studisull' Oriente Cristiano. Roma, 2003. V. 7/2. P. 7–27. Русск. перевод*: Шуфрин А. М.* Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого // Проблемы теологии. Екатеринбург, 2006. Вып. 3. Ч. 2. С. 1–28.

[3]Святая Троица — парадигма... С. 112–113.

[4]Там же. С. 113–114.

[5]Там же. С. 114–115.

[1]Там же. С. 115.

Таким образом, митр. Каллист обращает наше внимание на то, что Бог не просто и не только «личностен, но и меж-личностен»[1], «личностен и троичен» одновременно. «Бог — не просто одна Личность, ограниченная собственным бытием, но Троица Лиц»[2], «триединство Личностей, любящих Друг Друга», и в этой взаимной любви Личности всецело «объединены», хотя при этом они не утрачивают отличающей их «индивидуальности»[3]. Каждая из Личностей Троицы «пребывает в двух Других силою вечного движения любви. Бог — не просто единство, но единение»[4], «взаимообщение, сообщество»[5]. Он «является общностью Личностей, которые через любовь соучаствуют Друг в Друге»[6]. В Боге «существует как *подлинное многообразие*, так и *особое единство*»[7]. Причем «отличие трех Личностей необходимо рассматривать как вечное различение, существующее в природе самого Бога… Они являются тремя равными Друг Другу и одинаково *вечными Личностями*»[8]. Поэтому можно говорить о внутреннем для Бога «вневременном диалоге» Личностей, о Его «соборности»[9].

Анализируя попытки отождествления в Боге понятий «личности» и «тропоса существования», происходящие от сомнений в адекватности применения понятия «личность» в богословии, владыка Каллист отмечает невозможность такого отождествления: «Когда в Евангелии говорится о том, что Иисус молится Отцу и Отец отвечает, без сомнения, речь идет о чем-то

---

[1]*Kallistos (Ware), bish.* Forgive us…as We Forgive: Forgiveness in the Psalms and the Lord's Prayer, by Metropolitan Kallistos Ware. URL: http://www.incommunion.org/2012/04/05/forgive-us-ware/ (дата обращения 02. 08. 2012); Святая Троица — парадигма... С. 116.

[2]Бог и человечество. С. 217–218.

[3]Святая Троица — парадигма... С. 115–116.

[4]Бог и человечество. С. 217–218.

[5]*Он же.* Единство и миссия. Речь на Генеральной ассамблее СИНДЕСМОСа в 1983 году. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1159/ (дата обращения 26. 05. 2012).

[6]Православный путь. С. 60. Бог есть «*koinonia*, или общность трех Лиц, обитающих друг в друге посредством вечного движения взаимной любви». См.: *Он же.* Икона человеческой свободы. URL: http://www.bogoslov.ru/text/2329967.html (дата обращения 01. 01. 2012).

[7]Православный путь. С. 43; «Мы видим в Боге одновременно и совершенное единство, и подлинное личностное различие», Святая Троица — парадигма... С. 110; «В Нем — и множественность, и единичность», Единство и миссия... URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1159/ (дата обращения 26. 05. 2012).

[8]Православный путь. С. 43.

[9]Святая Троица — парадигма... С. 116, 113. Митр. Каллист отсылает к словам свт. Григория Нисского (*Письмо 38 об отличии сущности от ипостаси*): «Отличие между Личностями не ослабевает единства природы, и соучастное единство сущности не ведет к смешению между особенными признаками личностей», см.: *St. Gregory of Nyssa* On the Difference between Essense and Hypostatis: see Basil, Letter 38, tr. *Roy J. Deferrary*. The Loeb Classical Library: Harvard University Press, Cambrige, 1926. P. 226, 211–213; Православный путь. С. 44.

большем, чем о совмещении двух «способов существования». И когда в четвертом Евангелии отношение между Отцом и Сыном истолковывается в терминах взаимной любви, не следует ли, читая об этом, вспомнить ту истину, что только личности способны к такой любви»[1]? «“Движения” или “образы бытия” не любят и не могут любить друг друга… И если парадигма взаимной любви, будучи доведена до крайности, содержит в себе опасность тритеизма, то разве у таких богословов, как Барт, Ранер и Макуорри, мы не сталкиваемся с обратной тенденцией к модализму»[2]? На этом пути возникает «серьезный риск деперсонализации Троицы»[3]. И хотя можно говорить о некотором «триедином способе»[4] бытия Троицы, однако Личности в Боге не сводятся ни к Их взаимным отношениям[5], ни к тропосам Их совместного существования.

Итак, митр. Каллист утверждает в Троице три равные, «Божественные Личности»[6], каждая из Которых обладает своими личными характерными свойствами[7] и «покоится» в двух Других, благодаря «нескончаемому движению взаимной любви»[8]. «Личность — означает жизнь, движение, открытие. Поэтому учение о Троице говорит, что нам следует мыслить Бога с динамической, а не статической точки зрения»[1].

2. 8. 5. Христология, пневматология и Личность

Христос «воспринял тварную человеческую природу, Он есть не тварная человеческая личность, но Божественная», «нераздельная»[2], «вторая Ипостась

---

[1]*Каллист Уэр, еп.* Святая Троица — парадигма... С. 119.
[2]Там же.
[3]Там же.
[4]Православный путь. С. 41.
[5]«Отношения хотя и обозначают Лица, но никоим образом не исчерпывают тайны каждого из Них», *Каллист (Уэр), еп.* Бог и человечество. С. 222–223.
[6]*Kallistos (Ware), metr.* «Beyond all holiness»: St Nicolas Cabasilas on The Mother of God. Metr. Kallistos of Diokleia, 2007. P. 5.
[7]*Idem.* Concerning the Filioque. From the book The Orthodox Way St. Vladimir’s Seminary Press 1995. P. 32–33. URL: http://www.agrino.org/cyberdesert/kallistos.htm (дата обращения 09. 06. 2012).
[8]Православный путь. С. 39; Таинство человеческой личности / Пер. с англ. Ю. Вестеля. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/ (дата обращения 26. 05. 2012); «взаимная любовь трех Личностей», I Love, Therefore I Am. URL: http://www.incommunion.org/2009/06/23/i-love-therefore-i-am/ (дата обращения 08. 06. 2012).
[1]Православный путь. С. 41.
[2]*Каллист (Уэр), митр.* Единство и миссия… URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1159/ (дата обращения 26. 05. 2012); «неделимая Личность Христа», Православный путь. С. 98.

Св. Троицы»[1], снизошедшая к людям именно «в своей Личности»[2]. При рождении Христа по человечеству от Девы «не появилось новой личности, но пред-сущая Личность Сына Божия начала тогда свою жизнь согласно способу существования, как человека, так и Бога»[3], т. е. новому, богомужному тропосу существования. Согласно этому тропосу, «одна Личность воплощенного Христа имеет две воли и две силы, которые зависят соответственно, от двух Его природ»[4].

Христологический догмат, с точки зрения митр. Каллиста, раскрывает «подлинное измерение нашей личностности»[5]. Вл. Каллист затрагивает в этой связи тему «просопопии»[6], призывая «видеть Христа в каждой человеческой личности» и «служить Ему во всех человеческих личностях»[7].

Христианство, как свидетельствует митр. Каллист, согласно отцам Церкви, есть личный опыт встречи с Христом в Духе Святом[8]. Дух, как и Христос, «есть *Личность.* Он… не просто неживая сила, а одна из трех вечных Личностей Троицы»[9]. С одной стороны, «дар Духа есть дар Церкви», как общности верующих, но в то же время это и «*личный* дар, приспособленный к собственному пути каждого»[1] и преподанный с целью «целостного преображения нашей личности посредством пребывающего в нас Духа Святого»[2]. «Он преображает индивидов в личности», даруя им «единство и взаимное проникновение»[3].

---

[1]*Kallistos (Ware), metr.* Mary's vocation and our own. P. 5. URL: http://ecumenicalmarianpilgrimage.faithweb.com/09kallistos.pdf (дата обращения 08. 06. 2012); Православный путь. С. 104.
[2]Бог и человечество. С. 218.
[3]Православный путь. С. 104.
[4]Там же. С. 99; *Kallistos of Diokleia, bish.* Deification in St Symeon the New Theologian // Sobornost. 2003. № 25:3. P. 7–29, here: p. 16.
[5]*Kallistos (Ware), metr.* «Beyond all holiness»... P. 4.
[6]«Лицетворение» — «προσωποποία».
[7]*Kallistos (Ware), bish.* Concerning the Filioque. Let Us Go Forth in Peace. URL: http://www.incommunion.org/2004/10/18/let-us-go-forth-in-peace/ (дата обращения 09. 06. 2012).
[8]Личный опыт общения со Св. Духом... URL: http://www.reshma.nov.ru/pr_sov/bogoslovie/kallist_duh_otsi.htm (дата обращения 24. 05. 2012); *Kallistos (Ware), bish.* Personal Experience of the Holy Spirit according to the Greek Fathers. URL: http://silouanthompson.net/2008/08/personal-experience/ (дата обращения 02. 08. 2012).
[9]Православный путь. С. 123–124.
[1]Там же. С. 251.
[2]*Kallistos (Ware, Timothy), metr.* Theological Education in Scripture and the Fathers. URL: http://www.bogoslov.ru/text/print/2350887.html (дата обращения 09. 01. 2012).
[3]Православный путь. С. 127.

Вслед за В. Н. Лосским, митр. Каллист отмечает личный кенозис Духа, Который ведет нас к Личности Христа, а не к Себе, и остается сокрытым в Своей Личности[1]. При этом в начале духовного пути действие Духа в личности крещеного человека остается им не замеченным, но со временем, в зависимости и по мере произволения человека, сила, энергия присутствия Духа в личности христианина становится очевидной[2], хотя Личность Духа все-таки остается сокровенной, являющей Себя в других личностях[3] — «в обоженных *человеческих личностях*», «в сонме святых»[4]. Поскольку Дух Святой есть хоть и сокровенная, но Личность, то все же «мы можем войти и действительно входим в личные отношения с Ним по принципу “я — Ты”»[5], но полнота личных отношений человека со Святым Духом в большей мере смещена в область эсхатологии.

2. 8. 6. Антропология и личность

«Взаимная любовь Троицы — это не замкнутый круг. Бог в Своей любви “исступлен”: Он простирается вне Самого Себя в творении — и особенно в сотворении человеческих личностей, созданных по Его собственному образу[6]. «Личность человека являет собой центр и вершину Божественного творения»[7]. По мнению митр. Каллиста, именно «учение о Троице может и должно иметь революционные последствия для нашего понимания человеческой личности»[1]. «Наша частная жизнь, личные отношения и все наши планы по построению христианского общества зависят от правильного понимания тринитарного богословия»[2].

«Основополагающим для христианской антропологии», по его убеждению, «является библейское утверждение о том, что человечество

---

[1]Personal Experience Of The Holy Spirit... URL: http://silouanthompson.net/2008/08/personal-experience/ (дата обращения 02. 08. 2012).
[2]Там же.
[3]Здесь вновь возникает тема «лицетворения» — «προσωποποία».
[4]См.: *Lossky V.* The Mystical Theology of the Eastern Church. St. Vladimir’s Seminary Press, N. Y. 1976. P. 160, 173. Цит. по: Православный путь. С. 137.
[5]Православный путь. С. 123–124.
[6]Единство и миссия... URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1159/ (дата обращения 26. 05. 2012).
[7]Православный путь. С. 68.
[1]Святая Троица — парадигма... С. 120.
[2]*Каллист (Уэр), еп.* Бог и человечество. С. 216.

создано по образу и подобию Божиему»[1]. Для владыки Каллиста настолько очевидна связь понятия личности в человеке с фактом сообразности Богу, что он утверждает, что «отрицающий Бога отрицает и человеческую личность»[2].

«Сотворение человеческой личности», подчеркивает митр. Каллист, согласно мысли отцов Церкви, «было делом всех трех Лиц Троицы, и потому образ и подобие Богу всегда нужно мыслить по троичному образу и подобию»[3]. Из нашей сообразности Троице все, что может быть сказано о Боге, «может и должно быть приложено с соответствующими оговорками к нам самим как человеческим личностям»[4].

Человек есть личность прежде всего потому, что он создан для общения с Личностью Творца. «Отдельно от Бога я — не настоящий человек, а недочеловек»[5]. «В оценке нашей человечности мы должны с самого начала принять во внимание человеческо-Божественную ось»[6]. «Мы можем понять личность только в терминах этих отношений…, антропология затрагивает фундаментальные вопросы триадологии и христологии… а это значит, что мы не только можем, но и должны развивать православное понимание человека и общества»[1] в свете христианских догматов.

2. 8. 7. Свойства человеческой личности

Анализируя характерные свойства человеческой личности митр. Каллист, как опытный систематизатор, убедительно показывает их взаимосвязь друг с другом, при этом выделяя среди них первичные (сообразность Богу, таинственность, свобода, общение, развитие, благодарение) и в некотором

---

[1]*Каллист (Уэр), еп.* Богословские ресурсы... URL: http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm (дата обращения 08. 01. 2010). См. *Kallistos (Ware)*, *metr.* In the Image and Likeness: The Uniqueness of the Human Person // Personhood: Orthodox Christianity and the Connection between Body, Mind and Soul / Jh. T. Chirban. Westport, CN/London, 1996. P. 1–13; «человек — это животное, уподобляющееся Богу», *Каллист (Уэр), еп.* Через творение к Творцу. М., 1998. С. 18; Бог и человечество. С. 228.

[2]*Kallistos (Ware), metr.* I Love, Therefore I Am. URL: http://www.incommunion.org/2009/06/23/i-love-therefore-i-am/ (дата обращения 08. 06. 2012).

[3]Бог и человечество. С. 226.

[4]Святая Троица — парадигма... С. 120.

[5]Богословские ресурсы… URL: http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm (дата обращения 08. 01. 2010).

[6]Там же.

[1]*Он же.* Мы живем в эпоху Отцов. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/meetings/738/ (дата обращения 26. 05. 2012).

смысле вторичные свойства (несводимость к природному аспекту, уникальность, творчество, нравственность, логосность, целостность).

Таинственность понятия человеческой личности и ее несводимость к природному аспекту

Преосв. Каллист полагает, что «величайшей тайной тварного мира является человеческая личность»[1]. Поскольку она есть «тварная икона нетварного Бога», а Бог непостижим, то и «человеческая личность обладает свойством непостижимости»[2]. Как говорит свт. Григорий Нисский, «одна из основных характеристик Божества — быть по существу Своему за пределами нашего понимания, поэтому образ Его также должен это выражать»[3]. Апофатическое, «отрицательное богословие требует в дополнение к себе “отрицательной антропологии”»[4].

Таким образом, «православная антропология, в согласии с современной психологией, рассматривает человека как нечто глубоко таинственное... Мы воспринимаем и понимаем только очень небольшую часть нас самих»[5]. «Пределы человеческой личности... простираются в бесконечность и вечность», и потому все время в ней «остается еще нечто неоткрытое и тайна нас превосходящая»[1].

Однако таинственность нашей личностной человеческой природы отнюдь не ведет митр. Каллиста к агностицизму. Напротив, «тайна неразрывно связана с событием: событием встречи. Тайна и событие едины... Тайна для православного сознания есть конкретная и суровая реальность. Она есть

---

[1]*Kallistos, bish. of Diokleia.* The Unity of the Human Person... URL: http://www.myriobiblos.gr/texts/english/wear_unity_3.html (дата обращения 26. 09. 2012); *Idem.* Glorify God with your Body. URL: http://www.incommunion.org/2004/10/18/glorify-god-with-your-body/ (дата обращения 10. 06. 2012); «Человеческая личность есть глубокая тайна», *Idem.* How Do We Enter the Heart? // Paths to the Heart Sufism and the Christian East / J. S. Cutsinger (ed.). 2004. URL: http://www.scribd.com/doc/74567498/Paths-to-the-Heart-Sufism-and-the-Christian-East (дата обращения 11. 07. 2012).

[2]*Idem.* Glorify God with your Body. URL: http://www.incommunion.org/2004/10/18/glorify-god-with-your-body/ (дата обращения 10. 06. 2012).

[3]«καθ’ ἑαυτὸν ἀγνώστῳ χαρακτηρίζων τὴν ἀκατάληπτον φύσιν», *S. Gregorius Nyssenus.* De hominis opificio 2. PG 44. 156 B.

[4]Богословские ресурсы… URL: http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm (дата обращения 08. 01. 2010).

[5]Там же.

[1]*Kallistos (Ware), metr.* Foreword to: *N. V. Harrison*. God’s Many-Splendored Image: Theological Anthropology for Christian Formation. Baker Publishing Group, 2010. P. IX–X, here: p. IX; Православный путь. С. 27.

Христос» и тайна Его Личности[1]. Поэтому «нет более насущной задачи в духовной жизни каждого из нас, чем обновить в себе трепет и изумление перед чудом и тайной нашей собственной личности»[2] и последовать святоотеческим двуединым и бесконечным путем самопознания и Богопознания.

Сообразность Творцу и таинственность человеческой личности непосредственно связаны с ее «непредсказуемостью»[3], «конечной неопределимостью», не классифицируемостью[4], «превосхождением тварного порядка»[5] или «трансцендентностью»[6], «превосхождением себя»[7] — «само-трансцендентностью»[8] т. е. несводимостью к своей природе.

Свобода личности

В «таинстве человеческой личности, сотворенной по образу живого Бога», митр. Каллист особенно выделяет свойство свободы[9]. Возможность реализовывать нашу сообразность Богу каждому по-своему соответствует в нас дару свободы выбора[10]. Пользование этим даром свободной воли составляет «существенное содержание нашей личностности»[1]. Только «благодаря этой способности свободного выбора человек становится человеком в собственном смысле слова»[2]. «В целой Вселенной нет ничего драгоценнее свободного выбора личностей, наделенных даром разума и совести»[3]. И, несмотря на последствия грехопадения и нашу ограниченность, «зависимость от

---

[1]*Mother Maria of Normanby.* Ralph Cudworth Mystical Thinker. Greek Orthodox Monastery of the Assumption, Filgrave, Newporrt Pagnell, 1973. P. 35. Цит. по*:* Православный путь. С. 114.
[2]*Каллист (Уэр), митр.* Таинство человеческой личности. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/ (дата обращения 26. 05. 2012).
[3]*Kallistos of Diokleia, bish.* Orthodox theology in the new millennium… P. 13.
[4]Православный путь. С. 142.
[5]I Love, Therefore I Am. URL: http://www.incommunion.org/2009/06/23/i-love-therefore-i-am/ (дата обращения 08. 06. 2012).
[6]Православный путь. С. 28.
[7]Через творение к Творцу. С. 19–20.
[8]*Kallistos (Ware), bish.* How Do We Enter the Heart? P. 9. URL: http://www.scribd.com/doc/74567498/Paths-to-the-Heart-Sufism-and-the-Christian-East (дата обращения 11. 07. 2012).
[9]Таинство человеческой личности. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/ (дата обращения 26. 05. 2012).
[10]*Kallistos (Ware), metr.* Foreword to *N. V. Harrison*. God's Many-Splendored Image... P. X.
[1]*Idem.* «Beyond all holiness»... P. 4.
[2]*Каллист (Уэр), митр.* Таинство человеческой личности. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/ (дата обращения 26. 05. 2012).
[3]Там же.

окружающей среды и собственных неосознанных побуждений», мы «никогда полностью не порабощены ими. Мы остаемся свободными»[1].

Размышляя о свойстве свободы личности, митр. Каллист увязывает это свойство с общением личностей. Вне общения с иными свобода личности просто нереализуема. «Подлинная свобода существует лишь тогда, когда по крайней мере двое соучаствуют в свободе друг друга»[2]. «Нетварный образ нашей свободы — это “реляционный” образ, проявляющийся через общение, взаимопроникновение. Сказать “я свободен, поскольку я сотворен по образу Бога” — то же самое, что сказать “я нуждаюсь в тебе, чтобы быть самим собой”»[3]. Здесь преосв. Каллист улавливает парадоксальность свойства свободы личности, состоящую в необходимости активного присутствия «другого», равно свободного субъекта. Свобода по своей природе «социальна. Никто не может быть свободен в изоляции». Свобода предполагает наличие другого «Я» наряду с нашим «Я». «Исключающий “другого” по-настоящему плачевно не свободен»[4].

В нынешнем поврежденном состоянии человек должен учиться свободе «существования *не для себя*» посредством «аскетического самоограничения»[5] и «творческого мышления». «Отказываясь от свободы, мы становимся меньше, чем людьми; лишая свободы других, мы их», а в первую очередь самих себя, «обесчеловечиваем»[1]. Отвернуться от другой личности, «отказаться от соучастия — значит отвергнуть свободу»[2] собственную.

Свобода Бога столь велика, что, «когда человеческие личности отворачиваются от своего Творца и выбирают грех», лишая сами себя

---

[1]Таинство человеческой личности. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/ (дата обращения 26. 05. 2012).
[2]Икона человеческой свободы. URL: http://www.bogoslov.ru/text/2329967.html (дата обращения 01. 01. 2012).
[3]Там же; *Kallistos (Ware), metr.* In Peace Let Us Pray to the Lord. URL: http://www.incommunion.org/2004/10/18/in-peace-let-us-pray-to-the-lord/ (дата обращения 09. 06. 2012).
[4]*Idem.* Mary’s vocation and our own. P. 9. URL: http://ecumenicalmarianpilgrimage.faithweb.com/09kallistos.pdf (дата обращения 08. 06. 2012).
[5]«Аскетизм ведет к освобождению человеческой личности, к власти над самим собой», *idem.* The Way of the Ascetics: Negative or Affirmative? URL: http://www29.homepage.villanova.edu/christopher.haas/ascetics.html (дата обращения 26. 09. 2012).
[1]*Каллист (Уэр), еп.* Смысл удивления // *Он же.* Внутреннее Царство / Пер. с англ. Ю. Вестеля, К. Сигова, С. Панич, М. Чернушенко. Киев, 2003. С. 89–95, здесь: с. 94.
[2]Икона человеческой свободы. URL: http://www.bogoslov.ru/text/2329967.html (дата обращения 01. 01. 2012).

богодарованной свободы, Он не прекращает общение, но следует за отвернувшимся человечеством и совершает акт личного «истощания», кенозиса, «Сам становясь человеком»[1]. При этом, несмотря на величие Божественной жертвы, Бог оставляет свободу ответа за человеческой личностью, предоставляя нам время как «важнейшее измерение нашей тварной личностной природы, главнейшее условие для возможности выбора... Именно время позволяет нам в свободе сказать “да” Богу»[2] или «нет». «Без этого личного выбора ада не было бы... Двери ада закрыты изнутри»[3].

Митр. Каллисту удается увязать понятие свободы практически со всеми другими свойствами личности, особенно с понятиями любви и общения: «Где нет свободы, там не может быть и любви»[4], и «подлинного отношения между личностями не может быть вне взаимной свободы»[5]. Кроме любви и общения, из свободы личности у митр. Каллиста также вытекают *нравственность* личности, ее *целостность*[6] и *уникальность*.

Уникальность личности

«Свобода порождает разнообразие, различие. Если каждый из нас свободен, то это означает, что каждый выражает образ Божий исключительным и неповторимым способом»[7], становясь уникальной, «неповторимой личностью»[1]. «Серо и однообразно зло», а человеческие личности, достигшие святости, «являют самое живое и неповторимое личностное своеобразие»[2].

---

[1]Единство и миссия... URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1159/ (дата обращения 26. 05. 2012).
[2]*Каллист (Уэр), еп.* Время: темница или путь к свободе? // Внутреннее Царство. С. 225–239, здесь: с. 236, 230.
[3]*Он же.* Можем ли мы надеяться на спасение всех? // Там же. С. 240– 268, здесь: с. 259–260.
[4]Православный путь. С. 77–78.
[5]*Kallistos (Ware), bish.* The Power of the Name. The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality. SLG PRESS Convent of the incarnation Fairacres Oxford, New Edition 1986, Second Impression 1987. P. 3.
[6]Он, в частности, говорит о «цельности нашей свободной воли», Личный опыт общения со Св. Духом... URL: http://www.reshma.nov.ru/pr_sov/bogoslovie/kallist_duh_otsi.htm (дата обращения 24. 05. 2012).
[7]Таинство человеческой личности. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/ (дата обращения 26. 05. 2012).
[1]*Kallistos of Diokleia, bish.* Orthodox theology in the new millennium… P. 13; «Бог никогда не повторяется в Своем творении», Mary’s vocation and our own. P. 7. URL: http://ecumenicalmarianpilgrimage.faithweb.com/09kallistos.pdf (дата обращения 08. 06. 2012).
[2]Православная Церковь. С. 251.

Именно сообразность Богу человеческой личности является причиной как ее свободы, так и ее уникальности[1] и «исключительной ценности»[2]. В сфере «личностного измерения ни один человек не скучен и не предсказуем»[3], и «суть его уникальной личности навечно останется тайной», непрерывно раскрывающейся в личном общении между Богом и человеком[4].

В видении митр. Каллиста уникальность человеческой личности, отражая неповторимость Божественных Ипостасей, одновременно неразрывно связана, как и свобода, с общением с подобными ей личностями. «Каждый человек уникален, но, тем не менее, каждый в своей уникальности создан для общности с другими»[5]. Так, «множество человеческих личностей соединены в Церкви в единое сообщество, и, тем не менее, каждая из этих личностей сохраняет невредимым свое особое “я”. Это единство без единообразия: мы все составляем одно, и все же каждый из нас остается свободным и своеобразным»[6].

Уникальность личности отражается в уникальности ее общения как с Богом, так и со всем творением. «Даже будучи обоженной, человеческая личность остается отличной (хотя и не отдельной) от Бога. Тайна Троицы есть тайна единства в различии; те, кто являет в себе Троицу, не приносят в жертву свои личностные свойства»[7]. Наша личность призвана познать не только свою собственную уникальность, но и неповторимость каждой иной человеческой личности и даже животного и растительного мира, усматривая «в них средства общения с Богом»[1] и людьми. С другой стороны, и мир имеет нужду в каждой уникальной человеческой личности[2], введенной Богом в бытие мира.

---

[1]*Kallistos (Ware), bish.* The Spiritual Father in Orthodox Christianity. URL: http://silouanthompson.net/2008/09/spiritual-father/ (дата обращения 09. 06. 2012); Православный путь. С. 68.
[2]*Idem.* The fool in Christ as prophet and apostle // Sobornost. 1984. № 6:2. P. 6–28, here: p. 18.
[3]Таинство человеческой личности. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/ (дата обращения 26. 05. 2012).
[4]Православный путь. С. 181.
[5]Там же. С. 71.
[6]Единство и миссия... URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1159/ (дата обращения 26. 05. 2012).
[7]Бог и человечество. С. 240.
[1]Через творение к Творцу. С. 14–15.
[2]Mary’s vocation and our own. P. 7. URL: http://ecumenicalmarianpilgrimage.faithweb.com/09kallistos.pdf (дата обращения 08. 06. 2012).

Общение и кафоличность личности

Свобода и уникальность, как мы видели, неразрывно связаны для митр. Каллиста с таким ключевым свойством личности, как общение. «Общение всегда личностно»[1]. «Бог есть общение трех Божественных Личностей»[2], и быть личностью означает «участвовать, быть в общении, вступать в отношения»[3]. Вновь сообразность Богу-Троице является основанием для характеристики очередного свойства человеческой личности. «Триединое подобие может обрести свое истинное выражение только в межличностном общении»[4]. «Тот факт, что человеческие личности сотворены по образу Бога, означает, в первую очередь, *отношения*, направление, ориентацию. У этой ориентации есть и вертикальные, и горизонтальные измерения»[5]. «Подлинная личность проявляется только во взаимном общении, по крайней мере, двух личностей»[6], «сердцевиной духовной жизни и предпосылкой всякого духовного знания является “бытие в общении”»[7]. «Я могу стать истинно личностью, только если я обращусь лицом к другим, вступлю в диалог с ними»[8]. «Эгоцентризм есть смерть подлинной личности. Каждый становится действительно личностью только через отношения с другими людьми, живя для них и в них»[1].

Бог в Своем бытии есть «самоотдача, солидарность, взаимность, ответ — такова же и человеческая личность… Бог есть со-принадлежность, περιχώρησις, “круговращение” любви — такова же, на тварном уровне, и человеческая

---

[1]Православный путь. С. 129.

[2]*Kallistos (Ware), bish.* Concerning the Filioque. From the book The Orthodox Way. St. Vladimir’s Seminary Press 1995. P. 32–33. URL: http://www.agrino.org/cyberdesert/kallistos.htm (дата обращения 09. 06. 2012).

[3]Mary’s vocation and our own. P. 7. URL: http://ecumenicalmarianpilgrimage.faithweb.com/09kallistos.pdf (дата обращения 08. 06. 2012).

[4]Святая Троица — парадигма... С. 121.

[5]Богословские ресурсы... URL: http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm (дата обращения 08. 01. 2010).

[6]Икона человеческой свободы. URL: http://www.bogoslov.ru/text/2329967.html (дата обращения 01. 01. 2012); «Нет истинного человека, если нет, по крайней мере, двух человек — еще лучше… трех — в общении друг с другом», Богословские ресурсы... URL: http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm (дата обращения 08. 01. 2010); см. также: *Kallistos (Ware), metr.* The Human Person as an Icon of the Trinity // Sobornost incorporating Eastern Churches Review 8:2 (1986). P. 6–23; Святая Троица — парадигма... С. 110–123.

[7]*Каллист (Уэр), митр.* «Нужно молиться за всех». Спасение по учению преп. Силуана Афонского / Пер. с англ. иером. Илариона (Алфеева) // Церковь и время. 1999. № 2 (9). С. 231–258, здесь: с. 257.

[8]*Kallistos of Diokleia, bish.* Orthodox theology in the new millennium… P. 13; «Я являюсь живой личностью (в отличие от индивидуальности), только когда я обращен лицом к другим лицам», Таинство человеческой личности. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/ (дата обращения 26. 05. 2012).

[1]Православный путь. С. 40

личность. Бог предвечно выражает Себя в отношении Я-и-Ты — то же и человеческая личность, но — во времени. Тринитарный образ, в соответствии с которым мы сотворены, не принадлежит никому из нас отдельно, в отделенности от нашего ближнего. Этот образ исполняется только в “промежуточном пространстве” любви, только в том “и”, которое соединяет “Я” с “Ты”»[1].

Эта кафоличность, соборность личности в общении, опирается на «взаимопроникновение Лиц Троицы» и «имеет параллель во взаимопроникновении жизни членов Церкви… Когда православные прилагают к Церкви определение “кафолическая”, они подразумевают… вот это живое чудо единения многих личностей в одно»[2]. Впрочем, и «любая форма сообщества — семья, школа, предприятие, местный евхаристический центр, монастырь, город, нация — призвана стать, в соответствии со своими особенностями, живой иконой Святой Троицы»[3]. «Истинная человеческая личность, верная образу Бога-Троицы, всегда говорит не “я”, но “мы”, не “мое”, а “наше”[4], отдавая себя и свое — приобретает[5], усвояет как свои личные радости и печали других»[6], «живет в других и ради других… через участие»[7]. «Божественные ипостаси “соединяются, но не сливаются, различаются, но не разделяются” — и то же самое, хотя и на ином уровне, относится к человеческим личностям-во-взаимоотношении, созданным по образу Божию»[1].

Благодаря своему свойству кафоличности, Церковь для митр. Каллиста является по преимуществу «местом» реализации в пространстве и времени

---

[1]Святая Троица — парадигма... С. 121.
[2]Православная Церковь. С. 248–249.
[3]Святая Троица — парадигма… С. 122–123.
[4]Таинство человеческой личности. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/ (дата обращения 26. 05. 2012); Mary’s vocation and our own. P. 9. URL: http://ecumenicalmarianpilgrimage.faithweb.com/09kallistos.pdf (дата обращения 08. 06. 2012).
[5]*Kallistos (Ware), bish.* A peaceful ending to our life. URL: http://www.incommunion.org/2004/10/18/a-peaceful-ending-to-our-life/ (дата обращения 09. 06. 2012); *Он же.* «Приди с миром»: тайна смерти и воскресения // Внутреннее Царство. С. 39– 56, здесь: с. 43.
[6]*Idem.* Interview with the Most Rev. URL: http://groups.yahoo.com/group/OrthodoxNews/message/9788 (дата обращения 11. 06. 2012).
[7]Таинство человеческой личности. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/ (дата обращения 26. 05. 2012); I Love, Therefore I Am. URL: http://www.incommunion.org/2009/06/23/i-love-therefore-i-am/ (дата обращения 08. 06. 2012).
[1]Святая Троица — парадигма... С. 120–121.

подлинной человеческой личностности. Ответы на вопросы: «что есть Церковь?» и «что есть человеческая личность?» — напрямую взаимосвязаны[1]. «Человеческую личность мы можем понять только в Церкви»[2]. Таинства Церкви имеют именно «*личностный* характер»[3], будучи направлены на «личную встречу»[4] с Богом. В сакраментальной жизни Церкви «три Личности» Троицы всегда «действуют неразрывно»[5] и ожидают соработничества, синергии человеческой личности[6]. Эта личная встреча человека с Богом предполагает его включение в «литургическое единство верующих» и «взаимное общение» человеческих личностей[7].

Баланс личного и общего в Церкви ведет к тому, что «традиция и личный опыт вплетаются друг в друга и озаряют друг друга»[8]. Поэтому Православная Церковь «столь же традиционная, сколько свободная, столь же архаичная, сколько живая, обрядовая и вместе с тем так глубоко личностно-мистическая»[9]. Владыка Каллист подчеркивает, что «наше христианское призвание состоит в том, чтобы вновь и вновь утверждать ценность личного общения»[10].

Развитие личности

Сам всегда открытый к новым знаниям, митр. Каллист называет еще одной ключевой характеристикой человеческой личности способность «к росту, движению вовне, непрерывному прогрессу»[1]. «Быть личностью — значит расти»[2], —утверждает он.

---

[1]*Kallistos of Diokleia, bish.* Orthodox theology in the new millennium… P. 11.
[2]Мы живем в эпоху Отцов. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/meetings/738/ (дата обращения 26. 05. 2012).
[3]Православная Церковь. С. 286–287.
[4]*Он же.* Богословие молитвы // Внутреннее Царство. С. 77–88, здесь: с. 77–78; *Он же.* Христианская жизнь может быть обобщена фразой: «Стань тем, что ты есть». URL: http://www.bogoslov.ru/text/370172.html (дата обращения 14. 05. 2012); *idem.*The 'Monk of the Eastern Church' and the Jesus prayer // Sobornost. 1993. № 15: 2. P. 17–27, here: p. 19.
[5]Православный путь. С. 50.
[6]*Kallistos (Ware), bish.* The Power of the Name... P. 7.
[7]*Каллист (Уэр), митр.* Единство и миссия... URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1159/ (дата обращения 26. 05. 2012); *Idem.*In Peace Let Us Pray to the Lord. URL: http://www.incommunion.org/2004/10/18/in-peace-let-us-pray-to-the-lord/ (дата обращения 09. 06. 2012).
[8]Deification in St Symeon the New Theologian. P. 9.
[9]*Bourne V.* La Quete de Verite d' Irénée Winnaert. Geneva, 1966. P. 335.
[10]Таинство человеческой личности. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/ (дата обращения 26. 05. 2012).
[1]Там же.
[2]I Love, Therefore I Am. URL: http://www.incommunion.org/2009/06/23/i-love-therefore-i-am/ (дата обращения 08. 06. 2012).

И вновь мысль митр. Каллиста, анализируя свойства нашей личности, обращается к сообразности человека Богу. Творение по образу и подобию Божиему также «заключает в себе понятие *роста*»[1]. Многие отцы Церкви различали образ и подобие, подчеркивая, что «“образ” указывает на нашу неотъемлемую человечность, талант, дарованный каждому из нас, просто в силу того, что мы люди», а «“подобие” указывает на полноту добродетели и совершенства, на достижение обожения»[2]. По выражению св. Максима Исповедника, «каждая разумная природа находится в образе Бога, но только добродетельные и мудрые находятся в Его подобии»[3].

Каждый человек призван совершать «путь от образа к подобию», и человеческая личность должна рассматриваться не статически, а динамически, «как открытая и находящаяся в постоянном развитии реальность»[4]. Даже телесная смерть может быть рассмотрена в этой перспективе как «стадия роста» нашей личности[5]. Более того, «не только на земле, но не в меньшей мере и на небе, возрастание — неотъемлемая черта человеческой личности»[6]. И, «поскольку Бог бесконечен», это постоянное движение вперед «оказывается безграничным»[7]. Рассуждая о динамической природе человеческой личности, митр. Каллист вводит понятия «эсхатологической личности» и «прославленной личности», которые отражают чудесные потенциальные возможности, будущее состояние личности, достигшей воскресения из мертвых[1].

Преосв. Каллист отмечает возможность и отрицательной динамики личности: человек зачастую склонен бояться всего нового[2], не принимать «страдательного» аспекта роста, избегать «пути Христа», и потому может

---

[1]Богословские ресурсы... URL: http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm (дата обращения 08. 01. 2010).
[2]Там же.
[3]«κατ’ εἰκόνα μὲν, πᾶσα φύσις λογική ἐστι τοῦ Θεοῦ· καθ’ ὁμοίωσιν δὲ, μόνοι οἱ ἀγαθοὶ καὶ σοφοί», *S. Maximus Confessor.* Capita de Charitate. III, 25. PG 90. 1024 C.
[4]Богословские ресурсы... URL: http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm (дата обращения 08. 01. 2010).
[5]*Kallistos (Ware), bish.* A peaceful ending to our life. URL: http://www.incommunion.org/2004/10/18/a-peaceful-ending-to-our-life/ (дата обращения 09. 06. 2012).
[6]Таинство человеческой личности. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/ (дата обращения 26. 05. 2012).
[7]Православный путь. С. 182.
[1]*Kallistos (Ware), metr.* «Beyond all holiness»… P. 8; *Idem.* Mary’s vocation and our own. P. 11–12. URL: http://ecumenicalmarianpilgrimage.faithweb.com/09kallistos.pdf (дата обращения 08. 06. 2012).
[2]*Idem.* A peaceful ending to our life. URL: http://www.incommunion.org/2004/10/18/a-peaceful-ending-to-our-life/ (дата обращения 09. 06. 2012).

постепенно де-персонализироваться[1]. Поэтому в нынешнем состоянии человеческая личность в течение жизни может возрастать к своей подлинности, если только она готова «дать в себе место» самопожертвованию и смерти того, к чему она привыкла[2].

Критерием правильной направленности вектора роста личности является «углубление наших личных отношений с другими людьми» и Богом[3]. Таким образом, общение признается митр. Каллистом одновременно и средством, и целью личностной динамики.

Благодарение, священство, царство, логосность и творчество как свойства личности

Следующим свойством человеческой личности митр. Каллист признает способность и потребность благодарения. Благодарение, евхаристическая природа человека, соответствуют священническому призванию человека в тварном мире[4], разумности-логосности человеческой личности[5], ее нравственности, как ответственной за бытие других людей[6] и всего тварного мира[7]. «Примирение и мир суть фундаментальные аспекты нашей личностности»[1], являющейся священным «посредником»[2], «мостом и местом встречи» творения и Бога[3].

Человеческая личность представляется в свете своего посреднического призвания «второй вселенной»[4], превосходящей по своим «богатству и глубине

---

[1]*Kallistos (Ware), metr.* The Seed of the Church. St. Stephen's Press, 1995. P. 9.
[2]A peaceful ending to our life. URL: http://www.incommunion.org/2004/10/18/a-peaceful-ending-to-our-life/ (дата обращения 09. 06. 2012).
[3]*Kallistos (Ware), metr.* The Power of the Name... P. 2.
[4]*Idem.* Orthodox theology in the new millennium… P. 13; «Каждый из нас — священник твари, космический литургист», *Каллист (Уэр), митр.* Богословские ресурсы… URL: http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm (дата обращения 08. 01. 2010).
[5]Через творение к Творцу. С. 22.
[6]Мы живем в эпоху Отцов. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/meetings/738/ (дата обращения 26. 05. 2012).
[7]Таинство человеческой личности. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/ (дата обращения 26. 05. 2012); *Idem.* Concerning the Filioque. Let Us Go Forth in Peace. URL: http://www.incommunion.org/2004/10/18/let-us-go-forth-in-peace/ (дата обращения 09. 06. 2012); *Каллист (Уэр), митр.* Духовная борьба в современном мире. URL: www.kiev-orthodox.org/site/spiritual/2039,print.php (дата обращения 27. 05. 2012).
[1]*Kallistos (Ware), bish.* Glorify God with your Body. URL: http://www.incommunion.org/2004/10/18/glorify-god-with-your-body/ (дата обращения 10. 06. 2012).
[2]Православный путь. С. 156.
[3]Бог и человечество. С. 228.
[4]*Kallistos (Ware), bish.* Glorify God with your Body. URL: http://www.incommunion.org/2004/10/18/glorify-god-with-your-body/ (дата обращения 10. 06. 2012).

ее внутреннего Царства»[1] видимую вселенную. Внутреннее и внешнее царское достоинство нашей личности связаны напрямую с царством будущего века[2] и призваны «стать истинной иконой Божественного царствования», проявляя богоподобную «онтологическую нежность»[3] ко всему творению и всякой личности.

Эта священная царственность человеческой личности, сообразная царству Божественного Логоса, связывается митр. Каллистом с логосностью и творческой способностью нашей личности. «Господь наделил нас способностью изменять и переделывать мир. Будучи разумными, “логическими” существами, мы, принося жертву, не просто возвращаем мир Богу таким, каким мы его получили, но трудом рук наших преображаем приносимое»[4]. Творчески священнодействуя, человек «способен придавать материи форму и наделять ее даром речи. Звук в византийском гимне, жест в литургии, камень в храме, кубик смальты в мозаике — это материя, обретшая дар речи, чтобы славить Бога»[5]. Митр. Каллист вписывает слова прот. Думитру Станилоэ в рамки своей творчески-логосной картины человеческой личности: «Человек оставляет на творении отпечаток своей мысли и своей разумной деятельности, тем самым очеловечивая его и очеловеченным возвращая Богу». Таким образом, человек «проявляет сокрытые возможности мира»[1], оживляя слова-логосы, вложенные в творение Творцом и обращенные лично к нам[2]. Как «подмастерья Творца», мы имеем «призвание не только в том, чтобы хранить, но и в том, чтобы участвовать в преображении мироздания»[3] и самих себя вместе с ним, проявляя творческие «многообразие и оригинальность»[4]. В акте

---

[1]*Малахов В.* Послесловие. Уроки Владыки Каллиста // *Каллист (Уэр), еп.* Внутреннее Царство. С. 269–273, здесь: с. 270; *Каллист (Уэр), митр.* Духовность добротолюбия / Пер. с англ. Б. П. Сержантова // Альфа и Омега. 2001. № 4 (30). С. 108–129, здесь: с. 116–117.
[2]Внутреннее Царство. С. 7.
[3]Богословские ресурсы... URL: http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm (дата обращения 08. 01. 2010).
[4]Через творение к Творцу. С. 24.
[5]*Mathew A. G.* Byzantine Aesthetics. London, 1963. P. 23–24.
[1]*Staniloae D.*, *rev.* The World as Gift and Sacrament of God’s Love // Sobornost. The Journal of the Fellowship of St Alban and St Sergius. 1969. № 5: 9. P. 662–672, here: p. 669.
[2]Через творение к Творцу. С. 10.
[3]Там же. С. 25.
[4]*Каллист (Уэр), митр.* Духовная борьба в современном мире... URL: www.kiev-orthodox.org/site/spiritual/2039,print.php (дата обращения 27. 05. 2012).

подобного творческого преображения мира митр. Каллист видит реализацию личной благодарности человека своему Творцу.

Целостность личности

Развивая мысль о логосности и царственности человеческой личности, митр. Каллист утверждает ее «целостность»[1]. Бог «сотворил нас как неделимое целое… человеческую личность следует описывать только в категориях целостности»[2]. Целостность личности Адама относится, с одной стороны, к внутренним ее элементам — телу, душе и духу[3], составляющим ее единство и реинтегрируемым в обожении вопреки процессу «разложения личности»[4], запущенному грехопадением. Поэтому, в частности, подлинно личное бессмертие должно включать бессмертие как души, так и тела[5]. С другой стороны, целостность нашей личности подразумевает ее «универсальность»»[6]. Так, о Богородице митр. Каллист говорит, что Она «в своей личности обеспечивает непрерывность Священной истории», «аккумулируя в своей личности всю святость Ветхого Завета»[7]. Универсализм личности означает, что «наше личное спасение всецело связано со спасением всего мира»[1]. Здесь митр. Каллист обращается к духовному опыту преп. Силуана Афонского и его ученика архим. Софрония (Сахарова), согласно которому другие человеческие личности «воспринимаются как неотъемлемая часть нашего личного вечного бытия»[2].

Митр. Каллист, систематизируя святоотеческий аскетический опыт, указывает на библейско-богословское понятие «сердца», как синоним

---

[1]*Каллист (Уэр), еп.* Богословское образование... URL: http://krotov.info/history/20/krivova/ware11.html (дата обращения 29. 05. 2012); «Образ Божий в нас должен пониматься целостно», Богословские ресурсы... URL: http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm (дата обращения 08. 01. 2010).

[2]«Приди с миром»... С. 45–46.

[3]Православный путь. С. 64–65; Митр. Каллист ссылается на ряд холистических отеческих цитат о составе человека. Например: «μὴ ἂν ψυχὴν μόνην, μήτε σῶμα μόνον λέγεσθαι ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ συναμφότερον, ὅν δὴ καὶ κατ' εἰκόνα πεποιηκέναι Θεὸς λέγεται», *Михаил Акоминат (Хониат),* (+ ок. 1222). Prosopopeiae. PG 150. 1361 C (хотя авторство часто приписывается свт. Григорию Паламе). Он также подчеркивает, что и подсознательная часть души входит в состав личности человеческой. См.: The Power of the Name... P. 10; также: Богословские ресурсы... URL: http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm (дата обращения 08. 01. 2010).

[4]*Kallistos (Ware), bish.* The Passions: Enemy or Friend? URL: http://www.incommunion.org/2004/10/18/the-passions-enemy-or-friend/ (дата обращения 09. 06. 2012).

[5]«Приди с миром»... С. 55.

[6]«Нужно молиться за всех». Спасение по учению преп. Силуана Афонского. С. 248.

[7]*Kallistos (Ware), metr.* «Beyond all holiness»… P. 2.

[1]*Каллист (Уэр), митр.* «Мы должны молиться за всех людей». Спасение мира по учению старца Силуана / Пер. с англ. Ю. А. Казачкова // Альфа и Омега. 1998. № 3 (17). С. 113–117, здесь: с. 117.

[2]*Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. Эссекс, 1990. С. 22.

«духовного центра нашей личностности»[1], «нашего сокровенного “я”»[2], «куда сходятся материя и дух, центр физического, душевного и духовного состава»[3]. Сердце рассматривается как «всеобъемлющий символ цельности» и полноты, нераздельного и живого единства различных сторон «человеческой личности»[4]. Одновременно сердце, как интегрирующий центр личности, согласно митр. Каллисту, неразрывно связано с понятием «общение» и получает определение «места встречи»[5] тварного с нетварным, человека с Богом. Таким образом, свойство цельности личности оказывается тесно связано со свойством общения.

Митр. Каллист отмечает также, что понятию «сердца» приписывается в святоотеческой традиции и интеллектуальная способность, что означает превосхождение интеллектом личности ее рациональности. Сердце, не менее чем ум, обладает способностью размышлять, познавать и управлять человеком и оказывается одновременно «моральным центром» человеческой личности[6].

Из цельности личности вытекает и ее целенаправленность. Сердце, как центр личности, рассматривается как управляющий и направляющий источник личностной деятельности[1]. Оно влияет и на течение «*личностного времени*», которое «определяется не продолжительностью, а *целенаправленностью*»[2].

Личность и нравственность

Целенаправленность личной деятельности наряду с личной внутренней свободой делают человеческую личность «духовным субъектом», «нравственным существом, способным к добру и злу»[3]. Именно «личные действия»[4], «акты личного выбора» носят нравственный характер и связаны с понятием «личной

---

[1]*Kallistos (Ware), bish.* How Do We Enter the Heart? P. 11. URL: http://www.scribd.com/doc/74567498/Paths-to-the-Heart-Sufism-and-the-Christian-East (дата обращения 11. 07. 2012); *idem.* Identity and Difference in the Spiritual Life: Hesychasts, Yogis, and Sufis. URL: http://athensdialogues.chs.harvard.edu/cgi-bin/WebObjects/athensdialogues.woa/wa/dist?dis=71 (дата обращения 11. 06. 2012).
[2]Богословие молитвы. С. 80.
[3]*Каллист (Уэр), митр.* Сила имени. Молитва Иисусова в православной духовности. Тула, 2004. С. 21.
[4]Богословие молитвы. С. 80–81.
[5]Сила имени. Молитва Иисусова… С. 19–20; How Do We Enter the Heart? P. 9. URL: http://www.scribd.com/doc/74567498/Paths-to-the-Heart-Sufism-and-the-Christian-East (дата обращения 11. 07. 2012).
[6]How Do We Enter the Heart? P. 8.
[1]Ibidem. P. 12.
[2]*Каллист (Уэр), еп.* Время: темница или путь к свободе? С. 237.
[3]Православный путь. С. 68.
[4]«Beyond all holiness»… P. 6.

вины» или личной добродетели[1], что позволяет митр. Каллисту говорить о «личной нравственной жизни»[2] каждого человека. Однако нравственность не приобретает чисто индивидуального характера, но сохраняет «социальную», общественную составляющую[3]. Как для Бога, так и для человека понятия личности и любви как высшего проявления нравственности неразрывны и «подразумевают единение и взаимность»[4].

2. 8. 8. Заключение

Богословское понятие личности занимает ключевое место в системе взглядов митр. Каллиста. Термин «личность» (персона), вопреки его современным многочисленным и разнообразным интерпретациям и высказываемым сомнениям в адекватности его употребления в богословии, активно употребляется митр. Каллистом, который уверен в том, что антропологический персонализм представляет собой важнейшую тему современного богословия. Сообразность человека и Бога является основанием «личного союза любви»[5] между ними. Наша задача на земле — «воспроизвести в рамках времени и пространства» любовь, которая имеет место в вечности между Ипостасями-Личностями Троицы[1].

Многочисленные проблемы современности могут найти свое разрешение лишь посредством выработки правильного «видения человеческой личности»[2]. Это касается социальных, семейных, моральных, психологических, экологических вызовов времени, которые не могут получить от нас, как православных христиан, достойного ответа без «смелого и творческого возрождения нашей доктрины человеческой личности»[3].

---

[1]*Kallistos (Ware), bish.* Forgive Us… as We Forgive... URL: http://www.incommunion.org/2012/04/05/forgive-us-ware/ (дата обращения 02. 08. 2012).
[2]*Idem.* Theological Education in Scripture and the Fathers. URL: http://www.bogoslov.ru/text/print/2350887.html (дата обращения 09. 01. 2012).
[3]Forgive us… as We Forgive...URL: http://www.incommunion.org/2012/04/05/forgive-us-ware/ (дата обращения 02. 08. 2012).
[4]*Каллист (Уэр), митр.* Православный путь. С. 40.
[5]Там же. С. 164–165.
[1]*Idem.* I Love, Therefore I Am. URL: http://www.incommunion.org/2009/06/23/i-love-therefore-i-am/ (дата обращения 08. 06. 2012); *idem.* Interview with the Most Rev. URL: http://groups.yahoo.com/group/OrthodoxNews/message/9788 (дата обращения 11. 06. 2012).
[2]Мы живем в эпоху Отцов. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/meetings/738/ (дата обращения 26. 05. 2012).
[3]Orthodox theology in the new millennium… P. 13.

2. 9. Анализ представлений о личности у Христоса Яннараса

Истина личности подытоживает в себе онтологию и этику церковной философии[1].

2. 9. 1. Христос Яннарас — философ и богослов

Христос Яннарас, профессор философии Университета политических наук и международных исследований «Пантеон» в Афинах, доктор философских наук университета Сорбонна и Университета Аристотеля в Салониках, стал известен своими обильными разработками в богословии и философии человеческой личности, которые встретили, однако, далеко не однозначную оценку[2].

В свое время протопр. Иоанн Мейендорф возлагал на Х. Яннараса, как на даровитого богослова, «очень большие надежды», но ряда «крайних выводов последнего… он не разделял»[3]. Х. Яннарас хорошо знаком с современной западной экзистенциальной философией и особенно с философией М. Хайдеггера. В определенной степени предшественниками Х. Яннараса можно считать П. Н. Евдокимова, В. С. Соловьева[1], Н. А. Бердяева, а также М. Бубера и Э. Левинаса[2]. В ряде аспектов своего мышления, по мнению современных исследователей, Яннарас повторяет «ошибки русской религиозной философии»[3]. О его языке можно сказать, что он ярок, глубоко проникает в этимологические корни слов, отличается вдохновением и поэтичностью, но порою, как нам предстоит увидеть, непоследователен и неточен, с богословской точки зрения.

---

[1]*Яннарас Х.* Личность и Эрос / Пер. с новогр. Г. В. Вдовиной // *Он же.* Избранное: Личность и Эрос. С. 89–400, здесь: с. 392.
[2]*Кырлежев А. И.* Контекст мысли Х. Яннараса // Там же. С. 468–472, здесь: С. 470–471.
[3]*Лурье В. М.* Комментарии // *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы... С. 433–434, сн. 323.
[1]*Фотий, еп. Лиона.* Предисловие // *Рансон П., свящ.* Учение неоправославных о любви. URL: http://pravlib.ru/dogmatika13.html (дата обращения 03. 10. 2012).
[2]*Louth A.* Introduction // *Yannaras Ch.* On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite. London, 2005. P. 8.
[3]*Махлак К. А.* Попытка православной интерпретации философии М. Хайдеггера у Х. Яннараса // Начало. 2007. № 16. С. 73–78, здесь: с. 78.

Как и для В. Н. Лосского, влияние которого было несомненным в православных кругах Парижа в 60-х г. XX в.[1], и в атмосферу которого окунулся молодой Х. Яннарас, для ныне известного афинского профессора центральной стала «тема личности как универсальной категории, выражающей и человеческую, и божественную реальность»[2]. Подход Х. Яннараса можно назвать религиозно-персоналистической попыткой развития христианской философии в православном контексте[3]. Однако, если одни рассматривают персоналистический подход Х. Яннараса «к субъекту онтологии, как возвращение к основам церковной традиции»[4], то другие считают рискованной идентификацию христианского богословия с философской теорией, которую он развивает[5], признавая, тем не менее, «вдохновение» его мысли и «значительность его вклада в современный богословский диалог»[6]. Третьи и вовсе считают мировоззрение Х. Яннараса опасным продуктом модернизма[7] и обвиняют его в «прикрытии западного экзистенциализма православным одеянием»[1] и в создании серьезных богословско-философских проблем в антропологической мысли[2].

2. 9. 2. Онтология личности у Х. Яннараса и патристика

В своей попытке «современного прочтения древнего патристического наследия»[3], опираясь на отцов Церкви[4], Х. Яннарас считает «*онтологию личности*», как «синтез апофатизма с бытийными началами инаковости и свободы»[5], естественным следствием святоотеческой мысли. Согласно

---

[1]*Louth A.* Some Recent Works by Christos Yannaras in English Translation // Modern Theology 25: 2 (April). 2009. P. 329–340, здесь: p. 336.
[2]*Махлак К. А.* Попытка православной интерпретации... С. 73.
[3]*Кырлежев А. И.* Контекст мысли Х. Яннараса. С. 470–471.
[4]*Grigoropoulou E.* The Early Development of the Thought of Christos Yannaras. Doctoral thesis, Durham University. 2008. P. I. URL: http://etheses.dur.ac.uk/1976/ (дата обращения 14. 12. 2012).
[5]*Louth A.* Scottish Journal of Theology // Books Review. 1993. V. 46. P. 564–565, здесь: p. 565.
[6]*Idem.* Some Recent Works by Christos Yannaras... P. 329, 339.
[7]*Payne D.* Orthodoxy, Islam and the 'Problem' of the West: a Comparison of the Liberation Theologies of Christos Yannaras and Sayyid Qutb. Religion, State and Society, 2008. 36: 4. P. 435–450, здесь: p. 435.
[1]*Russell N.* Modern Greek Theologians and the Greek Fathers. Philosophy & Theology 18, 1. P. 77–92, здесь: p. 83.
[2]*Sopko A.* For A Culture of Co-Suffering Love... P. 26.
[3]*Кырлежев А. И.* Контекст мысли Х. Яннараса. С. 469.
[4]В первую очередь, Х. Яннарас цитирует отцов каппадокийцев, *Ареопагитский корпус*, преп. Максима Исповедника, свт. Григория Паламу, преп. Исаака Сирина, преп. Макария Великого и преп. Иоанна Лествичника, *Russell N.* Modern Greek Theologians and the Greek Fathers. P. 83.
[5]*Яннарас Х.* Хайдеггер и Ареопагит... С. 52.

Яннарасу, «для греческой философской мысли ранне- и среднехристианского периодов отправным пунктом для приближения к подлинному бытию служит *реальность личности*»[1]. Он черпает определение ипостаси как «своеобразия», «инаковости» у отцов каппадокийцев[2], которые совершили, по его убеждению, «радикальный переворот» «в отождествлении ипостаси и личности (греч. πρόσωπον)»: «личность есть ипостась бытия»[3]. Однако далеко «не всякий патролог согласился бы» с предлагаемым Х. Яннарасом прочтением отцов Церкви[4], поскольку его «энтузиазм» часто ведет его к приписыванию отцам таких идей, «которых они не имели»[5].

С большой смелостью «Х. Яннарас использует хайдеггеровскую экзистенциальную философию для актуализации значимости святоотеческого наследия в настоящее время»[6]. Он находит основания для признания наличия богословского понятия человеческой личности у отцов Церкви в использовании ими в антропологии таких понятий, как «разумное», «самовластное», «начальное» и др.[1], т. е. увязывает свободу произволения и разумность человека с его личностностью. Однако Х. Яннарас признает, что «почти невозможно дать исчерпывающее определение того неуловимого “нечто”, что лежит в основе личности»[2], как, впрочем, и в основе понятий сущности и энергии. Поэтому он называет «*знаками сущего*: природу и личность, сущность и ипостась, инаковость и энергии»[3].

2. 9. 3. Бог — Троица Личностей и Откровение

Согласно терминологии Х. Яннараса, Бог есть «Троица Личностей»[4] и «полнота личного общения»[1]. «В новозаветном тексте сам способ выражения

---

[1]*Яннарас Х.* Личность и Эрос. С. 89.
[2]Там же. С. 101.
[3]Вера Церкви... С. 70.
[4]*Кырлежев А. И.* Контекст мысли Х. Яннараса. С. 470.
[5]*Grigoropoulou E.* The Early Development of the Thought of Christos Yannaras. P. 187. URL: http://etheses.dur.ac.uk/1976/ (дата обращения 14. 12. 2012).
[6]*Блуд А. А.* Умное делание как способ бытия. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1352996.html (дата обращения 16. 10. 2012).
[1]Личность и Эрос. С. 137–138.
[2]Вера Церкви... С. 65.
[3]*Яннарас Х.* Вариации на Песнь песней / Пер. с новогр. Г. В. Вдовиной // *Он же.* Избранное: Личность и Эрос. С. 401–464, здесь: с. 456–457.
[4]Хайдеггер и Ареопагит... С. 59.

неоспоримо указывает на три разные Личности, Три Божественных Лица, которые в то же время не существуют отдельно друг от друга». Отец «есть Личность не только по отношению к человеку, но и в самом Своем Бытии: Личность по отношению к Сыну и Духу»[2]. «Бытие Бога осуществляется как со-*бытие*, как любовь, в которой собственное существование личности отождествляется с самоотдачей»[3].

Бог «подтверждает Свое присутствие в мире в рамках Откровения, имеющего всегда свойство личного отношения с тем или иным человеком»[4] или общностью людей. Весь «церковный опыт» является опытом «откровения личного Бога»[5], «личного отношения с Богом», который «открывает Себя как Личность»[6]. В Откровении «личное присутствие Духа» посредством нетварных энергий «раскрывает Личность Слова», Которое, в свою очередь «свидетельствует не о самом себе, а о Лике Отца» [7]. Так называемая «смерть Бога» «в условиях западных обществ», по мнению Х. Яннараса, восходит к западной теологии, «которая превратила Бога личных отношений и общения в отвлеченный трансцендентный объект интеллектуального поиска и безличный принцип морального авторитета»[1]. В опыте же Церкви вера в Бога «всегда осмысляется как доверие», предполагающее «*личностное отношение*»[2]. Церковь учит верить в Бога «потому, что Его Личность, Его личностное существование вызывают в нас чувство доверия». Вера — это «неутолимая жажда слияния личности с личностью»[3].

2. 9. 4. Христология Х. Яннараса

Х. Яннарас употребляет понятие «Личность Христа» синонимично с «Ипостасью Христа». «Не существовало никакой предшествующей

---

[1]Личность и Эрос. С. 387.
[2]Вера Церкви... С. 55, 68.
[3]Там же. С. 73.
[4]Там же. С. 37.
[5]Личность и Эрос. С. 151.
[6]Хайдеггер и Ареопагит... С. 57.
[7]Личность и Эрос. С. 354.
[1]*Яннарас Х.* Истина и единство Церкви. М., 2006. С. 63.
[2]*Яннарас Х.* Церковь — способ существования, сильный победить смерть / Пер. с франц. А. Костромина. URL: http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml (дата обращения 21. 06. 2012).
[3]Вера Церкви... С. 40, 41.

человеческой ипостаси, с которой впоследствии соединился бы Бог-Слово»[1], причем, согласно Халкидонскому оросу, при «ипостасном соединении» в Его единой Личности «бытийно объединяются два естества»[2] и «сохраняются природные свойства обоих естеств»[3]. Это ипостасное единство во Христе является максимальной реализацией «потенции человеческой природы», непосильной для человека даже до грехопадения[4]. Увязывая свободу Христа с Его Личностью, Х. Яннарас противопоставляет «дело личного свободного выбора Христа» «выбору Адама»[5].

«В Иисусе Христе» явлена «Божественная Личность»[6]. «Личность Христа»[7] открывает нам «не Божественную Сущность, а личностное в Боге — способ “взаимопроникновения” Божественных Лиц в любви»[8]. Здесь Х. Яннарас прибегает к своему излюбленному понятию «способа» бытия[9], существования, речь о котором нам еще предстоит. Отметим здесь только, что выражения Х. Яннараса, включающие понятие «способа бытия», оказываются зачастую неточными и даже неверными, с богословской точки зрения. Повторимся, что, согласно Х. Яннарасу, «историческое проявление Личности Слова “во плоти” — проявление, которое одно только может явить *способ* Божественного бытия, реальность троичного общения»[1].

Выражение Х. Яннараса о «природном эк-стазе, бытийно осуществленном в Личности Христа»[2], может быть верно понято лишь в энергийном плане, когда энергии двух природ находятся во взаимном общении, “перихоресисе”, тогда как природы сохраняются неизменными.

---

[1]Вера Церкви... С. 148.
[2]Личность и Эрос. С. 357.
[3]Вера Церкви... С. 144.
[4]Там же. С. 143.
[5]Там же. С. 146–147.
[6]Там же. С. 208.
[7]Церковь — способ… URL: http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml (дата обращения 21. 06. 2012).
[8]Хайдеггер и Ареопагит... С. 70–71.
[9]«Выражение “способ бытия”… в своих работах используют немецкий философ Хайдеггер и греческий философ и богослов Яннарас», *Блуд А. А.* Умное делание... URL: http://www.bogoslov.ru/text/1352996.html (дата обращения 16. 10. 2012).
[1]Личность и Эрос. С. 355.
[2]Там же. С. 364.

Познание и Богопознание также связаны для Яннараса с Личностью Христа, которая «неотделима от света Богопознания»[1]. Христос «есть Логос (Слово) всего сущего: Логос как ипостасное откровение Бога, — но и логос творений, проявление личной творческой энергии Бога; и логос человеческого существования, его бытийное усовершение и смысл»[2]. Здесь проявляется та склонность Х. Яннараса к общеохватывающим формулировкам, которые, в силу своей общности, могут быть истолкованы неверно. Так, необходимо четко различать Логос, как ипостасное откровение Бога, второе Лицо Троицы, и логосы творений как энергийное явление Бога.

2. 9. 5. Антропология Х. Яннараса

Для Х. Яннараса несомненно то, что «человеческая личность» есть *образ* Бога. Как «тварная ипостась»[3], человек «отображает Бога экзистенциально и онтологически, т. е. как личность», обладающая свойствами уникальности и неповторимости[4]. «Истина о Троичном Боге являет и выражает также истину о человеке», «о его личностном бытии»[5]. Личное произволение Бога[1], выразившееся в «экстатическом движении» Его «Сверхсущностной Сущности», т. е. энергии, стало «предпосылкой возникновения человеческой личности»[2] и основанием «Его абсолютного уважения к нашей личности и нашей свободе»[3]. И даже «после грехопадения человек остается личностным существом», разумной, «психосоматической ипостасью»[4].

По мнению Х. Яннараса, «пренебрежение истиной личности в западном (католическом и протестантском) богословии неизбежно ведет к отрицанию

---

[1]Вера Церкви... С. 81–82.
[2]Личность и Эрос. С. 363–364.
[3]Вера Церкви... С. 173.
[4]Личность и Эрос. С. 137–138.
[5]Там же. С. 218–219.
[1]Все действия, энергии Бога Х. Яннарас рассматривает как неотрывные от Лиц Троицы и называет их личными. Поэтому и воля Бога, как энергийное понятие, будучи единой для Лиц, является личной, согласованной Их волей.
[2]Личность и Эрос. С. 125.
[3]Истина и единство Церкви. С. 26.
[4]Вера Церкви... С. 88.

динамического характера познания как вселенского отношения личности к другой личности»[1] и превращает богословие в сухую отвлеченную схоластику.

Основные характерные свойства человеческой личности, которые выделяет Яннарас, суть свобода, отношение и общение, динамичность и несводимость к природе, иррациональность и целостность, со-знание и уникальность, словесность.

2. 9. 6. Свойства личности, согласно Х. Яннарасу

Свобода, личность и любовь

Х. Яннарас подчеркивает неотъемлемость нашего личностного бытия от свободы[2]. «Личность означает свободу»[3], причем фактически «безграничную»[4], представляющую собой «возможность бытийного ответа (положительного или отрицательного) на призыв Бога»[5]. Человек обладает свободой принять или отвергнуть «Божественный призыв к личному отношению и общению»[6]. В этом общении человека с Богом Сам Бог «с последней серьезностью относится к человеческой свободе»[7]. Наше «я», говорит Х. Яннарас, должно «активно встречать личную инаковость Творца, и понятно, что эта связь-встреча не вымогается, она лишь приобретается, это лишь факт свободы»[1].

Свобода личности увязывается Х. Яннарасом с ее способностью к любви и уникальной инаковостью. «Изначальные элементы, которыми мы обозначаем личностное существование человека — его инаковость и свобода»[2]. Любовь, согласно Х. Яннарасу, «есть высшее проявление свободы, достовернейшее свидетельство личностного существования»[3] и «экзистенциальная предпосылка

---

[1]Истина и единство Церкви. С. 60–61.
[2]*Блуд А. А.* Умное делание... URL: http://www.bogoslov.ru/text/1352996.html (дата обращения 16. 10. 2012).
[3]Хайдеггер и Ареопагит... С. 64.
[4]Вера Церкви... С. 133.
[5]Хайдеггер и Ареопагит... С. 64–65.
[6]Там же. С. 64–65, 67.
[7]Вера Церкви... С. 133.
[1]*Яннарас Х.* Эсхатология: конец времени или свобода от времени? URL: http://www.religare.ru/2_22912.html (дата обращения 01. 10. 2012).
[2]Хайдеггер и Ареопагит... С. 51–52.
[3]Вера Церкви... С. 68.

свободы»[1]. И наоборот, только свобода позволяет «реализовать свою жизнь как любовь» — «образ Божественного бытия»[2].

А уникальность и «инаковость личности не только феноменологические; они заключаются в свободном определении самим субъектом своего способа существования»[3]. Согласно Х. Яннарасу, «любовная, жертвенная самоотдача есть способ бытия личности»[4]. «Личность» для него есть, «прежде всего, эротическая категория, а “эрос” — прежде всего категория личностная»[5].

Общение и личность

Х. Яннарас говорит о любви между тремя Личностями Троицы как об «эросе *троичного общения*»[6]. Бог познается как «общение Личностей»[7]. И человеческую личность мы познаем «только в *событии отношения*»[8], ибо «личность предполагает… отношение»[9]. Цель человека состоит в общении, которое есть «образ троичного Бога в человеческой природе»[10]. Согласно лингвистическому анализу Х. Яннараса, само «именование “личность” — πρόσωπον указывает на акт обращенности», «соотнесенности»[1], «когда человек обращает свое лицо в направлении кого-то или чего-то, проявляя заинтересованность в установлении отношения»[2]. Близость человека и Бога — «это близость не по природе, а по месту, т. е. личная близость: близость отношения»[3], «отношения личного Бога с личностью человека»[4]. И даже мир

---

[1]Личность и Эрос. С. 337.
[2]Вера Церкви... С. 73–74.
[3]Хайдеггер и Ареопагит... С. 17.
[4]*Блуд А. А.* Умное делание... URL: http://www.bogoslov.ru/text/1352996.html (дата обращения 16. 10. 2012).
[5]Хайдеггер и Ареопагит... С. 77. Здесь слово «эрос» используется как синоним любви Божественной в подражание автору *Ареопагитик* и преп. Максиму Исповеднику, говорящим о безначальной, благотворящей и экстатической любви-эросе Бога ко всему сущему: «ὁ ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρως», *Дионисий Ареопагит, свт.* De Divinis nominibus, Cap. IV. PG 3. 708 B; «ἄναρχον ὁ θεῖος ἔρως», ibidem. PG 3. 712 D; «ἔρως εἰς Θεὸν», *Максим Исповедник, прп.* Capitum de Charitate. Centuria II. PG 90. 1000 C; «ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως», Capitum quinquies centenorum. Centuria V. PG 90. 1384 C; «ὁ θεῖος ἔρως», PG 90. 1384 B; см. также: PG 3. 712 B, 713 C.
[6]Личность и Эрос. С. 216.
[7]Хайдеггер и Ареопагит... С. 63.
[8]Личность и Эрос. С. 351.
[9]Вера Церкви... С. 66.
[10]Истина и единство Церкви. С. 19.
[1]Хайдеггер и Ареопагит… С. 64–65.
[2]*Завершинский Г., свящ.* Богословие диалога: отношения людей в вещественном мире // Церковь и время. 2010, № 2 (51). С. 195–206, здесь: с. 197.
[3]Личность и Эрос. С. 214–215.
[4]Истина и единство Церкви. С. 37.

тварный есть «непрестанный и действенный призыв к личному отношению с личным Богом-Словом через слово творений»[1].

Отметим здесь, что когда Х. Яннарас говорит, что «личность сама определяет соотнесенность и отношение», то с этим можно и нужно согласиться, но когда он продолжает мысль, что «личность определяется как соотнесенность и отношение»[2], то возникает опасность поставить знак тождества между личностью и отношением, что было бы повторением заблуждений римо-католического тринитарного богословия.

Афинский профессор высоко оценивает значение Церкви как места, где совершаются «*событие* личностного взаимодействия и общения»[3] и «личностная жизнь в любви и единении»[4]. Церковь предоставляет возможность поддерживать и развивать личные взаимоотношения, самоотдачу, жизнь, существование для другого, ради другого, «способ существования согласно тринитарному Первообразу и единство личностей в общении»[5]. И если ад — «добровольный отказ от общения с любовной благостью Бога»[6], то райская «“вечность” — это время полноты личного отношения человека и Бога»[1].

Динамика и личность

Согласно мысли Х. Яннараса, не только Божественную Личность, но и личность человека можно познать лишь из реального отношения. Это отношение осуществляется посредством «*личностных энергий*»[2]. Если «личностная инаковость бытийствует» сама по себе, то «реализуется она в динамике»[3]. Энергия есть «способность природы, или сущности, выявлять свою ипостась, свое существование, делать его доступным познанию и причастности»,

---

[1]Личность и Эрос. С. 180.
[2]Там же. С. 93.
[3]*Яннарас Х.* Пиетизм как экклезиологическая ересь / Глава из книги: Ch.Yannaras. The Freedom of Morality. St.Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, N. Y., 1984. P. 119–136. Пер. С англ. Е. А. Лобановой под ред. И. И. Улитчева. URL: http://www.hramvrs.aaanet.ru/obshestvo/perevod/yannaras.htm (дата обращения 28. 06. 2012).
[4]Там же.
[5]Там же.
[6]Личность и Эрос. С. 363.
[1]Там же. С. 231.
[2]Хайдеггер и Ареопагит... С. 59.
[3]Личность и Эрос. С. 113–114.

«обнаруживать свою инаковость»[1]. Энергии Творца «личностны»[2], ибо Бог действует как Личность, как Троица Личностей[3], действует «личностным способом»[4]. Энергии Бога «диалогичны»[5], они «делают доступной для человеческого опыта Божественную Личность, не упраздняя того бездонного сущностного различия, которое отделяет нас от Бога»[6]. Диалог человека с Богом происходит в «динамике личностной связи»[7].

Цель этой личностной динамики общения состоит в том, чтобы «преобразить наш способ существования»[8]. При этом положительная динамика процессов, ведущих к зрелости личности, «чрезвычайно медленна»[9]. Отрицательная динамика тоже возможна, но личностность как таковая неустранима, «личность сохраняет себя» даже при «постепенной, динамичной деградации личностной инаковости и самовластности»[10].

Обладание природой и энергией, несводимость личности к природе и иррациональность

Х. Яннарас видит природу «*содержанием* личности»[1]. «Личность вне ипостазируемой ею природы — не более чем абстрактный “принцип”»[2]. Личность является также «носительницей энергий сущности»[3]. Природа личности предоставляет собой «естественную возможность проявления инаковости личности»[4]. Так, «до грехопадения все человеческое тело являло собою личностную неповторимость»[5] его обладателя.

---

[1]Вера Церкви... С. 82–83; Личность и Эрос. С. 358.
[2]Вера Церкви... С. 86.
[3]Хайдеггер и Ареопагит... С. 59.
[4]Там же. С. 63.
[5]Там же. С. 59.
[6]Там же. С. 64–65.
[7]Истина и единство Церкви. С. 21.
[8]Пиетизм как экклезиологическая ересь. URL: http://www.hramvrs.aaanet.ru/obshestvo/perevod/yannaras.htm (дата обращения 28. 06. 2012).
[9]*Яннарас Х.* Церковь в посткоммунистической Европе // Церковь и время. 2004. № 3 (28). С. 81–106, здесь: с. 103.
[10]Личность и Эрос. С. 392, 338–339.
[1]Там же. С. 114–115, 118.
[2]Вера Церкви... С. 145.
[3]Личность и Эрос. С. 325; Истина и единство Церкви. С. 37–38.
[4]Личность и Эрос. С. 141.
[5]Вера Церкви... С. 128.

При этом отличие природы от личности «не вмещаемо в дефиницию»[1]. Х. Яннарас говорит об «апофатизме личности»[2], ее «невыразимости» и «неизреченности»[3]. «Личность Бога — как, впрочем, и личность любого человека — невозможно выразить и познать в рамках предметных определений» и «рациональных обозначений»[4]. Поэтому и свойства личности не могут быть вполне научно объективированы. Например, когда речь идет об определении святости конкретной личности, то не существует абсолютных доказательств этой святости. Церковь лишь «улавливает» в жизни святых «проявление и плоды надежды святости. Поэтому можно встретить святых, которые не прожили жизни, вполне отвечающей моральным критериям»[5].

Целостность, кафоличность и личность

Х. Яннарас говорит о «единстве человеческой личности», как состоящей из души и тела[6], ссылаясь, в частности, на выражение преп. Максима Исповедника, который сравнивает единство личности человека, состоящего из разных сущностей — души и тела, с *высочайшим единением*[1] Лиц Троицы, имеющих единую Сущность. Это «высочайшее единство» удостоверяет собой как единое «начало» личности, так и ее сущностно-природную составленность, «являет собой “воипостасное общение” телесных и душевных свойств»[2].

Х. Яннарас рассматривает также потенциальную «цельность человеческой личности»[3], призванной к «вселенскому измерению»[4]. Человеческая личность оказывается «проявлением истины космоса как эротического ответа на личное Действие Бога»[5]. Жизнь «обретает свое соборное единство и единую

---

[1]Вариации на Песнь песней. С. 428.
[2]Хайдеггер и Ареопагит... С. 17.
[3]Личность и Эрос. С. 101–102, 265.
[4]Хайдеггер и Ареопагит... С. 59.
[5]*Яннарас Х.* Есть только один путь к единству — это путь покаяния. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/meetings/1358/ (дата обращения 21. 06. 2012).
[6]Личность и Эрос. С. 134.
[1]«ἄκρα ἕνωσις» — «высочайшее единение», *S. Maximus Confessor.* Opuscula Theologica et Polemica. PG 91. 145 B.
[2]Под «воипостасным» здесь подразумевается «то, что, отличаясь от другого по сущности, сополагается и соутверждается в состав единого лица и единого начала ипостаси и никоим образом не познается само по себе», Личность и Эрос. С. 135.
[3]Хайдеггер и Ареопагит... С. 67–68.
[4]Вера Церкви… С. 133.
[5]Личность и Эрос. С. 218.

соборность в личности каждого святого, в способе бытия Христова»[1], позволяющем «динамично реализовать в своей личности единство мира, восстановить цельность мирового логоса актом личного ответа на призыв Бога и тем привести тварь к соединению с нетварным бытием»[2]. «Восстановление личности в ее цельности и универсальности, когда человек становится “всецело ликом”, означает бытийное усовершение человека и завершение его нравственного пути. Это и есть обожение, к которому стремится Церковь»[3]. «Спасение человека во Христе» не может быть «индивидуальным событием»[4], оно должно объединять нас с другими. В отличие от подлинной любви личностей «искаженная» любовь-эрос «раздробляет», «расчленяет» природу, «ибо служит бытийной самоцельности человеческих индивидуумов»[5]. «Падение личности, неспособность к самопревосхождению, т. е. превращение личности в индивида, лишает ее силы воссоединять сущее»[6].

Сознание, инаковость, уникальность личности

Согласно Х. Яннарасу, Бог есть «Существо с *соотносительным самосознанием*» и «обладающее абсолютной *инаковостью*»[1], ибо «личностное существование отличают от всех прочих форм существования два момента: самосознание и инаковость»[2].

В антропологии Х. Яннараса природа сознания также личностна. «Самосознание личности исконно и первично, оно есть выражение личностной свободы и неповторимости»[3]. Однако, по мнению афинского мыслителя, «наше сокровенное самосознающее “я”»[4], наша личность универсальна «в сравнении с сознанием», и личностная реальность человека выходит за пределы сознания

---

[1]Истина и единство Церкви. С. 25.
[2]Вера Церкви... С. 88.
[3]Личность и Эрос. С. 392.
[4]Пиетизм как экклезиологическая ересь. URL: http://www.hramvrs.aaanet.ru/obshestvo/perevod/yannaras.htm (дата обращения 28. 06. 2012).
[5]Хайдеггер и Ареопагит... С. 77.
[6]Личность и Эрос. С. 328.
[1]Хайдеггер и Ареопагит... С. 59.
[2]Вера Церкви... С. 65.
[3]Вера Церкви... С. 80.
[4]Вариации на Песнь песней. С. 410.

ввиду его ограниченности[1]. Х. Яннарас подчеркивает «приоритет» личности «по отношению к сознанию», т. е. сознание, по его мнению, не тождественно личности, но является его свойством[2]. Отметим здесь, что еще П. Стросон (P. Strawson)[3] говорил о «логическом приоритете» концепции личности по отношению к «индивидуальному сознанию», но этот тезис относим только к человеку, но не к Богу, у Которого не может быть «подсознания».

По мысли Х. Яннараса, «исходной предпосылкой онтологического вопрошания (вопрошания о сущем и о Бытии, об их связи и различии)», а также формулирования этических, эстетических и религиозных категорий, «является не силлогистическая способность человека, а гораздо более универсальная реальность личности»[4].

Наше личностное самосознание позволяет нам отличать нас самих от других личностей, ощущать собственную уникальность. Х. Яннарас говорит о «личностной неповторимости человека»[5], его «неповторимом своеобразии»[6]. «Всякий конкретный человек представляет собой абсолютно уникальную экзистенцию», и, в принципе, невозможно исчерпать глубину этой человеческой уникальности[1]. «Всякая личность — уникальный бытийный факт, единственный и неповторимый; факт абсолютной бытийной инаковости»[2].

Уникальность личности явлена нам в ее динамической уникальности слов, отношений, участия, взаимности[3]. Так, всякий художник или творец «запечатлевает» в своем творении свою личность «в ее неповторимости»[4].

Словесность или логосность личности

Согласно Х. Яннарасу, слово носит энергийный характер и служит выстраиванию отношений между человеческими личностями, а также между

---

[1]Личность и Эрос. С. 95.
[2]Там же. С. 94, 95.
[3]*Strawson P.* Individuals. London, Methuen, 1959. P. 104.
[4]Личность и Эрос. С. 95–96.
[5]Там же. С. 192.
[6]Вера Церкви... С. 85.
[1]Там же. С. 62–63, 66.
[2]Хайдеггер и Ареопагит... С. 59.
[3]Вариации на Песнь песней. С. 410; Личность и Эрос. С. 90.
[4]Вера Церкви... С. 26.

человеком и Богом, человеком и миром[1]. «Язык служит диалогу в границах личного отношения; он высказывает и гармонизирует личностный опыт, зовет к общению и отношению. Язык функционирует как зов к личному отношению в той мере, в какой он воплощает энергию личности»[2]. И именно слово, именующее личность, т. е. имя, «способно, поверх всяких понятий и дефиниций, выразить неповторимость личности»[3].

Проникая в «логосы творений, мы можем познать», воспринять, оценить[4] и далее выразить словесно «неповторимость личностных энергий Творца»[5]. Так, церковные «иконография и гимнография воплощают в чувственных образах богословие красоты, а через них мы приходим к непосредственному личному соприкосновению с “Прообразом”, с “красотой царственного Лика”»[6].

2. 9. 7. Критические соображения: становление ипостасью

Признавая значимость разработок Х. Яннараса, отметим, что он, критикуя западный рационализм в богословии и отказываясь от одних «рассудочных схем», к сожалению, порождает другие[1], будучи склонен к далеко идущим «генерализациям»[2]. Выделим те из его взглядов и высказываний, которые представляются нам неправомерными.

Х. Яннарас находит возможным говорить о «преображении нашей смертной индивидуальности в ипостась вечной жизни»[3], подчеркивая, что именно «внутри Церкви человеческий *индивидуум становится личностью*»[4]. Очевидно, что у Яннараса возникает не просто различение, но опасное

---

[1]Церковь в посткоммунистической Европе. С. 93.
[2]Личность и Эрос. С. 279.
[3]Вера Церкви... С. 66.
[4]*Яннарас Х.* Эсхатология: конец времени или свобода от времени? URL: http://www.religare.ru/2_22912.html (дата обращения 01. 10. 2012).
[5]Хайдеггер и Ареопагит... С. 46.
[6]Там же. С. 84.
[1]*Махлак К. А.* Попытка православной интерпретации... С. 76–77.
[2]*Кырлежев А. И.* Контекст мысли Х. Яннараса. С. 470–471.
[3]Пиетизм как экклезиологическая ересь. URL: http://www.hramvrs.aaanet.ru/obshestvo/perevod/yannaras.htm (дата обращения 28. 06. 2012).
[4]Хайдеггер и Ареопагит... С. 72.

противопоставление индивидуальности и личностности в человеке, вовсе не свойственное ни церковному опыту, ни святоотеческому богословию[1].

И действительно, он подчеркивает, что Божественный, «обращенный к нам личный призыв*, конституирует нас в нашей субъектности*». Получается, что лишь когда мы вступаем в отношения с Богом, призывающим нас, мы становимся личностями, «рождается» наша субъектность. «*Отношение образует саму субъектность* нашего существа». Толкуя евангельские слова о «рождении свыше» (Ин 3. 7), Х. Яннарас говорит об историчности события «рождения свыше» нашей личности[2]. «Одной из центральных мыслей Х. Яннараса является утверждение, что событие отношения рождает субъект»[3]. А нужно бы сказать, что субъект пробуждается и возрастает через отношения любви, но субъектность является даром Творца. Исходное наличие этого дара личностности, наряду с принадлежащими ей нашей природой с ее энергиями, обеспечивает саму нашу способность к вступлению в общение.

Получается, что «для Яннараса личность в человеке не дана, она образуется»[4], он рассуждает об «образовании человеческого субъекта посредством логоса “в поле Другого”»[1] — Бога. Отсюда естественным образом у Х. Яннараса возникают богословские вопросы о нахождении границы «между оплодотворенной яйцеклеткой и сознательной личностью», о «начальной границе человеческого субъекта, нашего собственного “я”»[2]. Вопрошание о том, является ли наша личность «конечным биологическим продуктом или бесконечным плодом отношения»[3], продолжает тот же ход мысли Х. Яннараса.

---

[1]Внимательный анализ богословского видения греческих отцов Церкви приводит к выводу, что понятия индивидуальной, конкретной природы и личности теснейшим образом «переплетаются», *Maspero G.* Trinity and Man. P. 124; также см. об этом: *Larchet J.-C.* Personne et nature... P. 260–262.
[2]Вариации на Песнь песней. С. 420–421.
[3]*Papagiannopoulos I.* Re-Appraising the Subject and the Social in Western Philosophy and in Contemporary Orthodox Thought Abstract. Stud East Eur Thought (2006) 58. P. 299–330, здесь: p. 316.
[4]*Рансон П., свящ.* Учение неоправославных о любви. URL: http://pravlib.ru/dogmatika13.html (дата обращения 03. 10. 2012).
[1]*Yannaras Ch.* Postmodern Metaphysics / Trans. by N. Russell. Brookline, Massachusetts, 2004. P. 135.
[2]Вариации на Песнь песней. С. 462.
[3]Там же. С. 410.

2. 9. 8. Трактовка способа (тропоса) существования

Любимым и часто употребляемым понятием у Х. Яннараса является выражение «способ существования». Так, он, например, определяет Божественную любовь как «способ существования»[1] Бога-Троицы. Отметим, что, с одной стороны, «тропос существования» есть святоотеческое понятие, а с другой — «у Хайдеггера “способ бытия” — это экзистенция, возможность человека быть самим собой или не самим собой»[2], т. е. это, по сути своей, энергийный термин.

Яннарас говорит о «*личном способе бытия* Божественной Сущности»[3], о «*личностном способе существования*» обеих природ во Христе[4], утверждает, что для человека «быть личностью» означает «реализовать свою жизнь согласно модусу Божественного бытия»[5]. В ряде случаев Х. Яннарас признает, что личность определяет тропос бытия: «Первый Адам предопределил способ существования человеческой природы, поэтому и его потомки бытийно (а не интеллектуально или нравственно) связаны выбором праотца»[1]. После Христа уже «от свободного выбора личности зависит, жить ли ей в согласии (бытийном, а не интеллектуальном или нравственном)… со способом существования Христа»[2].

Однако Х. Яннарас чаще всего смешивает или просто отождествляет понятия «тропоса существования-бытия» и «личности-ипостаси»: понятия «персоны» и даже «энергии» для него «резюмируют понятие модуса существования природы»[3]. Даже в Боге Лица «представляют собой *модус*

---

[1]*Яннарас Х.* Вызов православного традиционализма // Православная община. 1992. № 7. По: *Ch. Jannaras*. «The Challenge of Orthodox Traditionalism» в Consilium Special / Fundamentalism as an Ecumenical Challenge» / H. Kung and J. Moltmann (eds.). SCM Press, Lnd, 1992. URL: http://www.sfi.ru/ (дата обращения 28. 06. 12); Личность и Эрос. С. 216.
[2]*Махлак К. А.* Попытка православной интерпретации... С. 75.
[3]Личность и Эрос. С. 356.
[4]Вера Церкви... С. 143.
[5]Там же. С. 101.
[1]Хайдеггер и Ареопагит... С. 69.
[2]Там же. С. 69–70; Личность и Эрос. С. 102.
[3]*Yannaras Ch.* Person, Essence, and Energies. URL: http://synaxisstudy.blogspot.com/2012/04/dr-christos-yannaras-person-essence-and.html (дата обращения 14. 12. 2012); «Божественные энергии суть модусы Божественного бытия», *Papanikolaou A.* Review on Christos Yannaras, On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite. Modern Theology, 2007. Vol. 23 (2). P. 301–304, здесь: p. 303; «Человеческое естество

существования природы»[1]. «Личность» определяется как «существование природы»[2], «экзистенция, способ бытия»[3]. Согласно Яннарасу, человек осуществляет «динамический выбор *на уровне способа существования*» — быть индивидуумом или личностью[4]. Но из этих слов ясно различие между тропосом существования, на уровне которого, по Х. Яннарасу, «делается выбор» (но, скорее, выбор принадлежит как раз уровню ипостаси, определяющей тропос), и личностью, которой человек может не стать или стать.

В свете этого становится понятно, что для Х. Яннараса, по-видимому, в человеке рождается новый способ бытия: *возникает уникальность способа бытия*[5]**.** Но тогда получается, что на уровне способа бытия делается выбор в пользу нового способа бытия? Как это ни парадоксально, но апологет личностности в человеке Яннарас оказывается стоящим на пороге сведения ключевого для него онтологического понятия «личности-ипостаси» всего лишь к уникальной энергийной формации, причем странным образом способной к принятию решений о своей трансформации. Борясь с представлением о личности как о простом индивидууме, Х. Яннарас, тем не менее, останавливается на определении личности как способе бытия природы (общей природы), что не становится полным шагом к богословию личности.

В другом месте Х. Яннарас ставит знак равенства уже между способом бытия и бытием: Бытие = со-бытие = *способ существования*. «Мы “познаем” *Бытие как способ,* каким *есть* все существующее: человеческая природа бытийствует как личный экстаз»[1]. Церковь, согласно Х. Яннарасу, делает возможной «*приобщенность к способу существования* Христа, причастием Его

объединяется и воссоединяется *в новом способе бытия*», Хайдеггер и Ареопагит… С. 69. Воссоединение происходит все же *в Ипостаси* Христа, а *по* способу бытия роднит человечество.

[1]Вера Церкви... С. 63–64.

[2]Личность и Эрос. С. 118, «способ бытия, то есть личность», с. 90, 102, 114–115; «Способ существования, которым является личность, ипостась природы», *Яннарас Х.* Истина и единство Церкви. С. 42; Вера Церкви... С. 99–100, 102.

[3]*Блуд А. А.* Умное делание... URL: http://www.bogoslov.ru/text/1352996.html (дата обращения 16. 10. 2012).

[4]Истина и единство Церкви. С. 129.

[5]Вариации на Песнь песней. С. 428.

[1]Личность и Эрос. С. 116.

Телу и Крови»[1]. Наконец, он определяет, что «*человек есть то, что он делает*»[2], что представляется неприемлемым отождествлением. Человеческое делание действительно изменяет *образ его бытия*, но не меняет то, *что* он есть, т. е. его природу в ее сути — это невозможно. Мы еще вернемся к пониманию Х. Яннарасом возможности изменения природы ниже, а пока отметим, что бытие всегда связано с определенными своими модусами, но неправильно смешивать бытие и модус бытия, так же как смешивать понятия личности и способа бытия. Бытие познается по своим модусам (тропосам), но не сводится к ним. Далее, он постулирует «приоритет способа существования перед сущностью»[3]. К этому тезису, учитывающему, что личность и способ бытия отождествляются Х. Яннарасом, мы и перейдем.

2. 9. 9. Приоритет личности над сущностью

С одной стороны, Х. Яннарас иногда подчеркивает, что «личность не “предшествует природе” в качестве субъективного начала»[4], но говорит лишь о «бытийной тайне различия личности и природы»[5]. С другой стороны, он неоднократно формулирует, что «личность предшествует сущности», превращая последнюю «в конкретную экзистенцию»[1], «определяя свою природу, или сущность»[2]. «Личность *предшествует всему* как сознание своей абсолютной инаковости, или абсолютной свободы от какого бы то ни было предопределения, какого бы то ни было принуждения — будь то принуждение ума, способа существования или же природы»[3]. «Личность Бога-Отца *предшествует и предопределяет Собою Его Сущность*, но не наоборот»[4]. «Тринитарная модель жизни — это отнюдь *не единство на уровне естества*»[5]. И в антропологии: «*не естество* само по себе с его энергиями

[1]Церковь — способ… URL: http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml (дата обращения 21. 06. 2012).
[2]Личность и Эрос. С. 385.
[3]Там же. С. 385; *Махлак К. А.* Попытка православной интерпретации... С. 77.
[4]Личность и Эрос. С. 117.
[5]Там же. С. 138.
[1]Вера Церкви... С. 143.
[2]Личность и Эрос. С. 113, 332.
[3]Вера Церкви... С. 71.
[4]Там же. С. 71–72.
[5]Там же. С. 113.

(материальностью или же нематериальностью, духовностью), но ипостазирующая его личность *конституирует реальное существование* человека»[1].

С одной стороны, Х. Яннарас говорит, что «личность не есть бытийная реальность, отдельная от природы»[2], а с другой — настаивает на «*онтологическом отличии личности от природы*», выражаемом и сконцентрированном в ее «самовластности»[3]. Он говорит, что «Личность Бога и личность человека» не просто несводимы, но «*запредельны*» по отношению к любой онтической сущности[4]. Однако онтологического отличия, в строгом смысле, не может быть признано между личностью и ее природой. Можно говорить о некой «управляющей» функции личного начала, но не об отличии в онтологии, поскольку личность и природа составляют единое бытие. «Онтологическое» различие[5], «экстатическая инаковость» личности природе[6] — неверные термины, которыми Х. Яннарас, возможно, хотел подчеркнуть бытийную значимость личного начала в человеке. Но личность, хотя и отлична от своей природы, но одновременно тождественна ей и никогда не отрывается от нее как в Боге, так и в человеке.

Х. Яннарас утверждает, что «Бог свободен от какой бы то ни было *обусловленности сущности или природы*», но какая может быть обусловленность в природе Бога? В свою очередь, человеческая личность, по Х. Яннарасу, «также может существовать не *по образу смертной природы*», но «по образу любви, *свободной от любых реальных ограничений*»[1]. Человеческая природа оказывается по определению не только обусловленной, но и отождествленной со смертностью. Но ведь существует освященная природа. При согласии природы со своим логосом, ее бытие свободно и не может порабощать человека, его личность. Но даже в Боге Х. Яннарас начинает

[1]Вера Церкви... С. 147–148.
[2]Личность и Эрос. С. 239–240.
[3]Там же. С. 138.
[4]Там же. С. 125.
[5]Там же. С. 143–144.
[6]Там же. С. 140.
[1]Церковь в посткоммунистической Европе. С. 86; Вера Церкви... С. 143.

опасаться «давления» природной необходимости: «Никакая *природная необходимость (Божественная!!! или человеческая) не ограничивает* экзистенциальное проявление личностной свободы»[1]. Он даже говорит о «*самопревосхождении Божественной природы*», «благодаря *инаковости личности*»[2].

М. Хайдеггер «неподлинные способы бытия характеризует-именует словом “падение”. Это отпадение от себя, от своей подлинной жизни, и не случайно Яннарас видит здесь аналогию с грехопадением человека»[3]. У Х. Яннараса *грехопадение* трактуется как подчинение личности природе[4] и практически разделение их: «…естество *отделяется от возможности личностного бытия*; природные энергии — от личностной свободы, от личностного способа проявления»[5]. «Разрыв между природой и ипостасью», — пишет Х. Яннарас, — «составляет трагедию (“грех”) человеческого существования, последним следствием которой является смерть»[1], а «жизнь превращается отныне в воспроизведение естества, а не личности»[2]. Однако подчинение личности искаженной грехом природе, так же как и телесная смерть, суть следствия, но не сущность грехопадения. Разрыв личных отношений с Богом — вот суть греха. А Х. Яннарас пишет, что человеческая «*смерть разрушает грех, губя тленную оболочку и высвобождая экзистенциальные возможности человеческой личности*»[3]. И добавляет, что «*темнота» антропологических вопросов «рождена природным отстоянием человека от Бога»*. Человек всегда отстоит от Бога — не по месту, но по природе. Именно наша природа «отводит нас от возможности найти ответы на

---

[1]Вера Церкви... С. 144, 72.
[2]Истина и единство Церкви. С. 37–38. Курсив наш (иером. М. З.).
[3]*Блуд А. А.* Умное делание... URL: http://www.bogoslov.ru/text/1352996.html (дата обращения 16. 10. 2012).
[4]Причем «личность становится порабощенной естественным свойствам человеческой природы», *Payne D.* The “Relational Ontology” of Christos Yannaras: The Hesychast Influence on the Understanding of the Person in the Thought of Christos Yannaras. URL: http://distancelearning2.iocs.cam.ac.uk/ICStGP-2/Speakers-Titles-Abstracts.html (дата обращения 14. 12. 2012); Личность и Эрос. С. 333.
[5]Вера Церкви... С. 147.
[1]Там же. С. 63–64.
[2]Там же. С. 135–136. Т. е. рождается не личность, а индивид. Это вполне согласно с представлением Х. Яннараса о рождении субъекта-личности в некоторый момент бытия человеческого индивида.
[3]Вера Церкви... С. 137–138.

эти вопросы»[1]. Но ведь грех не в природе телесной коренится, а в целостной личности! «Ведь сущность греха… — непослушание Богу. Причина этого непослушания — самолюбивая гордость»[2], которая не устраняется смертью, что признает и сам Яннарас в своем определении ада[3].

Нет «тирании естества»[4] и «природного детерминизма»[5] в благой природе. Однако Х. Яннарас пишет, что «природа как таковая, в ее биологической идентичности, зависит от необходимости»[6], без какой-либо сноски на ее поврежденность! «“Противоестественность” энергий индивидуальной природы»[7] возникает не от / из самой природы, но из искажения личного бытия. Создается впечатление, что у Яннараса природа «сопротивляется» личностному образу бытия, образует «экзистенциальную оппозицию личностной свободе»[8] сама по себе, а не по поврежденности своей.

По мысли Х. Яннараса, «человек может существовать не как *индивидуум* согласно законам своей природы, но как личность, свободная от условностей природы: временности, тленности, смерти»[1]. Яннарас говорит о личностной «свободе по отношению к ограниченности тварной природы»[2]. Но наша ограниченность не отменяется даже в вечности, куда войдет и наша блаженная, обоженная природа. Неужели и там придется говорить о свободе от нее, свободе от «форм и речи», как «плоти преходящего и недолговечного»[3]?

Даже рассуждая о воскресшем Христе, он говорит, что «Ипостась Его, *освободившаяся от индивидуальной самодостаточности*, оказалась в первый момент неузнаваемой», и «тело воскресшего Христа представляет собой человеческую природу, свободную от какой-либо ограниченности»[4], тогда как

---

[1]Вариации на Песнь песней. С. 463.
[2]*Иустин (Попович), прп.* Собрание творений. Догматика Православной Церкви. Т. 2. С. 234.
[3]См. выше раздел *Общение и личность*.
[4]Личность и Эрос. С. 334.
[5]Вера Церкви... С. 143.
[6]Личность и Эрос. С. 334.
[7]Там же. С. 335.
[8]Вера Церкви... С. 64.
[1]Церковь в посткоммунистической Европе**.** С. 94–95.
[2]Вера Церкви... С. 102.
[3]Вариации на Песнь песней. С. 435.
[4]Вера Церкви… С. 171–172.

изначально Господь воспринял «смертное индивидуальное бытие»[1]. Но человечество Христа приняло на себя последствия греха, но не сам грех, и не имело свойства «индивидуальной самодостаточности» и «смертности»! Эта природа, в отличие от Его Божества, не абсолютно неограниченная, как не потерявшая тварность!

Утверждения Х. Яннараса о неспособности нашего мышления «постигнуть личностный характер человека невоплощенным» после телесной смерти, «вне энергий тела и *души*»!!![2], о «*преодолении* объективных свойств (или привходящих признаков) природы» при «осуществлении инаковости»[3] подтверждают, что для него природа грозит стать лишь некоторой функцией личности и не более того.

На наш взгляд, тезис о «приоритете личности перед сущностью» может быть принят только в познавательном смысле, как «приоритет личности в богословской гносеологии»[4]. Если учесть, что онтология для Х. Яннараса «не просто система отвлеченных идей и взглядов, но изначальное и исходное *восприятие* бытия и мира»[1], то ряд его высказываний в направлении приоритета личности может быть истолкован гносеологически, но, к сожалению, он не ограничивается одной лишь гносеологической перспективой в своих рассуждениях.

2. 9. 10. Пантеистическая угроза

Продолжая критику тезиса Х. Яннараса о приоритете личности над сущностью, обратим внимание на ряд его высказываний, представляющих собой опасность нивелировать неизменность логосов природы и ввести нас в поле пантеистических воззрений. Так, Х. Яннарас находит возможным говорить о богочеловеческой природе[2] Христа, о «непрерывном восприятии

[1]Вариации на Песнь песней. С. 420–421.
[2]Там же. С. 462.
[3]Личность и Эрос. С. 114.
[4]Там же. С. 143–144.
[1]Истина и единство Церкви. С. 64.
[2]«Богочеловеческая природа» — недопустимый после Халкидона термин!

плоти мира и трансформации ее в богочеловеческую плоть Христову»[1], об «онтологическом изменении»[2] мира и человека. По мысли Х. Яннараса, «мы познаем сущность, или природу, только как содержание личности», и это «единственная возможность познать природу»[3]. Но тогда выходит, что все в мире должно стать содержанием личности? Но не всякое бытие есть «содержание личности»[4], и «материя» все же не есть «личностная энергия»[5], хотя и есть ее произведение.

Х. Яннарас, подчеркивая свойство человеческой личности концентрировать «в себе способность творений быть логическим ответом на действенный призыв Бога к общению», говорит, что «человеческая личность совокупно выражает в себе общую природу *вне* Бога»[6], что тварная «*природа не может существовать иначе, как личностная ипостась жизни*»[7]. Здесь, однако, не хватает четко проведенного различия природы «во» и «вне» личности человека.

Также он полагает, что «*эк-стаз* природы» есть «*единственная* возможность бытийно *заполнить пропасть* природного *отстояния* мира от Бога»[1]. Но, во-первых, эта пропасть никогда не заполняется и не должна быть заполнена. В этом коренится свобода и инаковость твари. Тварь может *ипостасно* соединиться с Богом, но и то не вся, а лишь часть ее, ставшая либо евхаристической плотью Христа, либо природой человека! Х. Яннарас, кажется, понимает это, продолжая свою мысль словами, что «эта единственная возможность» «воплощается в человеческой личности»[2]. Однако повторимся, что «природное отстояние» не пропадает в ипостасном единении обожения, несмотря на «динамику личного отношения»! Далее, согласно Х. Яннарасу, «либо природа *превосходит себя* в динамике личного отношения, заполняюще-

[1]Пиетизм как экклезиологическая ересь. URL: http://www.hramvrs.aaanet.ru/obshestvo/perevod/yannaras.htm (дата обращения 28. 06. 2012).
[2]Истина и единство Церкви. С. 129.
[3]Личность и Эрос. С. 143–144.
[4]Там же. С. 121.
[5]Там же. С. 125.
[6]Там же. С. 359.
[7]Вера Церкви... С. 102.
[1]Личность и Эрос. С. 359–360.
[2]Там же.

го пропасть *природного* апостаза мира и Бога; либо природа обретает автономность *вне* Бога»[1]. Но природа остается собой даже в преображении и никогда не может быть автономна от Бога, как Его творение. Тут природе приписывается какая-то лишняя самостоятельность и способность стать чем-то «иным» самой по себе — либо автономной, либо «заполнившей пропасть» между ней и Богом. Оба тезиса неприемлемы.

Кроме того, он говорит, что «*падение* человека разрушает полифоническую гармонию логосов творений»[2]. Логосы твари «*перестают* соотноситься с единым Логосом мира», «связываются с… некоей общей утилитарной необходимостью», «*превращаются* в раздельные смыслы» и «служат самости человеческого индивида»[3]. Но логосы твари неизменны даже после грехопадения! Да, человек перестает в своей поврежденности понимать их, слышать их «зов», но они сами не перестают быть этим «зовом» Бога! Очевидно, увлекаясь тезисом о примате личности над природой, Х. Яннарас уже не далек от мысли об изменении природы по ее сущности, по логосу, под влиянием личности. Не случайно он говорит о «личностном самопреодолении природы»[1] и «личной свободе относительно природы»[2], тогда как адекватным выражением была бы «личная свобода в согласии с логосом природы».

2. 9. 11. Взаимосвязь неточной интерпретации способа бытия, пренебрежения сущностью с пантеистической угрозой

Пренебрегая сущностью как аспектом бытия, Х. Яннарас приходит к такого рода высказываниям: «В церковном опыте *нет высшего существа, но есть общение Лиц*»[3]. Божественная «экзистенция не зависит ни от чего другого, в том числе от природы, или сущности»[4]. «Сама Божественность Бога есть личностное существование… реализуемое как любовь»[5]. Но тогда, вступая

---

[1]Личность и Эрос. С. 359–360.
[2]Там же. С. 360.
[3]Там же.
[1]Там же. С. 360–361.
[2]Там же. С. 361.
[3]Церковь — способ… URL: http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml (дата обращения 21. 06. 2012).
[4]Вера Церкви... С. 102.
[5]Там же.

в общение с Лицами Троицы, мы приобщаемся и Их Сущности, которая, фактически, тождественна общению: «Утешитель станет нашей “природой”, и, если можно так сказать… Святой Дух станет нашим способом существования»[1].

Х. Яннарас говорит, ссылаясь на св. Анастасия Синаита, что «со смертию все умирает», т. е. умирает «все наше естество: наша мысль, все наши психические и телесные энергии»[2], «угасают признаки душевной и духовной активности»[3], «прекращается все. Остается только то, что мы называем “ипостасью”»[4]. В результате возникает «разрыв» между «ипостасью и способом ее природного существования»[5], после которого уже только «любовь Божия *конституирует нашу личностную ипостась»*[6]. Но наша природа не подменяется Божественной ни в процессе обожения, ни после смерти тела! И тот же св. Анастасий говорит, что «душа человеческая есть сущность словесная, бессмертная, умная, не из стихий (материи), но от Бога имеющая бытие»[1]. Здесь, очевидно, речь идет не о божественности природы души по сущности, но о большей ее, по сравнению с телом, близости к Богу по ее природному происхождению.

Х. Яннарас противопоставляет личность как способ Божественного бытия индивидууму как *способу природного бытия*, увязывая последний со смертью, «обездвиживанием жизни», с «отрицанием отношений»[2], и заключает, что «человек должен разбить оковы зависимости от способа естества», чтобы получить «свободу *от* естества ради отношения, свободу *от необходимости* ради любви» и достигнуть «безграничности личного общения»[3]. Здесь

---

[1]Церковь — способ… URL: http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml (дата обращения 21. 06. 2012).
[2]Там же.
[3]Вера Церкви... С. 103.
[4]Церковь — способ… URL: http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml (дата обращения 21. 06. 2012).
[5]Вера Церкви... С. 164.
[6]Там же. С. 176.
[1]«Ψυχὴ δὲ ἀνθρώπου ἐστὶν οὐσία λογικὴ, ἀθάνατος, νοερὰ, οὐκ ἐκ στοιχείων, ἀλλ’ ἐκ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχουσα», *S. Anastasius Sinaita.* Quaestiones. PG 89. 725 A.
[2]Хотя, при гармонии личности в своей природе, природа никак не отрицает отношений, см.: Вариации на Песнь песней. С. 447.
[3]Вариации на Песнь песней. С. 415, 416, 417, 435.

увязываются в одно пренебрежение природой и способом ее существования, поиск «свободы личности от природной закономерности»[1], отрыв способа природного бытия от способа бытия личности («способ жизни», как его называет Яннарас) и опасность «усвоения» безграничности тварным человеческим личностям через буквальное «*превращение природы* в отношение»[2].

Характерен пример толкования Х. Яннарасом хождения ап. Петра по водам. Он утверждает, что апостол Петр «в этот момент начинает жить *не по своей тварной природе*… черпает свое существование не из своей природы, ибо *живет* «*отношением*» со Христом»[3]. Не случайно он также говорит, что Евангелие, «Благая весть раскрывает возможность для самой смертной природы, быть *преобразованной в такое событие*, которое *соединяет персональную ипостась человека с персональной Ипостасью Бога»*[4]. Во-первых, «персональная ипостась», «*личная* ипостась»[1] — это «масло масляное», особенно с учетом общепринятой церковной терминологии. Ведь и сам Х. Яннарас чаще отождествляет понятия «личность» и «ипостась»[2]. Во-вторых, «соединение ипостасей» — очень спорный термин, несомненно, понимаемый Х. Яннарасом как совпадение способов существования. Для Церкви событие Евангелия, прежде всего, — *ипостасное единство* природ во Христе, а не соединение ипостасей посредством энергийного единства природ, причем разным ипостасям принадлежащих.

---

[1]Вариации на Песнь песней. С. 419.
[2]Там же. С. 429.
[3]Церковь — способ… URL: http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml (дата обращения 21. 06. 2012). Но ведь природа его не перестает быть, идет Петр ногами, двигает мышцами и т. д. Опять не говорится об ипостасном единстве, пренебрегается одна природа в пользу другой, но из своих отношений с Богом, со Христом.
[4]Церковь в посткоммунистической Европе. С. 86.
[1]Там же. С. 94–95; См. также: Вера Церкви... С. 145; Церковь — способ… URL: http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml (дата обращения 21. 06. 2012).
[2]Вера Церкви... С. 73–74.

2. 9. 12. Некоторые особенности понимания ипостазирования и ипостаси у Х. Яннараса

Опираясь на этимологию греческого слова «ипостась», которое можно было бы перевести на русский язык словом «основание», Х. Яннарас использует его, в первую очередь, как лингвист, а уже во вторую — как богослов. Так, он пишет, что «Отец называется “Отцом”, *реализуя* и “*ипостазируя*” Свое существование» «через рождение Сына и исхождение Святого Духа»[1]. Отец — «Личность, которая совершенно свободно *ипостазирует* Свое Бытие, Свою Природу — т. е. *образует Ипостаси*»[2]. Несомненно, что здесь Х. Яннарас под «ипостазированием» понимает реализацию, согласно этимологии слова, но отнюдь не включенность в личное бытие: «Бог-Отец вечно, “в преизбытке любви”, *ипостазирует Свое Бытие* в Троице»[3], а во Христе «в единой личности *ипостазируется способ бытия*, общий обеим природам»[4]. Хотя мысль Х. Яннараса ясна — Отец не был бы Отцом, полноценной Личностью без Сына и Духа, но, тем не менее, присутствует смешение понятий: ипостазирование природы приравнивается образованию Ипостасей Сына и Духа. «Ипостазировать» — глагол, который не следовало бы использовать таким образом, по крайней мере, в триадологии и вообще в богословии[1]. Согласно распространенной терминологии, когда говорится, что Лица Троицы «ипостазируют» или «воипостазируют» единую Сущность, то это означает, что они обладают единой Сущностью. Рассмотренные триадологические высказывания Х. Яннараса подобного рода граничат с введением субординационизма в Троицу.

---

[1]Церковь — способ… URL: http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml (дата обращения 21. 06. 2012).
[2]Там же.
[3]Вера Церкви... С. 71–72.
[4]Там же. С. 145.
[1]Также, согласно Яннарасу, «Дух Святой… дарует нам бытие и *ипостазирует нашу личность*». Х. Яннарас размышляет о «способе разрешения конфронтации, который *ипостазирован* и *явлен* в личностях святых, т. е. *реализован.* Другие подобные примеры: “ипостазировать” свою жизнь как любовь», «*личность,* чья жизнь ипостазирована в отношениях любви», «материальная реальность есть ипостазирование, осуществление энергии-логоса», там же, с. 182, 226, 102, 124, 80.

Утверждения афинского профессора, что в Боге «личностный способ бытия ипостазирует природу»[1], что личности как Бога, так и человека «*ипостазируют* сущность, дают ей *ипостась,* т. е. реальное и конкретное существование»[2], где «ипостазирование» понимается как «реализация», что характерно для Х. Яннараса, вновь ведут к прямой онтологической подчиненности Сущности Бога способу личного существования в Нем, примату личности над сущностью, некоторому ее предсуществованию, хотя бы логическому.

Х. Яннарас даже вводит понятие «*биологической ипостаси*, облекающей личностную инаковость человека»[3]. «После грехопадения ипостась человеческого субъекта становится биологической», получает «обманчивую жизненную ипостась, биологическую индивидуальность». Хотя даже после грехопадения «перед личностью человека открыт путь к тому, чтобы реализовать себя как *ипостась жизни* — не биологической, эфемерной, смертной, но нетленной и вечной жизни»[4]. Здесь «ипостась» — фактически просто «реальность», хотя все-таки связанная вновь со способом бытия, в данном случае биологическим или, согласно искуственному контрасту, нетленным. Получается, что для Х. Яннараса ипостась может быть личностным, нетленным способом бытия, но может отождествляться и с биологическим способом бытия, а значит, фактически означать индивидуум.

2. 9. 19. Заключение

В заключение рассмотрим одну из цитат, принадлежащих Х. Яннарасу, в которой наглядно отражены его подход и вытекающие из этого подхода ряд безосновательных утверждений. Толкуя текст церковного песнопения: «Начало мне и *ипостась* бысть творческое Твое повеление»[1], — Х. Яннарас утверждает, что это песнопение указывает на «иную онтологию откровением

[1]Вариации на Песнь песней. С. 458.
[2]Вера Церкви... С. 63–64.
[3]Там же. С. 137–138.
[4]Там же.
[1]Славник на стиховне вечерни в Субботу Мясопустную, глас 6: «Начаток ми и состав зиждительное Твое бысть повеление...» (см. Триодь Постную).

иного способа бытия. Это *не материальная наша природа*, говорим мы, которая для нас *является ипостасью* (действительным бытием), это — зов, с которым к нам обращается Бог, и который создает нас в бытие из небытия»[1]. Здесь очевидно нежелание Х. Яннараса рассматривать за творческим повелением приведение в бытие материальной составляющей человека, но желание сделать упор исключительно на личностности нашего бытия, отождествляемой со способом бытия. Тексту песнопения, который, по-видимому, употребляет термин «ипостась» в его исходном, не триадологическом понимании, которое стоило бы перевести здесь просто как «основание», усваивается другой, экзистенциально-персоналистический смысл.

Х. Яннарас разрабатывает актуальную тему личности в антропологии и глубоко анализирует ряд свойств личности, таких как свобода, уникальность, сознание и др. Однако афинский мыслитель, очевидно, увлекается некоторыми концептуально-терминологическими решениями, пытаясь свести к ним чуть ли не все сложные богословские проблемы. В воззрениях Х. Яннараса прослеживается явный онтологический «сдвиг» в сторону понятия личности в урон понятию сущности, но при этом само центральное понятие личности отождествляется со своего рода энергетическим структурирующим началом, «способом существования». Вводится некая самостоятельная онтология личности, оторванная от сущности, которую можно было бы назвать «энергетическо-персоналистической онтологией». Правильным же представляется сбалансированный подход, объединяющий в единую целостную онтологию несмешиваемые и неразделяемые понятия личности, сущности и энергии.

[1]*Яннарас Х.* Эсхатология: конец времени или свобода от времени? URL: http://www.religare.ru/2_22912.html (дата обращения 01. 10. 2012).

2. 10. Синергия и личность в антропологии С. С. Хоружего

Учитывая первую отличительную черту синергии, ее укорененность в личном бытии, мы должны полагать синергию как таковую, в ее полной форме, специфически христианской парадигмой[1].

Сергей Сергеевич Хоружий — наш современник, доктор физико-математических наук, академик РАЕН, профессор философии Института философии РАН, профессор кафедры сравнительных исследований религиозных традиций при ЮНЕСКО, основатель и директор Института Синергийной антропологии, который уже на протяжении многих лет в рамках православного мировоззрения занимается развитием философских и богословских представлений о человеческой личности и ее энергиях.

Понятие личности, согласно мысли С. С. Хоружего, «определяется строгим следованием христианской догматике. Личный характер, обладание личностью присуще Богу, и понятие личности отождествляется с понятием Божией Ипостаси, Лица Пресвятой Троицы»[2]. «Всякий образ бытия имеет своими главными характеристиками сущность и энергию; христианская онтология, будучи онтологией личностной, присоединяет к ним также и ипостась»[1]. Тождество перихоресиса, любви (понятой как онтологический принцип) и личного общения Ипостасей в Троице может рассматриваться как «философское определение Личности»[2].

2. 10. 1. Богословие личности: патристические истоки и необходимость развития

С. С. Хоружий говорит о «патристических» источниках «богословия личности»[3], об «открытии Личности»[4] христианским богословием как в Боге,

---

[1]*Хоружий С. С.* Что такое SYNERGEIA? С. 25.
[2]*Он же.* Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства // *Он же.* После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 263–275, здесь: с. 267.
[1]*Он же.* Здешнее бытие как история (локальное описание) // Там же. С. 434–446, здесь: с. 434–435.
[2]*Он 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).
[3]*Он же.* Богословие соборности и богословие личности. URL: http://lib.rus.ec/b/234887/read. (дата обращения 10. 06. 2011).
[4]*Он же.* Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М., 2010. С. 644.

так и в человеке. По его мнению, «в трудах греческих отцов строилась конституция личного бытия как особого онтологического горизонта»[1]. Среди современных богословов встречается позиция, что якобы «никогда в православной патристике образ Бога в человеке не интерпретировался как личность»[2]. Однако, согласно Хоружему, если в классической западной «статической имперсональной парадигме»[3] или «эссенциалистской модели» человек есть субъект, индивид, личность (впрочем, два последних понятия сливаются)[4], поскольку «семантическое гнездо личности» здесь «выражает основоустройство индивидуального человеческого бытия»[5], то «в православной персонологии понятие личности отождествляется с Божественной Ипостасью»[6]. По убеждению академика, «богословская мысль каппадокийцев произвела *коренную* перемену в философском употреблении терминов Усия и Ипостась... Само “бытие” Бога отождествляется с Личностью... Понятие же Сущности, Усии, определенно лишается роли верховного и производящего начала дискурса»[7]. «Личность идентифицируется с горизонтом Божественного бытия… Если не существует Бога, то нет и личности»[1], понятию личности принадлежит «онтологическая выделенность»[2].

Однако С. С. Хоружий подчеркивает, что даже в православном богословии «принцип личности в течение долгих периодов пребывал плохо понимаемым и отодвинутым на задний план». Учитывая этот факт и то, что «классическая антропология Аристотеля-Декарта-Канта» должна быть «признана несостоятельной в своих концептуальных основах»[3], необходимо «новое углубленное *продумывание принципа личности* и утверждение его

---

[1]*Хоружий С. С.* Вещь в работе. URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 17. 11. 2012).
[2]*Sopko A. J.* For A Culture of Co-Suffering Love… P. 27.
[3]*Хоружий С. С.* Конституция личности и идентичности... URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 20. 11. 2012).
[4]*Он же.* К антропологической модели третьего тысячелетия // Философия науки. М., 2002. Вып. 8. С. 108–136, здесь: с. 134.
[5]*Он же.* Вещь в работе. URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 17. 11. 2012).
[6]Что такое SYNERGEIA? С. 24.
[7]Богословие соборности и богословие личности. URL: http://lib.rus.ec/b/234887/read 10. 06. 11.
[1]Там же.
[2]Фонарь Диогена. С 657.
[3]*Хоружий С. С.* Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии // Церковь и время. 2006. № 2 (35). С. 137–148, здесь: с. 146.

заново в качестве верховного принципа православного Богоучения»[1]. С. С. Хоружий, признавая заслуги предшественников в этом направлении, в частности В. Н. Лосского[2], прот. Г. Флоровского, прот. И. Мейендорфа и других богословов XX в., полагает, что актуальнейшей задачей современного богословия является «активное развитие христианской антропологии, богословия человеческой личности, идентичности, субъектности», «антропологизация богословия»[3], развитие «теоцентрической персонологической парадигмы»[4].

2. 10. 2. Динамика личности и энергийные структуры в антропологии С. С. Хоружего

Согласно видению С. С. Хоружего, человек есть личность в становлении и имеет задачу «возведения себя к Личности, Ипостаси»[5]. Хоружий говорит о «зерне личности-ипостаси в человеке» и о «взращивании начал личности в каждом человеке». Причем возможны как «рост», так и «обеднение личности» человека в зависимости от принятой им стратегии жизни[1]. Опыт жизни может быть или «деструктивный», или «созидательный для личности»[2].

Ключевыми понятиями в антропологической динамике становления личности у С. С. Хоружего оказываются энергийные «структура», «строй» человеческой личности и «синергия» человека и Бога. «Конкретная личность, индивид, в каждый момент *обладает* определенным множеством разнородных энергий»[3]. Признавая принадлежность личности ее энергий и природы, под

---

[1]Богословие соборности... URL: http://lib.rus.ec/b/234887/read (дата обращения 10. 06. 2011).
[2]*Хоружий С. С.* Богословие — Исихазм — Антропология. Доклад на Научно-методологическом семинаре Богословского факультета ПСТГУ. URL: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H (дата обращения 26. 11. 2012).
[3]*Он же.* Антропологические следствия энергийной онтологии Православия. Доклад на X Рождественских чтениях, 2002. URL: http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/019_Horuzhy_Antr_Sled.doc (дата обращения 16. 11. 2012).
[4]*Он 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).
[5]*Он же.* К антропологической модели... С. 120.
[1]*Он же.* Афонская аскеза как школа личности и стратегия социализации. Доклад на Международной конференции «Афон — уникальное культурное достояние современного мира». Веймар, 23–26 июня 2012 г. URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/09/hor_talk_veimar2012.pdf (дата обращения 17. 11. 2012).
[2]Кризис европейского человека... С. 142.
[3]*Хоружий С. С.* Концепция совершенного человека в перспективе исихастской психологии. URL: http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/koncepciya-cheloveka.html 26. 11. 12.

«структурами», «строем»[1], «уникальным рисунком личности»[2] или «конституцией личности»[3] можно понимать структуры ее природы и энергии[4]. Именно поэтому для него становится возможным сказать, что, «быть может, подобно лицу, личностные содержания несет», например, «и рука человека»[5]. Т. е. можно говорить о «духовно-телесной тварной личности»[6] в плане ее сложной природно-энергийной картины. Человек, согласно С. С. Хоружему, есть личностный самодеятельный «центр», «энергии — разнонаправленные и взаимосвязанные, взаимодействующие выступления, “ростки деятельностей” этого центра, в совокупности образующие подвижную систему, меняющуюся конфигурацию»[7].

2. 10. 3. Синергийная антропология и категория общения

«Энергийный дискурс» С. С. Хоружего позволяет говорить о выводе понятия энергии с исключительно служебно-подчиненного положения по отношению к сущности, характерного для «эссенциализированного Аристотелева дискурса западной мысли»[1], на комплементарный ей уровень. «Энергия теперь концентрирует в себе все существенное содержание события»[2] и составляет средство «диалогического процесса» с Богом, «онтодиалога»[3]. «Паламитское богословие энергий», согласно мнению Хоружего, «может рассматриваться как завершение патристического богословия личности, поскольку таинственное домостроительство Пресвятой Троицы, Божественный

---

[1]Кризис европейского человека... С. 145.
[2]Афонская аскеза как школа... URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/09/hor_talk_veimar2012.pdf (дата обращения 17. 11. 2012).
[3]*Хоружий С. С.* Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии // Философские науки. 2008. № 2. С. 10–31, здесь: с. 26; *Он же.* Конституция личности и идентичности... URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 20. 11. 2012).
[4]Так, Хоружий рассуждает об «энергийных конфигурациях человеческой личности», см.: Что такое SYNERGEIA? С. 23.
[5]Проблема постчеловека... С. 29.
[6]Герменевтика телесности в современных традициях и духовных практиках себя. URL: http://www.antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy3 (дата обращения 15. 11. 2012).
[7]*Хоружий С. С.* Аналитический словарь синергийной антропологии. Энергии твари // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия / Ред. С. С. Хоружий. М., 1995. С. 44–150, здесь: с. 54.
[1]Что такое SYNERGEIA? С. 21.
[2]*Хоружий С. С.* Род или недород // *Он же.* О старом и новом. СПб., 2000. С. 311–352, здесь: с. 323–324.
[3]Там же. С. 343–344.

перихоресис въявь представляется в нем как домостроительство Лиц, не сущностная, но личностная икономия»[1].

Когда он говорит о «*возрастании* человеческой индивидуальности, личного начала в ней», то всегда подразумевает, что «энергии человека, не подавляясь, усваивают себе новый строй, согласный, сообразованный с действием благодати. Это согласное действие, соработничество энергий человека и благодати, нетварной Божественной энергии носит название *синергии* и представляет собою центральную парадигму Богочеловеческого отношения»[2]. «Феномен синергии, — согласно С. С. Хоружему, — принадлежит к основоустройству личного бытия, это — феномен встречи и соработничества двух *личностных* формаций»[3]. «Вбираясь в икономию Богообщения, личное общение ориентируется, тем самым, на представления о Божественных Лицах и их совершенном общении»[4]. Это общение личностей человека и Бога непосредственно связано с обожением, прежде всего, самого человека как целостной личности[5], но также и всего «здешнего бытия»[6].

С. С. Хоружий говорит о христианской концепции бытия как «личного бытия-общения», бытия Святой Троицы[1], личном перихоресисе как о «(совершенном) взаимопроникновении, сочетаемом с (совершенным) сохранением собственной идентичности — (совершенной) взаимопрозрачности, взаимооткрытости», и признает это «специфической особенностью и способностью личного бытия». Причем важно, что подобное «общение, предполагает» не только «сохранение индивидуально-личной идентичности»[2], но и ее благоприятное развитие. Раскрываясь, «размыкаясь» к «личному общению»[3], личность человека, «нуждающаяся в других, в

---

[1]Богословие соборности... URL: http://lib.rus.ec/b/234887/read. (дата обращения 10. 06. 2011).
[2]Концепция совершенного человека... URL: http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/koncepciya-cheloveka.html (дата обращения 26. 11. 2012).
[3]Что такое SYNERGEIA? С. 23–24.
[4]*Хоружий С. С.* Естественный нравственный закон, аскетическая антропология и пути обновления христианской этики. URL: http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/thes150607.htm (дата обращения 20. 11. 2012).
[5]Богословие соборности... URL: http://lib.rus.ec/b/234887/read. (дата обращения 10. 06. 2011).
[6]*Хоружий С. С.* К проблеме глобальной динамики // После перерыва. С. 412–416, здесь: с. 413–414.
[1]Антропология Православия. URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 19. 11. 2012).
[2]Там же.
[3]Проблема постчеловека... С. 28.

социуме»[1], способна проходить созидательное общение, которое «формирует структуры личности и идентичности» так, что в итоге «сами участники общения существенно изменяются»[2], происходит «артикуляция структур идентичности»[3].

Согласно Хоружему, человеческое общение становится содержательным, событийным, если диалог развертывается «в определенном событийном горизонте, который полагается лишь из онтодиалога, из отношения каждого из участников к Внеположному Истоку». «Горизонт всякого событийного диалога полагается онтодиалогом»[4]. Адекватным языком для выражения опыта православной церковности является «дискурс личного общения»[5]. «Совершенные общение, любовь, жертва — эти фундаментальные реальности новой жизни во Христе — определяют, в философском дискурсе, новый онтологический горизонт, “план личного бытия-общения”, бытие личности»[6]. Хоружий подчеркивает, что общение есть «сугубо личностный, неформализуемый и неисповедимый процесс, несводимый к трансляции сущностных содержаний»[1], т. е. не механический. И опыт «мистического созерцания» святых Церкви, основанный на опыте синергии, «оказывается личным общением, а духовный путь строится как диалогический процесс, расширяющееся и углубляющееся взаимодействие двух личностных центров»[2].

«Как не получается состоятельной социальной философии на базе одного принципа синергии, так не получается ее и на базе одного принципа всеединства»[3]. При однобокости в сторону всеединства возникает, например,

---

[1]Проблема личности в Православии... С. 269–270.
[2]Кризис европейского человека... С. 144.
[3]Конституция личности и идентичности... URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 20. 11. 2012).
[4]Род или недород. С. 343–344.
[5]*Хоружий С. С.* Опыт преображения у преп. Силуана Афонского // Церковь и время. 2007. №. 4 (41). С. 157–184, здесь: с. 161.
[6]Концепция совершенного человека... URL: http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/koncepciya-cheloveka.html (дата обращения 26. 11. 2012).
[1]Кризис европейского человека... С. 147.
[2]Концепция совершенного человека... URL: http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/koncepciya-cheloveka.html (дата обращения 26. 11. 2012).
[3]Проблема личности в Православии... С. 270.

«насильственное осуществление искаженного всеединства», характерное для сектантского, революционного, авторитарного и тоталитарного мышлений[1].

2. 10. 4. Другие свойства личности по С. С. Хоружему

Свобода

У разумной твари «есть актуальная возможность бытийного самоопределения: выбора себя замкнутою в модусе смертности либо устремляющейся к бессмертию (преодолению смерти)»[2]. Цитируя В. Н. Лосского, С. С. Хоружий подчеркивает наделенность человеческих личностей «свободой самоопределения»[3], «в которой отцы Церкви и видят изначальную особенность существ, созданных по образу Божию»[4]. Хоружий говорит о свободе как «строго онтологическом понятии, черте бытийного статуса»[5]. В синергии нет механичности, «соединение с благодатью незакрепляемо»[6]. В «постепенно складывающемся согласном сообразовании свободной человеческой энергии с Божественной энергией»[7] «все шире делается размах человеческой свободы, все глубже бездна ответственности — и это именно значит, что человек все более возрастает в личность, лицетворится»[1].

Уникальность личности

С. С. Хоружий говорит о нашей «личностной уникальности» как «существенном элементе нашей идентичности, нашей “человечности”»[2]. Каждый человек рассматривается как потенциальная личность, «что предстоит Богу собственным уникальным образом»[3]. «Определенно-особливая», «индивидуальная отличность»[4], «личная идентичность человека, присущая ему и осознаваемая им его уникальность, несводимость ни к какому другому

---

[1]Проблема личности в Православии... С. 271–274.
[2]*Хоружий С. С.* Аналитический словарь... Свобода твари. С. 52–53.
[3]αὐτεξούσια.
[4]*Лосский В. Н.* Господство и царство. Эсхатологический этюд // *Он же.* Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 581–599, здесь: с. 583–584.
[5]*Хоружий С. С.* Аналитический словарь... Свобода твари. С. 53.
[6]Здешнее бытие как история... С. 438.
[7]Антропология Православия. URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 19. 11. 2012).
[1]Проблема личности в Православии... С. 275.
[2]Проблема постчеловека... С. 26.
[3]Кризис европейского человека... С. 145.
[4]Антропология Православия. URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm 19. 11. 2012).

человеку» в синергии не утрачивается. Напротив, «лишь здесь эта уникальность раскрывается и удостоверяется в своем онтологическом содержании»[1].

Несводимость личностного плана бытия

Согласно С. С. Хоружему, необходимо учитывать и изучать «несводимость» «личного бытия» к природному плану[2]. Он настаивает, что «все феномены, относящиеся к личному бытию, имеют специфические измерения и аспекты, отсутствующие на других уровнях реальности и несводимые к характеристикам этих уровней»[3].

Сознание личности

Также С. С. Хоружий считает, что личность неразрывно связана с сознанием в человеке: «личность (лицо) = сознание»[4]. Если в пантеистических духовных практиках, «ярким примером которых является классическая йога, описывающая продвижение к телосу» как к состоянию, в котором самосознание «проявляется лишь как форма созерцаемого»[5], а в «финале процесса личная идентичность и самосознание целиком исчезают, растворяясь», «самосознание лишается всякой собственной формы и целиком растворяется в сущности созерцаемого, где Бытие и Небытие неразличимы»[1], то в христианской практике духовный путь неразрывно связан как с развитием и становлением личности, так и с ростом «отчетливости самосознания»[2].

2. 10. 5. Критические замечания: «конституирование в личность» и «субъектная перспектива»

На наш взгляд, тезис С. С. Хоружего о «*претворении человека*» «*в личное бытие*», «*конституировании в личность*»[3] в процессе синергии ставит вопрос о моменте возникновения личностности. Он говорит, что «эмпирический человек

---

[1]Концепция совершенного человека... URL: http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/koncepciya-cheloveka.html (дата обращения 26. 11. 2012).
[2]Что такое SYNERGEIA? С. 35.
[3]Там же. С. 34.
[4]*Хоружий С. С.* Проблема постчеловека... С. 27–28; *Он же.* «Братья Карамазовы» в призме исихастской антропологии. Доклад на симпозиуме «Искусство, творчество и духовность в “Братьях Карамазовых” Достоевского» (Колледж Святого Креста, Бостон (США), апрель 2008). URL: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H (дата обращения 19. 11. 2012).
[5]Что такое SYNERGEIA? С. 27.
[1]Конституция личности и идентичности... URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 20. 11. 2012).
[2]Там же.
[3]Что такое SYNERGEIA? С. 24.

не рассматривается как личность. Однако он может приобщаться к личности и претворяться в личность в своем общении с Богом»[1] и только в этом общении[2]. Категория личности, хотя и «выступает в антропологии ключевой и центральной, однако принадлежащей горизонту не здешнего (тварного), а совершенного (Божественного) бытия и составляющей для человека *не данность*, *а задание*, предмет стремления»[3]. Здесь С. С. Хоружий цитирует Л. П. Карсавина, используя его термин «*лицетворение»*[4]. Карсавин трактовал человеческую личность «как конституируемую в причастии Ипостаси Логоса»[5] и отрицал в строгом смысле личность в человеке, считая ее онтологически Божественным началом в нас[6].

И хотя сам С. С. Хоружий понимает недостатки системы Л. П. Карсавина, у которого «человек рассматривается как качествование, проявление, если угодно — функция высших коллективных личностей и оказывается подчиненным, производным по отношению к ним»[1], однако, возможно, под влиянием последнего речь идет лишь о *субъектной перспективе*, но *не о субъекте* в строгом смысле слова, ибо «субъект не рождался»[2].

Отметим также, что тезис о том, что «инобытие» в синергии общения с человеком выступает «как высший источник идентичности: единственный держатель и гарант начал, производящих и полагающих идентичность», «которая *из самой себя* конституирует и делегирует идентичность»[3], вызывает опасения потери подлинной свободы личности. Представляется, что энергийная

---

[1]Что такое SYNERGEIA? С. 24.
[2]*Хоружий С. С.* Афонский исихазм в его значении для современного понимания человека. Доклад на Международной конференции «Вклад Афона в европейскую духовную и интеллектуальную традицию». Зальцбург, 8–9 июля 2011. URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor_aphos2011_doklad_last.pdf (дата обращения 26. 11. 2012).
[3]Проблема личности в православии... С. 267.
[4]Богословие соборности... URL: http://lib.rus.ec/b/234887/read. (дата обращения 10. 06. 2011).
[5]*Хоружий С. С.* Концепт личности у Л. П. Карсавина: идейное и семантическое поле. URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 20. 11. 2012).
[6]Проблема личности в Православии... С. 267.
[1]Там же. С. 272–273.
[2]К антропологической модели... С. 134. Сравнительный анализ методологии субъектной перспективы в Духовной практике и в феноменологии Гуссерля проделан в книге *К феноменологии аскезы*.
[3]*Хоружий С. С.* Конституция личности и идентичности... URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 20. 11. 2012).

антропология имеет опасность привести «к представлению о человеке как о пассивном объекте внешних воздействий»[1] со стороны Творца именно в случае принятия идеи отсутствия изначальной личностности в человеке. «Конституирование личности» можно, на наш взгляд, принять только в относительном смысле оформления «структур человеческой личности и идентичности»[2], но не формирования с нуля. Под «структурами личности» допустимо понимать принадлежащую ей природно-энергийную организацию. Но человек существует как личность со своей «структурой», пусть и малоразвитой, и до начала процесса осознанной синергии[3].

2. 10. 6. Понятия «воипостазирование» и связь «по энергии» или «по ипостаси»

Также мы не можем согласиться с применением термина «воипостазирование» для описания становления человека личностью в процессе синергии. По С. С. Хоружему, человек «становится Личностью», т. е. «воипостазируется, по богословской терминологии»[4]. «Воипостазирование» — «приобщение Ипостаси Христа»[1]. Т. е. «воипостазирование» понимается им как приобретение ипостасности, личностности человеком в процессе синергии, тогда как в строгом богословском смысле этот термин призван отражать включение в ипостась, в личность природ(ы). Так, «человеческая природа воипостазирована вторым Лицом Троицы, что является залогом нашего обожения»[2]. Человеческая личность, в свою очередь, воипостазирует нетварную Божественную энергию, позволяющую человеку сделать ее «своей» по тому же ипостасному принципу единства. Синергийный процесс усвоения Божественных энергий, несомненно, ведет за собой становление и рост личности его участника. Однако возможен и обратный ход развития событий,

---

[1]*Васильев С. Ф.* Критический анализ концепции синергийной антропологии С. С. Хоружего // Человек и мир человека: Сборник статей. Рубцовск, 2008. Вып. 5. С. 58–72, здесь: с. 65.
[2]Что такое SYNERGEIA? С. 31.
[3]*Васильев С. Ф.* Критический анализ... С. 65.
[4]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).
[1]Богословие — Исихазм — Антропология. URL: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H (дата обращения 26. 11. 2012).
[2]*Sopko A. J.* For A Culture of Co-Suffering Love... P. 25.

когда человек уменьшает «объем» и меру присутствия нетварной энергии в своей личности и жизни. Тогда может иметь место «асимптотическое» стремление к нулю субъектности, самоидентичности человека, бесконечная «деконструкция всех персонологических структур»[1], но отнюдь не достигается полное вырождение их.

С. С. Хоружий, однако же, полагает, что субъектность может отсутствовать в человеке: «Телос Практики, ее “высшее духовное состояние”, несет вполне определенную позицию в проблеме идентичности — но, как мы убедились, эта позиция может быть двоякой: телос имеет природу либо личного бытия, обладающего самоидентичностью по определению, либо имперсонального бескачественного бытия, неотличимого от небытия, Ничто — и тогда самоидентичности не имеет», и можно говорить о растворении «“субъектности” вместе с ее начатками идентичности — в Ничто», о «растворении» человеческого «Я»[2].

Верно было бы видеть в синергийном воипостазировании человеком Божественных энергий реализацию принципа связи и единства по ипостаси, который не рассматривает С. С. Хоружий в своем синергийном дискурсе. Так, сравнивая и противопоставляя связь Божественного и тварного «образов бытия… по сущности или же по энергии»[1], он не считает необходимым «затрагивать» понятие «соединение по ипостаси», которое, как и сам он признает, играет «важную роль в христологии и в церковном учении о таинствах»[2]. Однако «вертикальный» синергийный процесс вне ипостасного принципа не может быть богословски строго объяснен, поскольку энергии Бога так же качественно инородны твари, как и Его Сущность. Поэтому вне ипостасного принципа связи неясно, как может происходить «общение» абсолютно разнородных энергий — тварной и нетварной: «в случае энергийной связи, два способа бытия соединяются своими энергиями»[3]. И тут возникает

[1]Что такое SYNERGEIA? С. 26.
[2]К антропологической модели... С. 135–136.
[1]Проблема личности в Православии... С. 264.
[2]Здешнее бытие как история... С. 434–435.
[3]Там же. С. 435.

соблазн говорить об «изменении природы» тварной в нетварную вместо их единения по ипостасному принципу.

2. 10. 7. Онтотрансцензус и онтологическая динамика

Речь о *превосхождении, претворении*[1], «актуальной возможности выбора собственной природы» в *«онтотрансцензусе»*[2] своей природы человеком таит опасность отхода от самой человечности, от логоса человечности. Но если и говорится у отцов Церкви о чем-то похожем на «онтологическое» изменение человека[3], то это, скорее, указание на качественное изменение бытия при включении в личное бытие человека нетварных энергий Бога, а отнюдь не «превращение» природы в «иное себе».

Согласно С. С. Хоружему, «в своих проявлениях, отвечающих разным репрезентациям антропологического размыкания, человек оказывается до такой степени различен, что можно с достаточным основанием считать эти репрезентации порождающими не только разные типы личности, но *разные существа*»[1], а «субъекта, наделенного субстанциальной самотождественностью, не может быть с самого начала»[2]. Но все же «говорить о радикальном плюрализме человеческой природы нельзя»[3]. И когда С. С. Хоружий говорит о «синергийной онтологической динамике»[4], то возникает соблазн забыть и об «онтологической» статике[5] и вовсе отказаться от понятия «сущность человека», как от «отвлеченного понятия», в то время как энергия, связанная с «проявлением» человека[6], рассматривается С. С. Хоружим как понятие конкретное, практическое.

Можно даже поставить под вопрос адекватность понятия «онтологической динамики» человека, поскольку нетварная энергия в

---

[1]Проблема личности в Православии... С. 264.
[2]Аналитический словарь... Свобода твари. С. 53.
[3]«Представляется, что ряд отцов Церкви говорит об онтологическом изменении всей человеческой личности… в процессе ее слияния с личными и нетварными энергиями Троицы», *Sánchez-Escobar A. F.* Theosis: Fusion of Man / Woman and God? The St. Stephen Harding College Publishing House, 2008. P. 18.
[1]*Хоружий С. С.* Синергийная антропология как звено традиции русской мысли. URL: http://antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy8 (дата обращения 15. 11. 2012).
[2]К антропологической модели... С. 134.
[3]*Васильев С. Ф.* Критический анализ... С. 68.
[4]Проблема личности в Православии... С. 266.
[5]Там же. С. 263–264.
[6]Кризис европейского человека... С. 146–147.

некотором смысле «неотъемлема» от человека в принципе. Онтологической «новости» или «сущностной трансформации», превращения «в иное себе»[1], строго говоря, нет в динамике обожения человека (другое дело, в таинстве Евхаристии). Можно принять выражение о синергии как об «онтологическом размыкании навстречу личному бытию»[2] Бога лишь в свете того, что это размыкание затрагивает сущность и энергии человека, входящие в ипостасное единство с энергией Бога, но не в плане изменения собственно природы человека самой по себе. Человечность навсегда сохраняет, согласно Халкидонскому оросу, свои свойства, в том числе ограниченность и другие[3]. Динамический аспект бытия не должен превозноситься над статическим[4], более гармоничным представляется антиномический баланс статики и динамики.

Кроме того, принцип синергии может быть расширен не только на отношения человека с Богом, т. е. отнесен к «вертикальному плану»[1], но и на отношения в горизонтальном плане: между Лицами Троицы и между личностями тварными. Однако мы нашли у С. С. Хоружего только мысль о горизонтальных отношениях с бессознательным[2].

2. 10. 8. Свобода и примат энергии

С. С. Хоружий увязывает понятие «свободы» в основном с энергией, а не с сущностью[3]. На наш взгляд, свобода состоит в синергии единосущных Ипостасей Троицы или синергии Их с сообразной Им человеческой личностью. Размышляя о внутри-троичных отношениях, Хоружий говорит, что «любовь не эманация или “свойство” Сущности Бога... но то, что *конституирует Его Сущность*... Аналогичную дефиницию доставляет понятие *общения: Бытие Бога тождественно акту общения*... Это общение — акт свободы, исходящий

[1]К проблеме глобальной динамики. С. 413.
[2]Что такое SYNERGEIA? С. 24.
[3]Однако С. С. Хоружий говорит, например, об обожении как «преодолении конечности», что, строго говоря, не так. См.: К проблеме глобальной динамики. С. 413–414.
[4]С. С. Хоружий говорит о «предпочтении динамической картины бытия статической: в конечном итоге это предпочтение зиждется на единственном, однако весомом факте — на неприятии человеком смерти и стремлении к ее *актуальному* преодолению», там же.
[1]Проблема личности в Православии... С. 274.
[2]Что такое SYNERGEIA? С. 27.
[3]«Важнейшее отличие энергийного соединения от сущностного составляет его свобода», см.: Проблема личности в Православии... С. 266.

не от сущности, но от личности: от Отца... Отец как Личность *свободно волит этого общения*»[1]. В подобном подходе возникает крен в сторону энергии. Любовь как энергия общения Лиц, конституирует Сущность Бога. Но энергия, пусть даже личная, ипостасная, не «конституирует» Сущность Троицы, а скорее, реализуется посредством Сущности, единой для Лиц. Отец «волит» общение как Личность, но также и другие Лица — Сын и Дух — «свободно» волят, а общение, хотя и составляет суть вечного бытия Бога, но не тождественно Его Сущности[2].

Нам представляется, что хотя энергийная связь, возможно, и «менее жесткий и тесный вид соединения»[3], чем связь по сущности, однако Божественная энергия могла бы вполне «поработить», властно охватить тварные энергии человека. И сам С. С. Хоружий говорит о наличии парадигм динамики, подобных структурным парадигмам: «существуют статические структурные парадигмы», но «существуют и динамические структурные парадигмы, элементарные блоки динамики, воспроизводящиеся на разных уровнях и в разных (часто глубоко разных) процессах»[1]. Значит, принцип свободы может быть нарушен и энергийными парадигмами. Сам С. С. Хоружий размышляет о «степени заданности, детерминированности онтологической динамики»[2]. Поэтому принцип свободы как во внутри-троичных отношениях Лиц, так и в отношениях человека и Бога состоит именно в личностном принципе отношений. Именно ипостаси-личности должны отвечать за «ход» согласования синергийного процесса, который происходит в свободном диалоге[3] личностей[4].

---

[1]Богословие соборности… URL: http://lib.rus.ec/b/234887/read (дата обращения 10. 06. 2011).
[2]Так, например, митр. И. Зизиулас в своих сочинениях высказывает ошибочную мысль о том, что общение есть собственно Сущность Бога.
[3]Проблема личности в Православии... С. 264.
[1]К проблеме глобальной динамики. С. 412.
[2]Там же. С. 414.
[3]К антропологической модели... С. 117–118.
[4]«Суть синергии как согласованного действия Божественного и человеческого начал», см.: Здешнее бытие как история... С. 437.

«Примат энергии» и «энергийных принципов» над сущностью и ее принципами[1] и «деэссенциализованная трактовка последней»[2] представляют опасность возникновения «антропологии без сущности»[3]. С. С. Хоружий говорит о «радикальной “отвязке” энергии от сущности»[4] и вновь увязывает свободу события именно с энергией. Он говорит о «свободной энергии»[5], «энергийной динамике свободной актуализации, не заключенной в сеть предсуществующих целей, причин и форм, допускающую множественность сценариев и вариантов»[6]. Но невозможно отрывать энергию от сущности и полагать в ней свободу, необходимо видеть принцип свободы в ипостасном начале, объединяющем в себе сущностно-энергийное бытие. Нам представляется, что С. С. Хоружий увлекается энергийным дискурсом, возможно, отталкиваясь от научно-эмпирического представления о материи как энергии, развивавшегося последовательно, начиная с конца XIX— начала XX вв. Так, академик В. М. Бехтерев еще в 1918 г. утверждал, что науке приходится «признать полное разложение материи в энергию без всякого в ней остатка самой материи»[1]. Хоружий в том же духе говорит о том, что энергия не допускает «никакой субстанциализации или гипостазирования»[2], хотя в другом месте он и признает принадлежность энергии личности[3].

2. 10. 9. Заключение

Завершая анализ представлений С. С. Хоружего об антропологическом «треугольнике»[4] «личность — сущность — энергия», мы можем сказать, что его модель могла бы быть названа энергийно-личностной. При определенном, правильно выбранном устроении энергий человек оформляется как личность,

---

[1]Естественный нравственный закон, аскетическая антропология... URL: http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/thes150607.htm (дата обращения 20. 11. 2012).
[2]Род или недород. С. 324.
[3]*Васильев С. Ф.* Критический анализ концепции... С. 59.
[4]*Хоружий С. С.* Род или недород. С. 321.
[5]Там же. С. 327–328.
[6]Там же. С. 323–324.
[1]*Бехтерев В. М.* Бессмертие человеческой личности как научная проблема. URL: http://philosophy.ru/library/ivanov/behterev.html (дата обращения 19. 12. 2012).
[2]Род или недород. С. 324.
[3]Концепция совершенного человека... URL: http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/koncepciya-cheloveka.html (дата обращения 26. 11. 2012).
[4]Личность и энергия в богословии Мейендорфа... URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_person_meiendorf.pdf (дата обращения 21. 11. 2012).

существующая по Божественному образу[1]. Положительными составляющими взглядов С. С. Хоружего мы считаем признание и развитие понятия человеческой личности, уделение пристального внимания богословию энергий и разработку личностно-энергийной взаимосвязи и синергийного описания общения личностей Бога и человека. «Персонализм православного мышления» С. С. Хоружего «повсюду сочетается с энергетизмом»[2].

Однако если, с одной стороны, в экзистенциалистском изводе богословской антропологии наблюдается примат личности над природой с ее энергиями[3], а с другой стороны, встречается «эссенциальный» крен в сторону сущности, когда утверждается, например, что «в Церкви и в жизни будущего века принципиальная реальность для человека состоит не в различии ипостасей или личностей, но… в их единстве в обоженной природе Христа»[1], то в синергийной антропологии С. С. Хоружего мы склонны видеть некий третий крен в сторону примата энергий, которые рассматриваются в отличие от сущности как «не отвлеченные» и «конституирующие» личность в человеке.

Признавая актуальность разработок С. С. Хоружего, хочется повторить цитируемую им самим мысль о. Павла Флоренского о том, что «долг творческого созидания православной науки по-прежнему стоит перед нами»[2]. При этом перспективным направлением нам видится именно тот путь, который сможет позволить точно выдержать антиномический баланс между столь трудно уловимыми для строгой мысли понятиями сущности, энергии и личности.

---

[1]«Опытная исихастская антропология несет в себе описание определенного способа, которым человек формируется, конституируется как личность», благодаря «строительству новых энергийных структур, которые продвигают и приближают его к личному бытию, — начинается в собственном смысле конституция человека как личности», Афонский исихазм в его значении для современного понимания человека. С. 3. URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor_aphos2011_doklad_last.pdf (дата обращения 26. 11. 2012).

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

[3]Например, из взглядов современного греческого богослова митр. И. Зизиуласа вытекает, что Божественные Персоны «имеют главенствующее положение по сравнению с единым бытием Бога», см.: *Letham R.* The Holy Trinity in Scripture... P. 463.

[1]*Sopko A. J.* For A Culture of Co-Suffering Love... P. 25.

[2]Антропологические следствия энергийной онтологии... URL: http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/019_Horuzhy_Antr_Sled.doc (дата обращения 16. 11. 2012).

2. 11. Заключительные соображения

Проведенный нами анализ воззрений наиболее выдающихся представителей православной персоналистической мысли XX столетия ставит нас перед несколькими фактами. Во-первых, очевидна актуальность и одновременно неоднозначность осмысления святоотеческих терминов соответствующих или комплементарных современному богословскому понятию человеческой личности, востребованность развития как антропологического богословия в целом, так и особенно богословия личности как богословия со-образности человека Богу. Мы отметили определенную анти-эссенциальную склонность ряда православных мыслителей-персоналистов двадцатого века, которая должна быть сбалансирована единой онтологией личности, природы и энергии.

Во-вторых, конечно, нас ожидает большой объем критики с разных сторон, направленной как в принципе против введения термина «личность» в богословский оборот, так и против персоналистического прочтения Св. Писания и Предания Церкви. Чтобы противостоять заявлениям, подобным тем, какие выражает, например, наш греческий современник Деметракопулос, настаивая на не богословском, а чисто философском происхождении понятия «личность» и на отсутствии различия у древних мыслителей Церкви между личностью и сущностью как в Боге, так и в человеке[1], необходимо продолжить всесторонний контекстуальный анализ святоотеческих понятий и категорий, позволяющих сформулировать стройную теорию богословия личности.

В том числе остается открытой задача строго богословского описания характерных свойств личностного начала, внутренних отношений этих свойств между собой и соотнесенности их со свойствами природного начала. Это необходимо, чтобы наглядно показать современному человеку, что ни Бог, ни человек отнюдь не унижаются, как думал П. Тиллих, субъектно-объектной

[1]*Demetracopulos J.* Is Gregory Palamas an Existentialist... P. 19, 32–33.

«дихотомией»,[1] но «обогащаются» личностно-природным различением в них самих. Ни Бог, ни человек не могут быть ни сверх-персональны,[2] ни безличны, но являют бытийное единство личного, персонального и природно-энергийного начал.

[1]*Tillich P.* Systematic Theology. University of Chicago Press: Chicago, 1951. V. 1. P. 272.
[2]*Idem.* The Courage to Be. Yale: New Haven, 2000. P. 187.

ГЛАВА 3
СВЯТООТЕЧЕСКИЕ ТЕРМИНЫ, РЕЛЕВАНТНЫЕ БОГОСЛОВИЮ ЛИЧНОСТИ

Рассмотрев подробно представления о богословском понятии личности, начиная с русскоязычных богословов XIX — начала XX вв. и заканчивая выдающимися мыслителями современности, обратимся теперь более внимательно к тому терминологическому аппарату, который активно использовался в богословии отцов Церкви, с целью проанализировать, что мы, действительно, можем почерпнуть из содержания тех богословских категорий, которыми мыслили церковные авторы.

Несомненно, что терминология играет в богословии чисто инструментальную роль, однако необходимо признать, насколько важна точность терминологии при изложении богословских истин. Еще до творческого богословско-филологического синтеза отцов-каппадокийцев стало очевидно, насколько важно точно формулировать и передавать смысл тех терминов, которые могут послужить усвоению Божественного откровения сознанием христианина и защите православного богословия от всевозможных еретических искажений. Первый существенный терминологический анализ «вселенских учителей» был посвящен собственно ядру богословия — триадологии. Впоследствии, когда триадологические споры утихли, исторический фокус богословского внимания сместился, как и следовало ожидать, в сферу христологии, которая занимает связующее положение между богословием *par excellence* — триадологией и различными сферами икономии — экклезиологией, сакраментологией и антропологией. Несмотря на уже готовую к тому времени фундаментальную триадологическую терминологическую базу, потребовалось достаточно много усилий и времени для упорядочивания христологических терминов.

3. 1. История термина «ипостась» и его богословское употребление[1]

3. 1. 1. Термин «ипостась» у древних греков и в Св. Писании

Достаточно распространенным является мнение, «что на тот момент, когда ὑπόστασις была востребована христианским богословием, это слово принадлежало скорее к обыденному, чем философскому языку». Однако такая картина истории термина оказывается «слишком упрощенной. Фиксированию “ипостаси” как термина предшествовало достаточно длительное функционирование этого слова как в области греческой философии, так и в библейской традиции (*Септуагинта*)»[2].

Древнегреческое слово «ипостась» — «ὑπόστασις» имело, прежде всего, смысловое значение физического плана: подставка, осадок, нечто находящееся снизу, под-стоящее. Могло оно означать также причину, основание для рассуждений, опору мысли или осуществление замысла.

Как отмечает в своем исследовании Р. Витт (R. E. Witt), применительно к физическому миру употребление грекоязычными философами глагола «ὑφεστάναι» (в контексте и наряду с существительным «ὑπόστασις») усваивает последнему термину более смысл результата сгущения и конденсации материала, чем отражение онтологического аспекта существования предмета.

Онтологический смысл актуального, реального существования применительно к различным материальным объектам, по-видимому, стал постепенно усваиваться термину «ипостась», начиная со стоиков, причем противопоставляться существованию лишь в мысли или воображении[1]. Школа перипатетиков, восприняв термин «ипостась» от стоиков, усваивает ему значение, близкое к первой категории Аристотеля. «Ὑπόστασις обозначает

---

[1]В этой главе, посвященной анализу терминологии, термины «Ипостась», «Сущность», «Лицо» и т. п. даются со строчной буквы.

[2]*Майборода А. Б.* История термина ὑπόστασις в контексте развития философии и христианского богословия. С. 2.

[1]*Witt R. E.* Ὑπόστασις. Amicitae Corolla. A Volume of Essays. University of London Press, 1933. P. 319–343, here: p. 320–322, 325.

здесь то единство материи и формы, которое дает единичный предмет, и из которого форма и материя могут быть выделены лишь абстрактно»[1].

В Св. Писании термин «ὑπόστασις» применяется в основном не в богословском контексте, передавая такие значения, как «состав» человека, его «устроение» или «происхождение»[2] (Пс 138. 15, 38. 6), «опора», «основание» или «расположение» здания (Пс 68. 3, Наум 2. 7, Иез 3. 11), «упорство» или «противление» (Втор 1. 12), «имущество» (Втор 11. 6, Иер 10. 17), «лагерь» или «стоянка» (1 Цар 13. 23, 14. 4), «памятник» (Иез 26. 11)[3]. Кроме того, «ὑπόστασις» может обозначать «стойкость, мужество, уверенность» и «терпеливое ожидание помощи» (Пс 38. 8, Руф 1. 12–13), а также «уверенность», «реализацию» или «осуществление» (2 Кор 9. 3–4, 11. 17, Евр 3. 14, 11. 1)[4]. Отметим, что первое из упомянутых возможных значений термина, на наш взгляд, послужит позже в святоотеческом богословском синтезе для отражения свойства целостности ипостаси.

Единственным собственно богословским употреблением термина в Новом Завете является сравнение св. ап. Павлом Сына Божия с «образом ипостаси» Бога Отца (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως, Евр 1. 3). «Среди православных богословов существуют, по крайней мере, две разные интерпретации значения термина “ипостась” в данной фразе: одни видят в нем указание на Божественную природу Бога Отца, Образом которой является Бог Сын, т. е. отождествляют его с термином “сущность”»[1]. Другие толкователи склонны отождествлять термин «ὑπόστασις» в этом отрывке с понятием лица[2], забегая, на наш взгляд, вперед в осмыслении исторического и богословского развития смысла терминов. Прежде всего, сама структура библейского текста,

---

[1]*Майборода А. Б.* История термина ὑπόστασις... С. 18.
[2]*Месяц С. В.* Значения слова «ипостась» в античной литературе // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 26. С. 180–183, здесь: с. 180.
[3]*Liddell H., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 1895.
[4]См.: *Майборода А.* Слово «ипостась» в Священном Писании // Богословский сборник ПСТБИ. 2002. № 10. С. 63–71.
[1]*Фокин А. Р.* «Ипостась» как богословский термин в патристике. С. 1. URL: http://iph.ras.ru/uplfile/root/news/hypostasis.pdf (дата обращения 07. 02. 2013).
[2]Там же.

говорящего о том, что Сын есть «сияние славы» и «образ ипостаси» Отца, подвигает к развитию мысли именно о единосущии Сына с Отцом.

К подобному толкованию подвигает и мысль о том, что на выражение автора *Послания* «образ ипостаси Его» могли повлиять стоические философские представления. Так, «Посидоний называл ипостасью бесформенную первоматерию, поскольку та реализуется в вещах в виде их сущности»[1]. У того же Посидония «термин “ипостась” относится не только к сущности, но и к качеству», и «в нем все больше начинает проглядывать смысл устойчивого и постоянного наличествования, существования»[2]. Именно в стоических представлениях исследователи находят начало философско-богословского развития концептов «ипостась» и «ипостазирование», обнаруживая «точку связи между физикалистскими проблемами и учением о Логосе». «Имманентный материи “логос” несет формирование ее», будучи причиной «приобретения ипостаси» различными предметами мира»[3].

Толкования большинства отцов Церкви подтверждают верность видения первой группы экзегетов. Преп. Ефрем Сирин толкует данный отрывок так, что Сын есть «образ величества» Отца, «т. е. равен величеству Его»[1], блаж. Феофилакт поясняет, что здесь «апостол показывает равенство Сына со Отцом»[2], а свт. Василий Великий подчеркивает, что «апостольское слово рассуждает не о том, как ипостаси различать между собою по видимым признакам, но о том, как уразуметь соестественность, неотлучность и единение в отношении Сына к Отцу»[3]. И в *Толковой Библии* А. П. Лопухина эта цитата объясняется как передающая, что «Сын — точнейшее и совершеннейшее отображение сущности Отца (ср. Ин 14. 9: “видевший Меня видел Отца”)»[4].

---

[1]*Месяц С. В.* Значения слова «ипостась» в античной литературе. С. 181.
[2]Там же.
[3]*Степанов Ю. С.* Ипостась // *Он же.* Константы. Словарь русской культуры. С. 741–749, здесь: с. 745.
[1]*Ефрем Сирин, прп.* Толкование на Послание св. апостола Павла к Римлянам // *Он же.* Творения. В 8-ми т. Сергиев Посад, 2007. Т. 1. С. 258.
[2]*Феофилакт, архиеп. Болгарский.* Толкование на Послание к Евреям св. апостола Павла // *Он же.* Толкования на Послания св. апостола Павла. В 2 кн. М., 2000. Кн. 2. С. 452.
[3]*Василий Великий, свт.* К Григорию брату [О различении сущности и ипостаси] // *Он же.* Творения. В 3-х т. СПб., 1911. Т. 3. С. 51–58, здесь: с. 56.
[4]*Лопухин А. П.* Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. В 3-х т. СПб., 1911–1913. Т. 3. Новый Завет. С. 437.

Должно, тем не менее, отметить, что в *Послании к Евреям*, принадлежащем библейскому канону и потому, естественно, передающем мысль о Боге Отце максимально апофатически, как нам предстоит еще убедиться, по сути, впервые термин «ὑπόστασις» прилагается к описанию Божественной запредельной сущности. Христианской святоотеческой философии еще предстоит переомыслить категорию ипостаси, но первый шаг в этом направлении уже сделан — ипостась отождествлена с бесконечной сущностью иноприродного миру Творца. К тому же, это терминологическое новаторство вписано в контекст также имеющего еще развиться богословия образа. Сын является «образом ипостаси» Отца, и хотя главная мысль здесь — именно утвердить единосущие Сына Отцу, тем не менее, она неотделима и от идеи определенного отличия образа от первообраза. Так, свт. Василий в цитированном выше толковании, подчеркивая условность своего приема, сравнивает соотношения образа и первообраза с нераздельностью и отличием очертаний тела от самого тела и заключает, что Сын «тождествен с первообразным, хотя и иной»[1].

3. 1. 2. Понятие «ипостась» у Филона и у средних платоников

Глагольные формы «ὑποστ-άντ-ας,-ες»; «ὑφεστ-άναι,-ηκεν,-ὼς» используются у Филона Александрийского не часто, а сам термин «ὑπόστασις» — еще реже. Интересно, что в стоической традиции, под влиянием которой был Филон, глагол «ὑφεστάναι» мог иногда обозначать модус, в котором существует вселенский субстрат — первооснова всех вещей, хотя чаще этот глагол обозначал для стоиков модус актуализации, «выступления» вещи, ее «о-существления»[1], а термин «ὑπόστασις» соответствовал состоянию такого актуализированного бытия[2].

Рассуждая о Боге, Филон, по-видимому, опираясь на первое упомянутое стоическое употребление глагола, говорит, что лишь один Бог утвержден

---

[1]*Василий Великий, свт.* К Григорию брату [О различении сущности и ипостаси]. С. 57.
[1]*Dörrie H.* Ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte // Nachrichten der Akad. der Wiss. in Göttingen. Phil.-hist. Kl., Jg. 1955. № 3. S. 35–92 (= Op. cit. // Platonica minora. München, 1976. S. 12–69, здесь: s. 26).
[2]*Witt R. E.* Ὑπόστασις. P. 321.

(ὑφέστηκεν) в подлинном бытии (ἐν τῷ εἶναι)[1]. Здесь он использует выражение «ὑφέστηκεν» более как технический термин, прилагаемый им к богословско-философскому понятию подлинного бытия — «τῷ εἶναι». При этом он опирается на выражение Септуагинты от лица Бога: «ἐγώ εἰμι ὁ ὤν» (Исх 3. 14). Согласно М. Д. Муретову, Филон усваивает Божеству только одно имя — Сущий (ὁ ὤν), рассматривая Бога в качестве «абстрактно-беспредикатного и неопределенно-всеобщего первоначала»[2]. Сущий в системе Филона есть «отвлеченное единство и метафизическое начало божественной жизни… которое только в Логосе и чрез Логоса получает ипостатическую форму бытия»[3]. И Дж. Диллон (Jh. Dillon) тоже отмечает особенность учения Филона о трансцендентности Бога, считая его первым философом в I столетии, именовавшим Бога — «неименуемый», «невыразимый» и «непостижимый ни в каком виде»[4].

Согласно наблюдениям В. В. Петрова, Филон «около полутора десятка раз использует существительное ὕπαρξις» во многом синонимичное «ὑπόστασις», но «почти всегда — в контексте рассуждений о богопознании». «Доступность факта существования Бога противопоставляется Филоном непознаваемости сущности Бога», которая непостижима. «Постижимы лишь Его силы, являемые в управлении миром»[1]. Этот факт также подтверждает, что термин «ὑπόστασις» даже чисто теоретически не мог быть использован Филоном для описания Бога в собственном Его бытии.

Современные исследователи отмечают схожесть богословского терминологического аппарата средних платоников и Филона, чем подтверждают, что последний отождествлял библейского Бога с Единым средних платоников. В свою очередь, Аммоний называет Бога, как и Филон,

---

[1]«ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν», *Philo Judaeus*. Quod deterius potiori insidiari soleat 160. 7 // TLG.
[2]*Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского... С. 13.
[3]Там же. С. 48.
[4]См.: *Dillon Jh. M.* The Middle Platonists. A Study of Platonism. 80 B. C. to A. D. 220. London, 1977. P. 155–156.
[1]*Петров В. В.* Ὑπάρχω и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника // Исследования по истории платонизма / Ред. В. В. Петров. М., 2013. С. 338–375, здесь: с. 364.

Сущим, а Плутарх систематически увязывает Божественное постоянство с единственностью в контрасте с множественностью, наблюдаемой в мире[1].

Отметим также, что у некоторых из них, например у Алкиноя, наблюдается схожее употребление глагола «ὑφέστηκεν» для описания «утвержденности» первого Бога в истинном бытии[2]. Одновременно термин «ὑπόστασις» свободно употребляется средними платониками как синоним индивидуальной сущности, например души или космоса[3]. Согласно А. Б. Майбороде, Алкиной «не выходит за пределы умной ипостаси», т. е. не относит понятие ипостаси к запредельному высшему Божеству, понимая первый Ум не как «сверхнебесное Божество, которое — по ту сторону добродетели», а как «божество в небе»[4]. Эту мысль подтверждает и сравнение природы неоплатонического Ума с метафизическим уровнем первого умного божества Алкиноя и Нумения некоторыми западными исследователями[5]. Возможно, что этот факт можно объяснить определенным влиянием стоической мысли на средний платонизм, когда стоическая идея субстрата могла трактоваться, в частности, платоником Антиохом из Аскалона, как имеющая интеллигибельную природу[1]. Средние платоники, идентифицируя трансцендентного Бога с Единым, различали Единое, превосходящее мир, с Диадой, содержащей идеи всего сущего и являющейся принципом двойственности, а следовательно, и множественности, созерцаемым уже во всем мире[2].

---

[1]*Thompson J. W.* ΕΡΗΑΡΑΧ: The One and the Many in Hebrews // New Testament Studies. Vol. 53. Issue 04. October 2007. P. 566–581, here: p. 572–573, 576, 579.

[2]«ἀνωτέρω τούτων ὑφέστηκεν, οὗτος ἂν εἴη ὁ πρῶτος θεός», *Alcinous*. Didaskalikos / Ed. by P. Louis. Paris, 1945. 10, 2, 3; Впрочем, не все платоники относили понятие «бытия» к Первому Богу. Так, еще Спевсипп, племянник Платона, говорил о том, что Единое превыше бытия, и его не следует называть даже «сущим». Эта мысль была подхвачена гораздо позже Плотином. См., например: *Шичалин Ю. А.* История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000. С. 247–248.

[3]*Witt R. E.* Ὑπόστασις. P. 328.

[4]*Майборода А. Б.* История термина ὑπόστασις... С. 24–25.

[5]*Dörrie H.* Die Frage nach dem Transzendenten in Mittelplatonismus // Platonica minora. München, 1974. S. 210–228, здесь: s. 227; *Ziebritzki H.* Heiliger Geist und Weitseele. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1994. S. 54.

[1]*Engberg-Pedersen T.* Setting the Scene: Stoicism and Platonism in the Transitional Period in Ancient Philosophy // Stoicism in Early Christianity. Baker Academic Publishing. Grand Rapid, USA, 2010. P. 1–14, here: p. 7; *Rasimus T.* Stoic Ingredients in the Neoplatonic Being-Life-Mind Triad // Ibidem. P. 257–270, here: p. 258.

[2]*Baltes M.* Middle Platonism // Brill's New Pauly / H. Cancik and H. Schneider (eds.). Leiden, 2006. P. 858–863. See also: *Runia D. T.* Was Philo a Middle Platonist? // Studia Philonica 5. 1993. P. 112–140.

Для Плутарха становление связано с отсутствием подлинного бытия в становящемся. Так, человечеству, по его мнению, не достает единства не по причине грехопадения, а по причине онтологической множественности и переменчивости[1].

Возвращаясь к Филону, отметим, что и он противопоставляет Богу мир видимый, как не утвержденный в подлинном бытии[2]. Даже мир ангелов по сравнению с Богом мог бы быть назван мнимым[3]. Множественность и у Филона ассоциируется со становлением, и он часто описывает множественность с целью подчеркнуть униженность состояния материального мира[4]. Комментируя библейские слова о сотворении человека, что «нехорошо быть человеку одному», Филон говорит, что только Бог един и уникален. Все же тварное имеет сложную природу[5].

Однако в вечности, по мнению Филона, не только Бог, но и все будет утверждено в истинном, вневременном бытии[1]. Впрочем, даже и в настоящем есть вещи, утвержденные и причастные подлинному существованию[2].

Употребляя указанные выше глагольные формы и для описания естественных событий, таких как перенесение болезни или испытание определенного состояния[3], Филон также говорит однажды об «ипостаси умного космоса»[4] как некоторой сущности, которая невидима глазу, но способна быть открытой зрению ума. Философский смысл далеко не частотного термина «ипостась» у Филона, таким образом, не выходит за рамки понятия индивидуальной сущности, утвержденной в существовании. Это

---

[1]*Whittaker Jh.* Plutarch, Platonism, and Christianity // Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong / Eds. H. J. Blumenthal and R. A. Markus. London, 1981. P. 50–63, here: p. 56.
[2]«ἢ νομίζεις τι τῶν θνητῶν πραγμάτων ὄντως πρὸς ἀλήθειαν εἶναι καὶ ὑφεστάναι», *Philo Judaeus*. Quod Deus sit immutabilis 172. 3 // TLG.
[3]«ὡς τῶν μετ᾽ αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξῃ δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων», *Он же.* Quod deterius potiori insidiari soleat 160. 9 // TLG.
[4]*Dey L. K. K.* The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews (SBLDS 25). Missoula, MT: Scholars, 1975. P. 129–130; *Thompson J. W.* EPHAPAX: The One and the Many in Hebrews. P. 573.
[5]*Thompson J. W.* EPHAPAX... P. 573.
[1]«ἀλλὰ γινόμενόν τε ἀχρόνως καὶ ὑφεστηκός», *Philo Judaeus*. De sacrificiis Abelis et Caini 76. 11; «ἀλλὰ μόνον ὑφέστηκεν», *Он же.* Quod Deus sit immutabilis 32. 6 // TLG.
[2]«πράγματα ὑφεστηκότα καὶ ὄντως ὑπαρκτά», *Он же.* De confusione linguarum 74. 6 // TLG.
[3]«ἢ νόσον ὀφθαλμῶν χαλεπὴν ὑποστάντες», *Он же.* De decalogo 68. 3; «πανωλεθρίαν ὑποστάντας», *Он же.* Quod omnis probus liber sit 118. 3 // TLG.
[4]«ὁ δὲ νοητῆς ὑποστάσεως κόσμος», *Он же.* De somniis (lib. I–II). Book 1. 188. 5 // TLG.

подтверждается и тем, что в других текстах Филона «ипостась» — есть сущность конкретного предмета. Так, например, он говорит, что свет огня не имеет своей собственной ипостаси (т. е. сущности), но получает ее от своего источника[1].

По наблюдению С. В. Месяц, не только у Филона, но и вообще «в сочинениях платоников I в. до н. э. — II в. н. э. ипостасное, т. е. самостоятельное, бытие все чаще начинает ассоциироваться с бестелесным и умопостигаемым сущим»[2]. И хотя долгое время «“ипостась” все еще прочно ассоциируется с чувственно воспринимаемыми вещами, бытие которых мало интересует платоников», однако становится возможным говорить об ипостасности как «о степени причастности идее», «зависимости от более высокого начала»[3].

В то же время, еще раз подчеркнем, что умопостигаемый мир, к которому в ходе развития платонической мысли становится применим в той или иной мере термин «ипостась», является, несомненно, далеко не сверх-сущим. Согласно А. Ф. Лосеву, эллинская мысль фактически не оказывается способной вырываться за рамки «материальной космологичности»[1], пусть даже сколь угодно «тонкой» в своей материальности. Так, у Филона космический мир идей, возглавляемый Логосом, тварен[2], и поэтому ипостась космоса — это, конечно же, некая индивидуальная сущность, пусть даже мыслимая в самом обобщенном виде. Когда Плутарх говорит о входящих в состав мировой души устойчивых от вечности сущностях (ὑφεστῶσαν ἀίδιον), то он приписывает им некую умную природу (τὸ γὰρ νοερὸν ἡ φύσις ἔχουσα)[3]. При этом, надо отметить, что Плутарх также уверенно применяет термин «ипостась» к

---

[1]«ὅτι ὑπόστασιν ἰδίαν οὐκ ἔχει, γεννᾶται δ’ ἐκ φλογός», *Philo Judaeus*. De aeternitate mundi 92. 2; «καθ’ ἑαυτὴν γὰρ ὑπόστασιν οὐκ ἔχει, ῥεῖ δὲ ἀπὸ τῶν προτέρων, ἄνθρακος καὶ φλογός», ibidem. 88. 3 // TLG.
[2]*Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия «ипостась» в платоновской традиции и христианском богословии // Исследования по истории платонизма. С. 318–337, здесь: с. 322.
[3]Там же. С. 321, 323.
[1]*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2-х кн. М., 1992. Кн. I. С. 413.
[2]*Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского... С. 19, 176.
[3]*Plutarchus*. De animae procreatione in Timaeo (1012 b — 1030 c). Stephanus page 1024 A 7 // TLG.

обычным вещественным телам как синоним их природы, т. е. их индивидуальной сущности[1].

Таким образом, непосредственно сам термин «ὑπόστασις» не применялся и не мог применяться ни Филоном, ни средними платониками к Первому Богу. «Одна из доминирующих идей, которая отстаивалась в среднем платонизме, — это полная трансцендентность Бога»[2], не позволяющая применить к Нему описательного по своему характеру понятия ипостаси. Ипостасно-множественное бытие для Филона и платоников суть бытие неполноценное, лишь стремящееся в своем пределе к утвержденности, становлению, опираясь на свои прототипы в Логосе или Уме, впрочем, качественно отличные от Единого, не допускающего в принципе множественности.

Употребление рядом из этих философов по отношению Богу выражений, которые можно перевести как утверждение, или «ипостазирование», в бытии, можно считать приготовлением дальнейшего филологического и смыслового развития термина «ипостась». «Ипостасное» начинает мыслиться как нечто устойчивое, неизменное, в отличие от видимого материального бытия. «Быть» для платоников «означает: “быть идеей”, поэтому со временем не только умопостигаемое, но и все, так или иначе определенное и оформленное, т. е. имеющее своим основанием идею, начинает считаться ипостасью и сущностью»[1].

Однако, можно сказать, что в строго монистической системе все-таки невозможно богословски бытийно обосновать ни ипостасную уникальность тварных предметов и человека, ни реальность единства много-ипостасного человеческого рода. Ипостасность позитивно воспринимается лишь как стремление к утверждению в высшем образе бытия, которое в своем абсолютном выражении не ипостасно, но лишь утверждено в абсолютном единстве.

---

[1]«ὡς καὶ τούτου φύσιν τινὰ καὶ ὑπόστασιν ἰδίαν ἔχοντος», *Plutarchus*. Adversus Colotem (1107d–1127e). Stephanus page 1109 A 8 // TLG.
[2]*Ферберн Д. М.* Учение о Христе и благодати в ранней Церкви / Пер. с англ. В. Литвиненко. М., 2008. С. 26.
[1]*Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? С. 322.

3. 1. 3. Понятие «ипостась» у неоплатоников

Некоторые исследователи неоплатонизма насчитывали у Плотина до пяти ипостасей, включая Единое[1], и даже считали, что следует приписать Плотину понимание Единого как ипостаси *par excellence*[2]. Ю. А. Шичалин подчеркивает, что даже в фундаментальном исследовании, посвященном термину «ипостась», принадлежащем немецкому исследователю Х. Дёрри (H. Dörrie)[3], хотя и отмечается, что Единое есть нечто большее, чем «ипостась» («mehr als ὑπόστασις»), но все-таки признается ипостасью[4]. Причем сам Ю. А. Шичалин не считает, что к Единому Плотина приложимо понятие ипостаси.

Надо отметить, что другие ученые считали уже в середине XX в., что у Плотина можно признать только три «ипостаси»[5], и отмечали, что Единое — это не более чем некая «квази-ипостась», т. е. не «ипостась» в строгом смысле слова[6].

Современные исследователи приходят к уверенности, что ранее традиционное мнение о том, что «три ипостаси у Плотина — это Единое, Ум и Душа», является вводящим в заблуждение. Так, «у самого Плотина термин “ипостась” применяется к Единому крайне редко и всегда с оговорками», «только в переносном смысле». В системе Плотина ипостасью могут считаться «только проявления, реализации Единого в ином (т. е. во многом) — Ум, Душа и Космос»[1]. «Плотин возникновение низшей ступени бытия от высшей описывал с помощью глагола “ὑποστῆναι” — “выступить”, “возникнуть”, “появиться”; а создание низшей ступени — глаголом “ὑποστῆσαι” —

---

[1]*Armstrong A. H.* The Architecture of the Intelligible World in the Philosophy of Plotinus. Cambridge University Press, 1940. P. 102.
[2]*Anton J. P.* Some Logical Aspects of the Concept of “Hypostasis” in Plotinus // The Review of Metaphysics. 1977. Vol. 31. No. 2 (Dec.). P. 258–271, here: p. 266.
[3]*Dörrie H.* Ὑπόστασις // Platonica minora. München, 1976. S. 12–69.
[4]*Шичалин Ю. А.* По поводу названия трактата Плотина Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν Ὑποστάσεων (Enn. V, 1) // Вестник древней истории. 1986. № 4 (179). С. 118–126, здесь: с. 123.
[5]*Rist J. M.* Plotinus: The Road to Reality. Cambridge University Press, 1967.
[6]*Deck J. N.* Nature, Contemplation and the One: A Study in the Philosophy of Plotinus. University of Toronto Press, 1967. P. 9, 56, 66; *Witt R. E.* Ὑπόστασις. P. 336–338.
[1]*Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? С. 325; *Paoli U. R. P.* Der plotinische Begriff von Ὑπόστασις und die augustmische Bestimmung Gottes als Subiectum. Würzburg: Augustinus — Verlag, 1990. S. 10.

“осуществить”, “произвести”, “наделить бытием”»[1]. Согласно анализу А. Ф. Лосева, в неоплатонизме именно становление, самополагание называется ипостасью[2], и, значит, понятие «ипостась» может быть отнесено лишь к «выступлениям» Единого. Еще В. В. Болотов подчеркивал, что по своему суффиксу слово «ὑπόστασις» скорее «указывает не на предмет, а на процесс»[3], и, по наблюдению Р. Витта, практически всегда «ипостась» для Плотина коррелированна с понятиями числа и энергии[4]. Поэтому в системе Плотина «Ум, Душа и Космос суть не столько самостоятельные начала, сколько начальные проявления в бытии (ипостаси) более высокого начала, — превосходящего бытие»[5] и понятие числа Единого.

Нужно отметить, что И. Рамелли (I. L. Ramelli) приходит к выводу о том, что сам Плотин вообще не пользовался термином «ипостась» (в «техническом» его смысле) для обозначения своих первоначал, а приписал Плотину подобное концептуальное употребление ипостаси уже его ученик — неоплатоник Порфирий[6]. И, хотя ряд христианских толкователей, включая Евсевия Кесарийского, видели в «трех первоначальных ипостасях» Плотина аналог христианской Троицы, тем не менее, ни Порфирий, ни сам Плотин «*не могли* понимать под тремя начальными ипостасями Единое, Ум и Душу»[1]. Например, Дидим Слепец и свт. Кирилл Александрийский, цитируя Порфирия, говорят, что в неоплатонической системе «до трех ипостасей выступает… божественная сущность»[2]. Очевидно, что «ипостась» и здесь — синоним «выступлений» Первоначальной Сверх-сущности, но не самого Единого.

---

[1]«С данными глаголами связано» для Плотина и «существительное ὑπόστασις», *Шичалин Ю. А.* По поводу названия трактата Плотина… С. 122.
[2]*Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 81.
[3]«ὑπό-στα-σ-ις, где σ-ις=ti-o=ни-е, как στά-σ-ις=sta-ti-o=стоя-ни-е», *Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. С. 255.
[4]*Witt R. E.* Ὑπόστασις. P. 342–343.
[5]*Шичалин Ю. А.* История античного платонизма... С. 266–267.
[6]Порфирий пытается даже приписать концепцию трех единосущных ипостасей Платону, что является натяжкой. См.: *Ramelli I. L.* Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis // Harvard Theological Review. 2012. 105:3. P. 302–350, здесь: p. 326, 333; *Whittaker Th.* The Neo-Platonists. Cambridge, 1928. P. 36.
[1]*Шичалин Ю. А.* По поводу названия трактата Плотина… С. 123.
[2]«Ἄχρι γὰρ τριῶν ὑποστάσεων ἔφη Πλάτων τὴν τοῦ Θεοῦ προελεῖν οὐσίαν», *S. Cyrillus Alexandrinus.* Contra Julianum VIII, I. PG 76. 916 B; *Didymus Alexandrinus.* De Trinitate. Liber II. PG 39. 760 B.

Еще «представители среднеантичной философии — ранние стоики, например, Хрисипп (ок. 281 г. — ок. 205 г. до Р. Х.), описывая процесс, в котором бескачественная материя объективизируется (гипостазируется) во множество эмпирических вещей, пользовались только соответствующими глагольными формами»[1], связанными с существительным «ипостась». И у Порфирия, «как и у его предшественников, “ипостась” часто выступает синонимом понятий “сущность” (οὐσία) и “природа” (φύσις)»[2], что еще раз доказывает неприменимость термина «ипостась» к неоплатоническому Первоначалу, которое, согласно Плотину, выше всякой сущности[3] и опирается в бытии на самое себя[4], тогда как всякая ипостась видится онтологически обусловленной[5]. Также и Порфирий именно в контексте рассуждений о возникших простых и сложных вещах, которые «приобрели бытие» от высшей Причины, употребляет термин «ὑποστάσις», описывая их существование[6].

Отметим также, что вожделенное достижение соединения души с Благом в системе Плотина должно, в конце концов, приводить к абсолютному слиянию, совпадению и отождествлению с оным[1]. В результате источник уже не отличить от его производного там, где царствует лишь исключительное единство Единого[2]. Этот факт подчеркивает недопустимость введения какой-либо индивидуальной ипостасности в неоплатоническое сверх-бытие Первоначала, которое «поглощает» в себе всякую производную ипостась[3]. И хотя Дж. Рист (Jh. Rist) и Де Вогель (C. J. De Vogel) пытались показать отличие

---

[1]*Грезин П. К.* Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма // Богословский Вестник. 2005–2006. № 5–6. С. 191–228, здесь: с. 194–195.
[2]*Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? С. 325.
[3]«μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα αὐτῶν εἶναι», *Plotinus*. Enneades. Ennead 3. 8. 10. 29–31 // TLG.
[4]Так, например, Плотин говорит о Едином, что «Он есть то, что Он есть», Ennead 6. 8. 8. 13–15.
[5]*Месяц С. В.* Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах // Исследования по истории платонизма. С. 169–209, здесь: с. 173.
[6]Именно в контексте «обретения существования» (ὑπόστασιν) использует Порфирий язык ипостаси и в других местах. *Порфирий.* Подступы к умопостигаемому / Пер. с греч. С. В. Месяц // Там же. С. 760–791, здесь: с. 763, 769.
[1]*Месяц С. В.* Сознание и личность в философии Плотина // Там же. С. 147–168, здесь: с. 168.
[2]*Djuth M.* Plotinus or the Simplicity of Vision. Reviewing Chase and Davidson: Reading Hadot Reading Plotinus // Augustinian Studies. 1995. № 26–2. P. 143–154, здесь: p. 147.
[3]Вряд ли можно согласиться с мыслью, что возможно, чтобы при воссоединении с Единым не происходила «аннигиляция индивидуальности», «которую непрерывно творит процесс этого развертывания», поскольку вся система неоплатонизма не позволяет мыслить какое-либо дробление на индивидуальности в самом Едином. *Dodds E. R.* Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus // The Journal of Roman Studies. 1960. Vol. L. N I–II. P. 1–7, здесь: p. 4; *Майборода А. Б.* История термина ὑπόστασις... С. 36–37.

плотиновского мистицизма единения души с Единым от пантеистического слияния[1], но все же, по мнению П. Мамо (P. Mamo) и Г. Телепнева (G. Telepneff), Плотин, по крайней мере, стоит где-то между монизмом и теизмом[2]. Множественность сохраняется на уровне Ума, но отнюдь не в Едином.

Поскольку в неоплатонической системе бытие на более низкой ступени всегда обладает меньшей степенью реальности по сравнению с предшествующей ступенью[3], то не случайно, что у Плотина мы все же находим идею превосхождения душой своей собственной ипостаси в единении с Единым, что описывается, в частности, как состояние бытия «не совсем самим собой»[4]. Неизменчивость и неподвижность души в единении с Единым, сопровождаемая потерей или по крайней мере умалением степени самосознания и разрывом связи с опытом земного бытия[5], достаточно ярко выражают монистичность плотиновской системы, не позволяющей говорить (в строгом смысле) о множестве ипостасей как о чем-то благом и Богом запланированном. Сама теория эманации всего сущего из абсолютно Единого, изначального сродства с ним и стремления к возврату к нему является онтологически неизбежно монистичной.

3. 1. 4. Различение ипостаси и сущности в платонизме и у Оригена

Как подметили исследователи, отличие значения термина «ипостась» от «сущности» в философии начинается, как правило, с акцента на внешнем, объективном проявлении некоторой метафизической реальности[1]. По-видимому, в неоплатонизме начало различению понятий «ипостась» и «сущность» положил именно Порфирий, «отделяя ипостаси совершенные от ипостасей несовершенных и частных». «Множество единичных душ или умов,

---

[1]См.: *Rist Jh.* Plotinus: The Road to Reality. Cambridge, 1967. P. 225, 230; *Vogel C. J., de.* The Concept of Personality in Greek and Christian Thought // Studies in Philosophy and the History of Philosophy: in 2 vols / Ed. by Jh. K. Ryan. Washington, D. C., 1963. Vol. 2. P. 20–60, here: p. 53.
[2]*Mamo P.* Is Plotinian Mysticis Monistic? The Significance of Neoplatonism. Albany, N. Y., 1976. P. 199–215; *Telepneff G.* The Concept of the Person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers: a Study of Origen, St. Gregory the Theologian and St. Maximus the Confessor. Berkeley, California, 1991. P. 112–113.
[3]*Dihle A.* The Theory of Will in Classical Antiquity. University of California Press, Berkeley, 1982. P. 113.
[4]*Rist Jh. M.* Platonism and its Christian heritage. London: Variurum Reprints, 1985. P. 107–108.
[5]*Telepneff G.* The Concept of the Person... P. 116.
[1]*Prestige L.* Clement of Alexandria, Stromata, 2. 18, and the Meaning of 'Hypostasis' // The Journal of Theological Studies. 1929. V. 30. P. 270–272, here: p. 271.

представляющих собой различные ипостаси», в системе Порфирия «объединены общей сущностью или природой». В результате возникает некоторая иерархия ипостасей. Общая для частных ипостасей «сущность тоже обладает независимым существованием и выступает как ипостась», но «появляется возможность интерпретировать ее как сказуемое единичного, как род и вид, по аналогии со “второй сущностью” Аристотеля»[1]. Однако, как было отмечено выше, ипостасность как таковая и соответствующая иерархия ипостасей не могут прилагаться к Единому, но лишь к его «выступлениям». Порфирий, подобно своему учителю Плотину, считал ипостась произведением и реализацией более высокого принципа и не относил само Единое к числу «целостных и совершенных ипостасей»[2]. Во-вторых, как мы увидим далее, строго говоря, христианское понятие ипостаси, опирающееся на ее уникальность и ее различие с воипостасной сущностью, не позволит выстраивать иерархию ипостасей, «встроенных» друг в друга!

Согласно другим исследователям, уже Порфирий (возможно под влиянием христианской мысли, а также опираясь на интерпретацию т. н. «Халдейских оракулов» — синкретических гностических источников[3]) начал трансформировать плотиновское представление о Едином, за что подвергался критике со стороны других неоплатоников за нарушение принципа уникальности Единого. Но если Порфирий и «сдвинул» понятие о Едином, то скорее в сторону «общей сущности»[1], чем «индивидуализированной», синонимом которой чаще всего выступает термин «ипостась» в философских представлениях. Таким образом, «ὑπόστασις» начинает обозначать у Порфирия «индивидуальную реализацию в пределах некоторой общности», но «общности пока еще не субстанции», а некоторого «абстрактного рода»[2]. Как отмечают

---

[1]*Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? С. 325.
[2]Там же. С. 326.
[3]*Turner Jh. D.* Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition. Peeters-Louvain Press, 2001. P. 395; *Dihle A.* The Theory of Will… P. 107, 114; О влиянии гностических триад на неоплатонических мыслителей см. также: *Turner Jh. D.* The Gnostic Threefold Path to Enlightenment // Novum Testamentum. Vol. 22. Issue 4. 01 (January). 1980. P. 324–351.
[1]*Майборода А. Б.* История термина ὑπόστασις... С. 46–47.
[2]Там же. С. 49.

современные исследователи, Порфирий начинает применять к описанию Единого существительное «ὕπαρξις». Но «ὕπαρξις» у него — не синоним «ὑπόστασις», но (скорее всего, под влиянием стоической мысли) есть неопределенное, потенциальное, изначальное существование, тогда как «ὑπόστασις» — актуализированное бытие[1].

Только гораздо позже, в V в., неоплатоник Прокл уже будет применять термин «ὑπόστασις» к Единому (очевидно, под влиянием сложившейся ранее христианской практики), используя этот термин для описания внутренней жизни Бога[2]. Однако другие неоплатоники, например, Ямвлих — ученик Порфирия, сохраняют представления об ипостаси как о зависимой, производной сущности, тогда как Единое остается для них «полностью неизреченным» и «добытийным»[3]. Ямвлих говорит о «богах» как о существующих «самих по себе» и не зависящих от других вещей, т. е. не имеющих в других вещах ипостаси[4]. Последний схоларх платоновской Академии Дамаский тоже не мог относить понятие ипостаси к Первому началу, которое для него «не допускает никаких атрибутов и определений» и абсолютно невыразимо[1].

По-видимому, несколько ранее Порфирия «впервые в патристической литературе богословское различие между понятиями “сущность” (οὐσία) и “ипостась”» предложил Ориген[2]. И хотя Ориген, как считал В. В. Болотов, не достиг понимания равного совершенства и безусловности бытия всех трех ипостасей Троицы[3], и его терминология представляет определенное «препятствие к правильному и гармоничному развитию учения о единстве Отца

---

[1]*Rasimus T.* Stoic Ingredients in the Neoplatonic… P. 259.
[2]Прокл в V в. уже употреблял термин «ὑπόστασις» в двух различных значениях. «Одно из них — это традиционно присущее неоплатонизму значение “ипостаси” как проявления более высокого принципа на более низком уровне реальности». Второе заимствовано из христианской среды и применимо Проклом даже к Единому. См.: *Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? С. 331.
[3]*Шичалин Ю. А.* История античного платонизма... С. 287.
[4]*Месяц С. В.* Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах. С. 201.
[1]*Шичалин Ю. А.* История античного платонизма... С. 304.
[2]*Кирилл (Говорун), архим.* Понятие «ипостась» в восточном христианском богословии // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 26. С. 183–190, здесь: с. 184.
[3]*Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 510.

и Сына»[1], однако современные исследования его сочинений приводят к выводу о сложившейся определенной недооценке его вклада в развитие христианского понимания ипостаси[2]. Во всяком случае, на сегодняшний день абсолютно неубедительно звучат сравнительно недавние попытки, идейно объединив системы Прокла и Оригена и пренебрегая тонкостями развития терминологии, указать на якобы единый для них источник философии «трех ипостасей» где-то в середине II столетия[3]. Так, например, из найденного в Египте в 1941 г. папируса, излагающего беседу Оригена с неким епископом Ираклидием, с очевидностью явствует, что первый прекрасно понимал парадоксальность христианского дискурса об одновременных единстве и множественности в Боге[4], в то время как платоническая мысль исключает в принципе внесение какой-либо множественности в само Единое.

Известно, что ученик Оригена свт. Дионисий Великий так же, как Порфирий, вслед за Плотином, но в христианском ключе «развивал учение о различии сущности и ипостаси». Впрочем, по мнению исследователей, «стремясь опровергнуть савеллианство», он не сумел сохранить понятийный баланс, благодаря чему создал «почву для учения о неподобии между Отцом и Сыном»[1]. В частности, не случайно, что в сохранившемся у Евсевия отрывке, свт. Дионисий, рассуждая о Логосе как Премудрости Бога, устроившей мир, считает возможным сказать, что она есть «ипостась всего» сотворенного. Очевидно, он подразумевает здесь под ипостасью не что иное, как просто «основание»[2]. Баланс различия и тождества ипостаси и сущности позднее филигранно выдержали отцы-каппадокийцы, прекрасно знакомые с текстами и

---

[1]*Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. С. 268.

[2]*Ramelli I. L.* Origen, Greek Philosophy, and the Birth... P. 303, 304; *Zachhuber J.* Basil and the Three-Hypostases Tradition — Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology // Zeitschrift für Antikes Christentum-Journal of Ancient Christianity. 2001. № 5 (1). P. 65–85, here: p. 69; *Edwards M. J.* Origen No Gnostic // Journal of Theological Studies. 1992. № 43 (1). P. 23–37, здесь: p. 32.

[3]*Dillon Jh.M.* Origen's Doctrine of the Trinity and some Later Neoplatonic Theories. Neoplatonisn and Christian Thought. State University of New York Press, 1982. P. 23.

[4]*Origen.* Dialogue with Heracledes / M. Wiles, M. Santer (ed.). Documents in Early Christian Thought. Cambridge University Press, 1975. P. 23–26. Оригинальный текст см.: Sources chrétiennes (далее — SC) 67. Paris: Cerf, 1960. P. 52–62.

[1]*Кирилл (Говорун), архим.* Понятие «ипостась»... С. 184.

[2]«κατὰ τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐποίωσε τὴν ὕλην… ἀληθὴς οὗτος ὁ λόγος καὶ προσέτι καὶ τὴν ὑπόστασιν τῶν ὅλων», *Eusebius.* Praeparatio evangelica 7. 19. 7 // TLG.

идеями Оригена, но сбалансировавшие его тринитарное учение, в том числе благодаря влиянию богословской мысли свт. Григория Неокесарийского[1].

Поскольку Ориген в своем богословии отражал философскую мысль, преобладавшую в его эпоху[2], и был учеником Аммония Саккаса, так же как и Плотин, систематизатором которого был Порфирий, то возможно, что терминологическое различение понятий «ипостаси» и «сущности» проистекало из философской системы Аммония[3], пытавшегося синтетически объединить философскую мысль Аристотеля и Платона. Так это или нет с исторической точки зрения, но нам представляется, что правы те, кто утверждают, что именно Ориген повлиял на Порфирия, когда последний ввел в практику неоплатонического размышления о первоначалах техническое употребление ипостаси, синонимичное «индивидуальной сущности»[4]. Так, исследователи отмечают сходство мысли Порфирия о трех ипостасях с христианской тринитарной формулой — одна «οὐσία», три «ὑποστάσεις» — «при совершенно не-плотиновском характере этой формулировки»[1]. Хотя Порфирий видел в христианах своих оппонентов, он, как впоследствии и неоплатоник Прокл, очевидно, испытал интеллектуальное влияние Оригена и всей христианской философии.

Ипостась у Оригена может означать и просто сущность тварных вещей, например космоса, ангелов и души человеческой[2]. Однако смысловая нагрузка термина уже на этом уровне, несомненно, развивается Оригеном глубже, чем

---

[1]См.: *Сагарда Н. И.* Св. Григорий Чудотворец, еп. Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. СПб., 2006 (репр.: Пг., 1916). С. 619–631.

[2]*Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. С. 140.

[3]Р. Витт выражал мысль, что Аммоний активно оперировал термином «ипостась». См.: *Witt R. E.* Ὑπόστασις. P. 335.

[4]И. Рамелли подчеркивает, что сам Порфирий никогда бы не признал подобного заимствования, поскольку критиковал христианство, *Ramelli I. L.* Origen, Greek Philosophy, and the Birth... P. 332, 350; см. также: *Грезин П. К.* Богословский термин «ипостась»… С. 214. Многие современные ученые склонны мыслить в противоположном направлении, считая более плодоносной философскую почву неоплатонизма и полагая, что это были именно христианские богословы, кто постоянно заимствовали идеи из современной им философии. Однако не все здесь так уж однозначно. Так, например, еще в XIX в. французский исследователь Ж.-М. Прат (J.-M. Prat) тоже считал, что неоплатонизм усвоил именно от христианского троичного догмата идею о трех началах-ипостасях: *Prat J.-M.* Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme: in 2 vol. Lyon, Paris, 1843. T. 1. P. 238.

[1]*Майборода А. Б.* История термина ὑπόστασις... С. 47.

[2]«τηλικούτου κόσμου ὑποστάσει», *Origenes.* In Genesim. PG 12. 48 B; «τὴν ἀρχὴν τῆς τῶν πάντων ὑποστάσεως», *Origenes.* Contra Celsum Lib. VI. PG 11. 1397 A; «τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν, ἢ τὴν ἀγγέλων, ἢ θρόνων, ἢ κυριοτήτων, ἢ ἀρχῶν, ἢ ἐξουσιῶν ὑπόστασιν», ibidem. 1405 D — 1408 A.

просто аналог производной, частной сущности. Так, он говорит, что человеческая ипостась изначала создана по образу Божию[1], и связывает понятие ипостаси в человеке с укорененностью в бытии согласно замыслу (логосу) Бога о нем[2], а также со свободой и ответственностью человеческой души: каждая душа имеет свою ипостась, поскольку утверждена именно в своем логосе, а не в другом, так что одна душа не отвечает за грехи другой[3]. Понятие ипостаси увязывается Оригеном со способностью человека быть утвержденным в высшем порядке бытия[4]. Как писал В. В. Болотов, «по Оригену, человек имеет ипостась, потому что ему присуще сознание ответственности за свои поступки, потому что в его природе есть и сторона, сохраняющая черты образа Божия»[5]. Уже в этой связи тварной ипостаси с образом Божиим начертывается у Оригена преодоление ступенчатой схемы неоплатонизма, где ипостасное бытие означало «удаление» от Единого или ограниченное отражение лишь одного из его аспектов. Здесь же ипостасность оказывается прямым и целостным выражением в онтологически низшем бытии со-образности и близости, даже некоторой «сродности» по принципу аналогии (а не по принципу неоплатонической «сингении») с Высшим бытием.

По-видимому, впервые действительно именно Ориген нашел возможным и необходимым употребить термин «ипостась», пересекающийся, но семантически не тождественный с категорией «первой сущности» Аристотеля, для описания бытия Бога Откровения, превосходящего тварную сущность[1] и не подверженного никакому делению. Так, Ориген «полемизирует против тех, кто связывает понятие ипостасности с чем-то телесным, как бы последнее ни

---

[1]«Καὶ ἡμῶν δὲ ἡ προηγουμένη ὑπόστασίς ἐστιν ἐν τῷ κατ’ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος», *Origenes.* Commentaria in evangelium Joannis XX. PG 14. 621 B.

[2]Вспомним здесь филоновское и платоническое «утверждение в бытии», относимое лишь к сущностям высшего порядка.

[3]«καὶ ἑκάστη ψυχὴ ἰδίαν ὑπόστασιν ἔχει, ἐν τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἱσταμένη, καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ. Καὶ οὐκ ἔστιν εἰπεῖν ἄλλην ὑπὲρ ἄλλης τὰς ἁμαρτίας ἀποτίνειν», *Origenes.* Selecta in Ezechielem. PG 13. 817 B. Здесь ипостась есть нечто большее, чем просто сущность, ибо увязана с ответственностью за грехи и укоренением в логосе Бога.

[4]«ἥτις γενομένη ἐν ἡμῖν καὶ φωτὸς γνώσεως ὑπόστασις γίνεται», *Origenes.* Commentaria in evangelium Joannis II. PG 14. 157 A.

[5]*Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. С. 267, см. также: с. 259.

[1]*Грезин П. К.* Богословский термин «ипостась»... С. 209.

понималось»[1], и критикует тех христиан, кто опасается применять термин «ипостась» к лицам Троицы из боязни быть обвиненным в многобожии[2]. При этом, несмотря на присущий ей субординационизм, мысль Оригена далека от арианского разделения ипостасей[3]. Отметим, что латиноязычный современник Оригена — Тертуллиан, наряду с латинским аналогом «πρόσωπον» — термином «persona», использует термин «substantia» как кальку с греческой «ипостаси» в триадологии для обозначения индивидуального существования, обладающего особенными свойствами, понимая его как синоним лица в Боге[4].

Ориген различает три ипостаси в Боге согласно трем именам — Отца, Сына и Духа[5]. При этом ипостась Логоса-Премудрости изначально, вечно соприсутствует Отцу[6], называется особой, отличной от ипостаси Отца[7] и одновременно неотделимой от Него, от Его сущности[8]. В одном из своих важных тринитарных текстов Ориген укоряет тех, кто не признает различия Отца и Сына в их бытии по ипостаси, но лишь мысленно различает их, считая их едиными не только по сущности, но и по «проявлению подлежащего» (ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας)[1]. Нам представляется, что здесь выражение «проявление подлежащего» (проявление субстрата) употреблено Оригеном в рамках стоической лексики как синоним индивидуальной сущности — ипостаси[2]. «Сущность» (οὐσία) и «подлежащее» (ὑποκείμενον) здесь, очевидно, являются синонимами «второй сущности» Аристотеля.

---

[1]*Грезин П. К.* Богословский термин «ипостась»... С. 211.
[2]*Фокин А. Р.* Латинская патрология. В 2-х т. М., 2005. Т. 1. С. 306, 307.
[3]*Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Патрология. СПб., 2004. С. 588–589.
[4]*Фокин А. Р.* Латинская патрология. Т. 1. С. 94.
[5]«Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα», *Origenes.* Commentaria in evangelium Joannis II. PG 14. 128 A; «οὐσίᾳ μιᾷ τρεῖς δὲ ὑποστάσεις τέλειαι ἐν πᾶσι», *Origenes.* Scholia in Matthaeum 17. 309. 47 // TLG.
[6]«ἐν ἀρχῇ τῇ σοφίᾳ τὴν ὑπόστασιν ἔχων», Commentaria in evangelium Joannis II. PG 14. 104 A; также: PG 14. 89 B; PG 12. 1125 A.
[7]«ὑπόστασιν ἰδίαν Υἱοῦ», *Origenes.* In Genesim. PG 12. 109 D; «δύο εἶναι ὑποστάσεις Πατέρα καὶ Υἱόν», Contra Celsum. Lib. VIII. PG 11. 1533 B.
[8]«οὐ κεχωρισμένον τοῦ Πατρὸς», *Origenes.* Commentaria in evangelium Joannis I. PG 14. 65 B; PG 17. 309 D.
[1]«Μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν Υἱὸν τοῦ Πατρὸς, ἀλλ' ἓν, οὐ μόνον οὐσίᾳ, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους, κατά τινας ἐπινοίας διαφόρους, οὐ κατὰ ὑπόστασιν λέγεσθαι Πατέρα καὶ Υἱόν», *Origenes.* Commentaria in evangelium Joannis X. PG 14. 376 B.
[2]Хотя, согласно словарю Лампа, «τὸ ὑποκείμενον» якобы употреблено Оригеном в этом случае как синоним ипостаси (*Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. P. 1449), тем не менее это мнение автора словаря представляется ошибочным. Словарь Лидл и Скот (*Liddell H., Scott R.* A Greek-English Lexicon. P. 1833), в свою очередь, поясняет употребление «τυγχάνον» у стоиков как синонима внешнего проявления субстрата.

Нам остается неясно, почему А. А. Спасский в свое время не обратил внимание на подобные мысли Оригена, когда достаточно убежденно и, как нам представляется, тенденциозно доказывал фактическое отсутствие идеи единосущия у последнего[1]. И хотя до сих пор ведутся споры о том, как понимал Ориген Божественность Сына и Духа по сравнению с Божественностью Отца в свете присущего ему субординационизма[2], и даже в ряде текстов, относимых к авторству Оригена, говорится об отличии Сына от Отца в свете аристотелевского понятия о «первой сущности»[3], тем не менее мы полагаем, что Оригену действительно принадлежит и мысль о единосущии ипостасей Троицы[4].

Это правда, что «Ориген особенно оттеняет ипостасные отличия Слова от Отца» и «не совсем точно устанавливает их единство, т. е., в частности, их единосущие и равенство по Божеству»[1]. Однако, определенный субординационизм не мешает ему в принципе исповедовать единство по «подлежащей» сущности[2]. Так, бестелесное по природе (κατὰ φύσιν) рождение Сына Ориген называет воипостасным (ἐνυπόστατος), подчеркивая единосущие

---

[1]См.: *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1906. Т. 1. Глава IV: Ориген и неоплатонизм. С. 93–100.

[2]См., например: *Патрин В. Г.* Камень преткновения: учение о молитве ко Христу у Оригена в контексте генезиса практики молитвы Иисусовой. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1757764.html#_edn22 (дата обращения 15. 06. 2011).

[3]«εἰ γὰρ ἕτερος, ὡς ἐν ἄλλοις δείκνυται, κατ’ οὐσίαν καὶ ὑποκείμενός ἐστιν ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρὸς», *Origenes.* Libellus De Oratione. PG 11. 465 A. Здесь термины «οὐσία» и «ὑποκείμενον» являются синонимами индивидуальной сущности, первой сущности Аристотеля. Очевидно, Ориген употребляет оба термина достаточно вариативно, придавая им смысл то первой, то второй сущности. Так, с одной стороны, «ὑποκείμενον» употребляется как синоним субстрата для разнообразных частных сущностей. Например, в PG 14. 53 B, PG 12. 48 A (ὑποκειμένης ὕλης), в PG 14. 152 C — 153 A, C, 516 C (где «ὑποκείμενον» — есть общий субстрат равно как ангелов, так и людей), PG 14. 264 C (здесь «ὑποκείμενον» выступает как энергия Логоса-Премудрости, составляющая субстрат всего разнообразия сотворенного). А с другой стороны, Ориген говорит о текучем, изменяющемся «τὸ πρῶτον ὑποκείμενον» (Selecta in psalmos. Psal. I. PG 12. 1093 B, C, 1096 A, 1097 A, B) — синониме первой сущности. Также и без определения «πρῶτον» термин обозначает различность частных сущностей (PG 13. 860 A). Как отмечает А. Р. Фокин, «Ориген различает субстанцию (substantia, οὐσία) как подлежащее (ὑποκείμενον) или первую сущность Аристотеля», *Фокин А. Р.* Учение Оригена о Логосе и логосах (идеях): Тексты и комментарии // Богословский сборник ПСТБИ / Отв. ред. Е. Г. Балагушкин и А. Р. Фокин М., 2001. № 8. С. 197–226, здесь: с. 224.

[4]«ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρὸς, ὁ ὁμοούσιος βασιλεὺς», *Origenes.* Fragmenta in Psalmos 1–150. Psalm 54. 3. 4. 19 // TLG; «κατὰ φύσιν ἐγέννησεν ὁ Πατήρ· διόπερ ὁμοούσιος ἐγεννήθη», *Origenes.* Scholia in Matthaeum 17. 309. 49 // TLG.

[1]*Епифанович С. Л.* Лекции по патрологии: Церковная письменность I–III вв. С. 537.

[2]Позволим себе не согласиться с мнением В. В. Болотова, который, рассматривая самые яркие субординационистские цитаты Оригена, считает, что они не могут быть согласованы с единством по сущности Отца и Сына. Даже «энергийные» представления Оригена о Сыне и Духе не лишают возможности говорить об их единосущии, ибо энергия исходит от сущности. См.: *Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. С. 277, 281.

совершенных во всем ипостасей Сына (ὁμοούσιος) и Духа (οὐσία μιᾷ) ипостаси Отца[1]. Термин «воипостасный» в приложении к Сыну и Слову Божию, очевидно, означает у Оригена в данном контексте не просто «обладающий реальным существованием», но подчеркивает самостоятельное бытие Сына наряду с Отцом. Так, например, воипостасность Логоса подчеркивается при описании акта сотворения Им всего мира «из ничего», посредством принадлежащей Ему премудрости[2]. Также Единородный называется Оригеном Сыном Отца «по природе»[3], а Дух Святой описывается с некоторым субординационизмом, как получающий свою ипостась и бытие (τὸ εἶναι) от Отца через Сына, имея не какую-то иную сущность, помимо сущности Отца и Сына[4].

По замечанию С. Л. Епифановича, Ориген возвысился над неоплатонизмом потому, что «мыслил Бога не как абстрактное начало», но как «Личный Дух», что «дало ему возможность развить учение о свойствах Божиих». Причем в своем учении о свойствах «Высочайшего Ума Ориген тщательно старается выдержать его абсолютность, как единого Начала, и почти во всех пунктах достигает этого»[1]. Неоплатонические представления о Боге, как отмечал еп. Михаил (Грибановский)[2], приводят к утверждению, что божественная «субстанция должна быть признана существом безразличным, неопределенным… должна быть не личностью, а чем-то не имеющим никаких определений, следовательно, также ни ума, ни воли, ни чувства»[3]. А «в догматической системе Оригена Бог Отец — это Единое (монада или энада), но также и Ум, Νοῦς». В понятии «Ум» уже присутствует недопустимая для неоплатонического Единого двойственность: «мыслящее и мыслимое». Также у

---

[1]«οὐσίᾳ μιᾷ· τρεῖς δὲ ὑποστάσεις τέλειαι ἐν πᾶσι… Κατὰ φύσιν ἐγέννησεν ὁ Πατήρ· διόπερ ὁμοούσιος ἐγεννήθη», *Origenes.* Scholia in Matthaeum. PG 17. 309 D.

[2]«τὸν ἐνυπόστατον Υἱὸν καὶ Λόγον τοῦ Θεοῦ, τὸν ἐξ οὐκ ὄντα εἰς τὸ εἶναι παραγαγόντα τὰ σύμπαντα τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ», *Origenes.* Expositioin Proverbia. PG 17. 185 B.

[3]«μόνου τοῦ Μονογενοῦς φύσει Υἱοῦ», *Origenes.* Commentaria in evangelium Joannis II. PG 14. 129 A.

[4]PG 14. 129 A; «δογματίζων μηδὲ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν ὑφεστάναι τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἑτέραν παρὰ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν», там же, 128 A.

[1]*Епифанович С. Л.* Лекции по патрологии. С. 534.

[2]Еп. Михаил в своем труде *Лекции по введению в круг богословских наук* анализирует представления Спинозы о Боге, который, как известно, находился под влиянием еврейского философа-неоплатоника Иегуды Абрабанеля.

[3]*Михаил (Грибановский), еп.* Лекции по введению в круг богословских наук. С. 89–90.

Оригена, по мнению исследователей, Сын Божий как Премудрость существует в Боге-Отце вне времени, прежде сотворения мира как персональный субъект, знающий Отца, и о котором Отец радуется в вечности[1]. Оценивая взгляды Оригена в целом, можно говорить об его интуиции «личностного характера Бога», отсутствующей в системе неоплатоников, «у которых личными чертами обладают только низшие (тварные) боги и демоны»[2].

В дошедших до нас латинских переводах текстов Оригена находятся размышления, предвосхищающие каппадокийское усвоение личных, ипостасных свойств каждого из лиц Троицы. Однако, к сожалению, Ориген склонен был увязывать ипостасные свойства с сущностными[3], которые должны мыслиться общими лицам Троицы. Как отмечает В. В. Болотов, благость Отца Ориген понимает иначе, чем благость Сына. Благость Сына для него «есть нечто варьирующееся, тогда как благость Отца есть нечто постоянное»[4]. В этом отразилась неспособность Оригена вполне выдержать парадоксальный баланс различия и единства понятий «ипостась» и «сущность» в Троице, сделав полноценный шаг далее представления об ипостаси как об индивидуальной сущности и разорвав жесткую связку «ипостась» — «произволение». На наш взгляд, именно поэтому Ориген неправомерно мыслил о Сыне как об «ипостасном хотении»[1] Отца, и все-таки не мог освободиться от субординационного крена[2]. «Производность» Логоса *по воле* Отца делает его ипостасью не вполне самостоятельной, по неполной, но все же аналогии с несамостоятельностью Ума, эманирующего из Единого в платонических системах.

Отметим также, что, несмотря на тенденцию к смешению сущностных и ипостасных свойств, Ориген, тем не менее, ясно различает действия ипостасей

---

[1]*Tzamalikos P.* Origen: Cosmology and Ontology of Time. Supplements to Vigiliae Christianae. Book 77. Leiden: Brill; Boston, 2006. P. 33; см. также: PG 25. 465 C.
[2]*Фокин А. Р.* Учение Оригена о Логосе и логосах (идеях)... С. 202.
[3]*Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. С. 286, 354–355; *Спасский А. А.* История догматических движений... Т. 1. С. 100.
[4]*Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. II. С. 326.
[1]*Он же.* Учение Оригена о Св. Троице. С. 55.
[2]Там же. С. 381.

Троицы в домостроительстве, увязывая это различие с различием ипостасей, но одновременно настаивая на их сущностном единстве[1].

3. 1. 5. Некоторые исторические аспекты различения ипостаси и сущности

Независимо от разрешения вопроса о том, кто выступил первопроходцем в философско-богословском различении категорий «сущность» и «ипостась», «оппозиция “οὐσία” (τὸ κοινόν) — “ὑπόστασις” (τὸ ἴδιον) является фактом философского языка конца III в. по Р. Х.»[2]. Но различение понятий «ипостась» и «сущность» по-разному осмысливалось в руслах христианской и неоплатонической мысли. В неоплатонизме всякая, даже совершенная (Ум, Душа, Космос), а тем более частная, «ипостась» (единичные души) неразрывно связана с потерей блаженного покоя, со становлением, с «дерзновенным», но всегда неполным и убывающим проявлением Блага-Первоначала и, строго говоря, как мы видели, неприменима к Единому.

Здесь уместно провести параллель между представлениями неоплатоников и Филона, для которого Бог тоже оставался, по выражению В. Н. Лосского, «закрытой монадой… сущностно трансцендентной Логосу»[3]. А ипостась Логоса оказывается «подчиненной и зависимой»[1], лишенной самостоятельности «в силу того, что он есть “личность” Бога в обращении к миру, изводящая (изливающая) в созидании космоса Его внутреннее содержание»[2]. Можно сказать, что как у платоников, так и у неоплатоников «ипостась» всегда несет на себе оттенок причиненности, произведенности, зависимости[3].

---

[1]Так, Ориген подчеркивает отличие воздвигшего Отца от воздвигнутого Христа (ἕτερον εἶναι τὸν ἐγείραντα παρὰ τὸν ἐγηγερμένον, Commentaria in evangelium Joannis X. PG 14. 376 B) и указывает на различие хулы, возводимой на Сына и Духа (ὃς δ᾽ ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα, οὐχ ἕξει ἄφεσιν, ibidem. II. PG 14. 128 A).

[2]*Майборода А. Б.* Об одном фрагменте из «Философской истории» Порфирия в сочинении свт. Кирилла Александрийского «Против Юлиана» // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы. 2003. С. 28–31, здесь: с. 31.

[3]*Лосский В. Н.* Богословие образа. С. 313.

[1]*Саврей В. Я.* Александрийская школа... С. 274–275.

[2]Там же. С. 265.

[3]*Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? С. 331.

Высшее Благо неоплатоников *непроизвольно* воспроизводит себя в ином[1], нисходящем образе бытия, естественно устремляясь к возвращению целостности. Таким образом, понятие воли связывается лишь с низшими ступенями-ипостасями бытия и не применимо к отношению Единого и его «выступлениям»[2]. Кроме того, в самом неоплатоническом Едином «нет ни сознания, ни самопознания, ни мысли»[3]. В христианском же мышлении уже Ориген утверждает в Боге «самосознание и волю»[4], одновременно вводя понятие ипостаси в описание Божества. Ипостась может быть увязана теперь и с покоем Бога, и с Его самосознанием, и с Его произволением о существовании мира.

Христианское богословие утверждает, что Сын рождается от Отца по природе (как и производная ипостась Ума в платонизме), а не по воле, которая «не задействована» в рождении Сына и изведении Духа. Для неоплатоников же все бытие есть «процесс необходимого развития Божества, Его выхождения из Себя и возвращения к Себе. Для различения твари от Бога и, еще более, для различения Бога от твари для момента личной воли и намерения здесь нет места»[5]. В христианском мировоззрении принципиально разнесено творение мира по воле Божией и происхождение Сына и Духа по природе, а в неоплатонизме появление мира мыслится как тот же процесс, что и «появление» Ума и Души, и неотделимо от существования мира. У Плотина, как и других неоплатоников, мир вечен, так что о «появлении» — «творении» мира как акте вообще не идет речи.

В целом можно говорить о двух принципиально разных концепциях — христианской (с течением времени формировавшейся) и неоплатонической (тоже имевшей свою динамику). В первой происходило постепенное различение, «отвязывание» внутри-троичной жизни трех ипостасей от творения

---

[1]*Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? С. 324–325.
[2]«У Единого нет ни воли, ни действия (энергии)», *Месяц С. В.* Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV в. // Космос и душа. Учения о Вселенной и человеке в Античности и в Средние века / Ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. М., 2005. С. 823–858, здесь: с. 838.
[3]*Месяц С. В.* Сознание и личность в философии Плотина. С. 168.
[4]*Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Патрология. С. 587.
[5]*Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 158.

мира и осмысление со-образности тварных ипостасей нетварным, а во второй — напротив, имела место тенденция утверждения вечности мира и связанности «процесса» эманации высших ипостасей с этим вечным бытием мира, причем ипостасность всегда оказывалась связанной с ограниченностью и усеченностью бытия. Ориген не смог вполне освободиться от влияния платонизма, и в его системе происхождение Сына все же имеет характер зависимости от последующего сотворения мира и несет в себе субординационный подход к Троице ипостасей. Христианское понятие о рождении Сына «по природе», которое сформируется позднее, в IV в., будет таким, что это рождение не по воле, но и не по принуждению. Оно выше этой оппозиции. Происходящее по природе естественно — и потому не принудительно, но это и не волевой акт. Главное же, что происхождение ипостаси Сына (а аналогично — и Духа) не обусловлено необходимостью для Бога, чтобы мир всегда сосуществовал с Ним[1].

Именно в христианской философии в противовес неоплатонической ипостасной неполноценности[2] и несамодостаточности[3] понятие «ипостась» дерзновенно вводится церковными мыслителями в сферу собственно богословия, в область мысли о трансцендентном Боге библейского Откровения. Причем, если «иерархия ипостасей у Плотина организована в соответствии с платоновским принципом “раньше — позже”»[1], то в христианском видении отношения ипостасей в Боге-Троице выводятся во вневременную и внепричинно-следственную плоскость.

Происходит это, естественно, не сразу и не простым образом. «Слово “ипостась” в своем точном посленикейском»[2], тринитарно-каппадокийском смысле не употребляется еще достаточно долго. Тот же Ориген, не доведя до

---

[1]Логический парадокс: если Отец «эманирует» Сына, то Он представляется человеческому уму вовлеченным в необходимый процесс и «подчиненным» этому процессу. Если же Отец творит или рождает Его «по воле», то Сын, или Ум (Логос), уравнивается с тварью.

[2]Даже Ум в своей ипостаси не обладает полнотой Блага, имея лишь «разумение» его. См.: *Witt R. E.* Ὑπόστασις. P. 340.

[3]*Месяц С. В.* Трансформация античного понимания Абсолюта... С. 836.

[1]*Она же.* Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах. С. 173.

[2]*Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. С. 128.

полноты свою тринитарную модель, усваивает рождение Сына воле и ипостаси Отца, что будет справедливо критиковаться позже свт. Афанасием Великим.

Ориген ввел понятие «ипостась» в описание запредельного Бога, сохранив за ним свойство произволения, но не сумел еще возвести это понятие на такой уровень, на котором «ипостась» и произволение были бы логически опосредованы единой сущностью Троицы. Воля, согласно более позднему православному пониманию, принадлежит ипостаси лишь через единую сущность и является единой для лиц Троицы, поэтому-то неверно было относить рождение Сына к «ипостасной воле» Отца, которая, пусть хотя бы логически, но тогда предшествует самому рождению Слова Божия[1].

Отметим, что в латинской ветви богословия, например, для Мария Викторина, несомненно, знакомого с текстами Оригена, все же «Отец есть в большей мере *сущность,* чем Сын, а Сын — в большей степени *ипостась,* чем Отец»[2], что, очевидно, является следствием непреодоленного влияния неоплатонизма на мысль данного автора. Вообще, можно сказать, что, согласно наиболее примитивной доникейской триадологии, «Отец не может быть назван Персоной, но только Сын», выступающий как «персона Отца», «лик» и, по Иустину Мученику, «имя Отца»[3]. Латинский термин «persona», как и соответствующий ему «ὑπόστασις», долгое время остаются неотторжимы по смысловой нагрузке от некоторого ограничения[1]. Какое-либо описание, очерчивание свойств (περιγραφή)[2], усвоение имени, описывающего эти свойства, — все это представлялось неприменимым к неописуемому и запредельному Существу. По сути своей, и у неоплатоников Единое потому не описывалось термином «ипостась», поскольку это бы «ограничивало» Единое. И даже гораздо позже в христианской мысли, например, у Евсевия

---

[1]«ποῦ ἄρα βούλησιν ἢ θέλησιν προηγουμένην εὗρον τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ», *S. Athanasius Alexandrinus.* Oratio III. Contra Arianos. PG 26. 448 C; также: PG 26. 457 D — 460 A.
[2]*Фокин А. Р.* Христианский платонизм Мария Викторина. М., 2006. С. 127, 80–81.
[3]*Maspero G.* Trinity and Man. P. 118.
[1]*Daniélou J.* La notion de personne chez les Pères grecs // Bulletin des Amis du Card. Daniélou. 1983. № 19. P. 3–10, здесь: p. 5.
[2]«Θεὸς οὐσία θεία ἐστὶν... ἀσώματόν τε καὶ ἀπερίγραφον», *Clemens Alexandrinus.* Fragmenta. PG 9. 749 C; «οὐ περιγράφεται τόπῳ Θεὸς», Stromatum. Lib. VII. PG 9. 440 B.

Кесарийского, мы находим выражение, отрицающее возможность видеть или рассматривать «лицо сущности» Бога, кроме как через Сына, называемого «лицом» Его[1].

С другой стороны, достаточно долго даже в триадологии многие авторы были склонны трактовать термин «ὑπόστασις» как синоним общей сущности. Так, «Римский папа Дионисий (+ 268) выступил против учения о трех ипостасях как тритеизма»[2], а блаж. Иероним, размышляя о греческом понятии «ὑπόστασις», предпочитал отождествлять его с единой «субстанцией» или «эссенцией» Троицы, дабы избежать опасности впасть в арианство[3]. Свт. Кирилл Иерусалимский зачастую употреблял «ὑπόστασις» как синоним сущностей тварных[4], но также и Божественной сущности[5]. И на Сердикском соборе 343 г. обсуждалось единство ипостаси Отца и Сына[6].

Ситуация осложняется еще и тем фактом, что в области христологии даже Ориген, который первым ближе других богословов подошел к различению терминов «ипостась» и «сущность», тем не менее, по наблюдению В. В. Болотова, для обозначения двух природ во Христе использует то термин «природа» (φύσις), то «сущность» (οὐσία), то «ипостась»[1].

Однако в ряде выражений Ориген и здесь делает шаг вперед своего времени. Например, когда он говорит о проповеди Предтечи, которая предшествовала «ипостаси Христа»[2], то перевести здесь термин «ипостась» просто как «сущность» Христа невозможно. Кроме того, Ориген вводит в богословское употребление выражение «образ происхождения» (τρόπος ὑποστάσεως), рассуждая об образе происхождения, рождения Христа от Девы,

---

[1]«Τὸ γὰρ τῆς οὐσίας πρόσωπον οὐδεὶς ὄψεται καὶ ζήσεται. Πρόσωπον δὲ αὐτοῦ καὶ ὁ Υἱός», *S. Eusebius Caesariensis.* Commentaria in Psalmos. PG 23. 1301 C. Это выражение связано напрямую с воззрениями Евсевия, несомненно, субординационистского характера, увязывающими икономию с тринитарным богословием.

[2]*Майборода А. Б.* История термина ὑπόστασις... С. 63–64.

[3]*Фокин А. Р.* Блаженный Иероним Стридонский. Библеист, экзегет, теолог. М., 2010. С. 132–133.

[4]«ὑδατώδης γὰρ ἡ ὑπόστασις», *S. Cyrillus Hierosolymitanus*. Catechesis IX. PG 33. 648 B, «ἐκ μιὰς ὑποστάσεως τοῦ δένδρου», ibidem. 649 A; «καὶ ἐκ τῆς σῆς ὑποστάσεως νόησον τὸν τεχνίτην», ibidem. 653 B.

[5]«καὶ θείας ὑποστάσεως ἀνάξιος», Catechesis VI. PG 33. 549 A; «Βουλόμεθα λοιπόν τινα εἰπεῖν περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος· οὐχὶ διηγήσασθαι τὴν ὑπόστασιν αὐτοῦ ἀκριβῶς», ibidem. XVI. PG 33. 924 B.

[6]*Майборода А. Б.* История термина ὑπόστασις... С. 65–66.

[1]*Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. С. 261. Отметим, что сам В. В. Болотов переводил «οὐσία» как «существо».

[2]«τοῦ αὐτοῦ Βαπτιστοῦ περὶ Χριστοῦ ἐστι, τὴν προηγουμένην αὐτοῦ ὑπόστασιν ἔτι διδάσκουσα, διήκουσαν ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον, κατὰ τὰς ψυχὰς τὰς λογικὰς», *Origenes.* Commentaria in evangelium Joannis II. PG 14. 177 C.

прибегая к сравнению с образом происхождения вина от виноградника и меда от пчел[1]. Это словосочетание будет использовано позднее свт. Амфилохием Иконийским и отцами-каппадокийцами, в том числе для описания внутри-троичных различий. Важно отметить, что Ориген здесь подчеркивает терминологическое различие понятий «сущности» (тела Христа) от «способа происхождения (ипостазирования) этой сущности», что подтверждает тот факт, что Ориген различал понятия «сущность» и «ипостась» не номинально.

3. 1. 6. Понятие «ипостась» у свт. Афанасия Великого

Термин «ипостась» у свт. Афанасия Александрийского чаще всего является синонимом «сущности», или «существования». Так, он говорит, например, что Господь есть Создатель всего творения и всякой «ипостаси», т. е. «сущности тварной»[2]. Также, согласно свт. Афанасию, эллины думали, что зло существует само по себе, «в ипостаси», т. е. сущностно[3]. Однако, по замечанию Дж. Стэда (G. C. Stead), есть много мест в текстах святителя, где ипостась никак не может рассматриваться абсолютным синонимом сущности[4].

Будучи одновременно противником Филона, неоплатонической мысли и «аристотелизма» Ария, для которого «реальное бытие всегда конкретно и индивидуально»[1], свт. Афанасий уравновешивает понятия Бога и Логоса в богословии[2]. И хотя считается, что (особенно до решений Александрийского Собора 362 г.) свт. Афанасий строго не различает и даже отождествляет термины «сущность» и «ипостась»[3], однако в своих тринитарных рассуждениях

---

[1]«αἰσθητὸν σῶμα οὐκ ἀπαγγέλλει τὸν τρόπον τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ», *Origenes.* Contra Celsum. Lib. VI. PG 11. 1409 A.

[2]«τῆς κτίσεως Κύριον καὶ πάσης ὑποστάσεως δημιουργόν», *S. Athanasius Alexandrinus.* Oratio contra Gentes. PG 25. 80 C.

[3]«ἐν ὑποστάσει καὶ καθ᾽ ἑαυτὴν εἶναι τὴν κακίαν», «ἡ κακία ὑπόστασιν ἔχει», ibidem. PG 25. 12 D–13 A.

[4]*Stead G. C.* The Concept of Divine Substance // Vigiliae Christianae. Vol. 29. No. 1 (Mar., 1975). P. 1–14, here: p. 3.

[1]*Спасский А. А.* История догматических движений... С. 174.

[2]*Runia D.* Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993. P. 194–196.

[3]Например, «καὶ μὴ ἑτέρας οὐσίας ἢ ὑποστάσεως», *S. Athanasius Alexandrinus.* De Decretis Nicaenae synodi. PG 25. 465 B; «ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας», Epistola ad Jovianum. PG 26. 817 C; «τῆς μιᾶς ὑποστάσεως, ἤτοι οὐσίας», Tomus ad Antiochenos. PG 26. 809 A. Свт. Афанасий не различал «ипостась» и «сущность» так, «как еще при его жизни стали различать каппадокийцы. По большей части он ограничивается собственными именами Отца, Сына и Духа и поясняющими их взаимное отношение определениями: Рождающий и Рождаемый, “тот, кто от кого-либо”, и “тот, от кого он”... Отсюда известная бледность в выражении ипостасных различий», *Флоровский Г. прот.* Восточные отцы IV в. Париж, 1931. С. 41. Даже в одном из последних по времени посланий свт. Афанасия *К африканским епископам* (датируемом 369–370 гг.) он говорит, что «ипостась» есть «сущность» и ни что иное (Ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν, Epistola ad Afros

он находит возможным и полезным, например, употребить глагол «ὑφίστημι» в форме «ὑφεστῶτα», подчеркивая не номинальность, а подлинную реальность бытия лиц Отца, Сына и Духа[1]. И хотя подобное использование глагола свт. Афанасием указывает еще на первичный, «старый смысл слова», связанный с реальностью существования[2], однако сам контекст размышлений подводит к возможности уже назревшего терминологического развития. Дело в том, что в этом отрывке святитель ведет речь о единосущии и троичности одновременно, но при этом, если фундаментом единства лиц является их «едино-*сущие*», то их не номинальное, а реальное именное различие особенно подчеркнуто динамичным глаголом «ὑφιστάναι»[3]. Причем, если для первых двух лиц в тексте глаголы «ὑφιστάναι» и «ὄντα» используются фактически параллельно и синонимично, то для Духа Святого форма «ὄντα», не сохраняя своего положения, заменена на еще более динамичное, чем «ὑφεστῶτα», — «ὑπάρχον»[1].

Богословие образа и понятие «ипостась» у свт. Афанасия

Часто обращаясь к богословию образа (εἰκών), свт. Афанасий также закладывает определенные основания различения понятий «ипостась» и «сущность». Вслед за Оригеном он сравнивает Сына с сиянием, происходящим от света Отца, называя Его, согласно апостолу, «образом ипостаси» Отца[2]. Поскольку понятие «образ» предполагает одновременно определенное отличие и схожесть[3] «оригинала» и его «иконы», то понятно, почему свт. Афанасий, говоря о Сыне, никогда не использует выражение «образ сущности», которое,

---

Episcopos. PG 26. 1036 B), и именно в смысле единосущия Сына Отцу толкует слова апостола о том, что Сын есть «образ ипостаси» Отца (χαρακτὴρ τῆς τοῦ Πατρὸς ὑποστάσεως, ibidem. 1037 B); см. также: PG 26. 765 A, 801 C, 1040 A, 1044 C, 1045 A, 1232 C; PG 27. 68 A.

[1]«οὐκ ὀνόματι Τριάδα μόνον, ἀλλ' ἀληθῶς οὖσαν καὶ ὑφεστῶσαν, Πατέρα τε ἀληθῶς ὄντα καὶ ὑφεστῶτα, καὶ Υἱὸν ἀληθῶς ἐνούσιον ὄντα καὶ ὑφεστῶτα, καὶ Πνεῦμα ἅγιον ὑφεστὼς καὶ ὑπάρχον οἴδαμεν», *S. Athanasius Alexandrinus.* Tomus ad Antiochenos. PG 26. 801 B.

[2]*Mathis M. A.* The Pauline Πιστις-Υποστασις According to Heb. XI, 1. An Historico-Exegetical Investigation. Catholic University of America. Washington, D. C. 1920. P. 31.

[3]Так, динамичность слова «ипостась» и его производных отражается, например, в применении к описанию приведения Богом творения к бытию из не существования, «ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστᾶσα», Epistola I ad Serapionem. PG 26. 592 A.

[1]Далее в тексте Epistola I ad Serapionem (PG 26. 596 B) наблюдается подобная же ситуация, где свт. Афанасий, доказывая Божество Духа, использует те же два глагола (ὑπάρχει καὶ ὑφέστηκεν ἀληθῶς), тогда как об Отце и Сыне употреблено выражение «ὁ ὤν ἐστι».

[2]PG 26. 52 B C, 217 B C, 324 A, 577 B.

[3]«ἐμφέρειάν», *S. Athanasius Alexandrinus.* Oratio II contra Arianos. PG 26. 217 B; «πάλιν εἰκὼν ὁ Λόγος ἐστὶ καὶ ὁμοούσιος τοῦ Πατρός… τούτου καὶ τὴν ἰδιότητα καὶ τὴν ὁμοίωσιν ἔχει», De Decretis Nicaenae synodi. PG 25. 472 C.

при условии полного тождества понятий «ипостась» и «сущность», можно было бы употребить. Однако для него крайне важно отстоять единосущие (но отнюдь не «едино-ипостасие», каковое выражение отсутствует у св. Афанасия)[1] Сына Отцу, тогда как выражение «образ сущности» стало бы, конечно, выгодно арианам и использовалось, в частности, Евсевием Кесарийским[2]. Евсевий признавал отличие ипостасей Сына и Отца, называя Сына второй после Отца ипостасью[3], но исповедовал подобосущие, а не единосущие. Для него «ипостась» остается синонимом индивидуальной сущности[4].

Во *2-ой книге Против ариан* свт. Афанасий говорит о том, что видящий Сына видит в Нем и ту ипостась, образом, знаком (χαρακτήρ) которой Он является, и по действию образа может рассуждать об истинном *Божестве этой ипостаси*[1]. Это высказывание является лучшим подтверждением того, что богословие образа напрямую подводит, во-первых, к различению ипостаси Отца от ее образа — Сына, а во вторых — к различению ипостаси от ее Божества, т. е. сущности. Несколькими строчками ранее свт. Афанасий подчеркивает, что противостоит аристотелизму арианского мышления, которое не может вместить, ибо как может Сын быть «от сущности Отца» и при этом не составлять некоторой части этой сущности[2]? Отметим, что, очевидно, ввиду именно подобной позиции Ария, в *Церковной истории* Филосторгия говорится, что он отказывался применять к Богу как понятие «сущность», так и

---

[1]Действительно, позже свт. Василий Великий, анализируя формулу о происхождении Сына «не от другой сущности или другой ипостаси», подчеркнет, что ипостась и сущность не могли быть полными синонимами даже для приверженцев Никейского богословия и символа, поскольку, говоря об единосущии, они отнюдь не говорили о едино-ипостасности Отца и Сына. См.: *S. Basilius Caesariensis.* Epistola CXXV. PG 32. 548 A B.

[2]«μόνον εἰκόνα ὄντα τοῦ Θεοῦ, καὶ τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀνάρχου τοῦ Πατρὸς οὐσίας τὰς δυνάμεις», *S. Eusebius Caesariensis.* Demonstrationis Evangelicae. Lib. V. PG 22. 373 A; см. также: *Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? С. 329.

[3]«δευτέραν ὑπόστασιν τοῦ Θεοῦ Λόγου μετὰ τὴν πρώτην καὶ ἀγένητον τὸν Πατέρα καὶ Θεὸν τῶν ὅλων», *S. Eusebius Caesariensis.* Demonstrationis Evangelicae. Lib. II. PG 22. 1240 B; также: PG 22. 1085 C, 1224 C.

[4]Евсевий говорит о Сыне как «дыхании силы» Отца и благоухании Его, имеющих собственную, отличную от своего источника «ипостась»: «εὐῶδες οἰκείαν ἔχον ὑπόστασιν», Demonstrationis Evangelicae. Lib. IV. PG 22. 256 D — 257 A.

[1]«ὁρᾷν ἐν αὐτῷ καὶ τὴν ὑπόστασιν, ἧς καὶ χαρακτήρ ἐστιν. Ἔκ τε τῆς ἐνεργείας τοῦ χαρακτῆρος διανοούμεθα τὴν τῆς ὑποστάσεως ἀληθῶς θεότητα», Oratio II contra Arianos. PG 26. 217 B.

[2]«ἢ πῶς δύναται ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι τοῦ Πατρὸς, καὶ μὴ μέρος εἶναι», ibidem. 216 C — 217 A; и в другом месте он обличает ариан, что они имеют представление о Боге как о теле, «σῶμα νομίζοντες εἶναι τὸν Θεὸν», Oratio III contra Arianos. PG 26. 324 A.

«ипостась»[1]. И если для ариан невозможно было одновременно постулировать различие Сына от Отца и Их единосущие, то для свт. Афанасия это не только возможно, но и необходимо.

Подчеркивая единосущие Сына Отцу, свт. Афанасий прибегает, например, к выражению о Сыне, что Он есть «*свой* сущности» Отчей (ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ) и даже «*свое* рождение» или «*свое* сияние» «сущности Его»[2]. Впрочем, хотя и значительно реже (однажды), но все же он называет Сына и «*своим* ипостаси» Отца[3], что указывает на тождественность употребления терминов «ипостась» и «сущность» в данном контексте. Так, например, и ипостась Самого Отца называется «собственной» Ему и «желанной»[4]. Отметим здесь также, что когда свт. Афанасий усваивает Сыну именования «своя мудрость», «свое рождение» или «свое сияние» Отца, то, кроме идеи единосущия, здесь, как и в терминологии образа, одновременно присутствует и мысль о внутри-троичном отличии Сына от Отца[1]. Так, святитель говорит, что «не вне» Бога «написуется Образ Божий», и Бог-Отец — есть Родитель своего внутреннего Образа — Сына[2].

Отметим, что слово «ἴδιος», которое свт. Афанасий в контексте анти-арианской полемики «сделал узкоспециализированным термином, обозначающим единство сущности», в более широком смысле использовалось александрийскими богословами «для обозначения особой близости и нераздельности»[3], а значит, несло в себе одновременно и смысловую нагрузку различения находящихся в отношениях нераздельности.

---

[1]«καὶ μήτε δὲ οὐσίαν αὐτὸν εἶναι δογματίζειν, μήτε ὑπόστασιν», *Philostorgius.* Ecclesiasticae Historiae. Lib. X. PG 65. 584 C.

[2]«ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ», «ἴδιον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γέννημα», Oratio I contra Arianos. PG 26. 28 D; также: 53 A, 57B; «μόνον ἴδιον αὐτοῦ καὶ φύσει γέννημα», De decretis Nicaenae synodi. PG 25. 453 B; «γέννημα τοῦ Πατρὸς ἰδιόν», Oratio III contra Arianos. PG 26. 324 C; также: PG 25. 460 B, 472 B; «τῆς πατρικῆς οὐσίας ἴδιον ἀπαύγασμα», ibidem. PG 26. 461 A; «ὁ Υἱὸς, ἴδιος ὢν αὐτοῦ τῆς οὐσίας», ibidem. 461 C.

[3]«τὸ ἴδιον τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως», ibidem. PG 26. 461 B.

[4]«τῆς ἰδίας ὑποστάσεώς ἐστι θελητὴς», ibidem. 461 C. Выражение «ἰδία ὑπόστασις» было достаточно распространенным в философском языке и означало, как правило, индивидуальную, конкретную сущность. См.: *Ramelli I. L.* Origen, Greek Philosophy, and the Birth... P. 305, 320, 323.

[1]«εἶναι τὴν ἰδίαν καὶ ἀληθινὴν σοφίαν τοῦ Πατρὸς», Oratio II contra Arianos. PG 26. 225 A; также: 232 B; PG 25. 517 A.

[2]«οὐ γὰρ ἔξωθέν ἐστι γραφομένη ἡ τοῦ Θεοῦ εἰκών· ἀλλ’ αὐτὸς ὁ Θεὸς γεννητής ἐστι ταύτης», Oratio I contra Arianos. PG 26. 53 C.

[3]*Ферберн Д. М.* Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. С. 98, 96.

Соотношение понятий «воля» и «ипостась» у свт. Афанасия

Антиномическое соотношение ипостаси и воли, неверно разрешенное в системе Оригена, гораздо более аккуратно рассматривается свт. Афанасием. Если мир создан по единой воле всей Троицы, то каждое из лиц именно посредством единой сущности участвует в акте произволения о мире. Во внутри-троичных же отношениях рождение Сына, как и изведение Духа, происходит от Отца не по воле, а по природе, но, однако, и не против Его воли, ибо не против естества, так как само Божие естество «желанно» Богу[1]. Таким образом, воля в обоих аспектах богословия — домостроительства[2] и внутри-троичного богословия, хотя и связывается непосредственно с единой природой Бога, однако и не отрывается от лиц. Причем, исповедуя единым само действие в домостроительстве, свт. Афанасий четко различает характер или образ действия лиц: Бог «*над всеми* — как Отец, начало и источник, *чрез всех* — Словом, *во всех* же — в Духе Святом. Троица же, не по имени только и образу выражения, но в самой истине и существенности есть Троица»[1].

Применительно к внутри-троичным отношениям ариане считали, что либо Сын рождается по воле Отца[2], либо рождение Сына происходит по необходимости. Это было следствием свойственного им разделения ипостасей

---

[1]«θελητὴς», Oratio III contra Arianos. PG 26. 461 C.

[2]Например, «μία ταύτης ἡ ἐνέργεια. Ὁ γὰρ Πατὴρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν Πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ· καὶ οὕτως ἡ ἑνότης τῆς ἁγίας Τριάδος σώζεται», Epistola I ad Serapionem. PG 26. 596 A; также: 600 C. О сотворении человека свт. Афанасий говорит, что оно произошло через Слово, когда восхотел того Сам Отец, «οἱ δὲ ἄνθρωποι μετὰ ταῦτα γεγόνασι διὰ τοῦ Λόγου, ὅτε αὐτὸς ὁ Πατὴρ ἠθέλησε», Oratio II contra Arianos. PG 26. 144 B; также о воплощении Сына свт. Афанасий говорит, что оно произошло, когда восхотел Отец, «ὅτε δὲ ἠθέλησεν ὁ Πατὴρ… τότε δὴ ὁ Λόγος... οὕτως αὐτὸς ἔλαβε τὴν ἀπὸ γῆς σάρκα», ibidem. 161 B, и подчеркивает синергию Отца и Сына, «ὁ Πατὴρ καὶ μετὰ τὸν Υἱὸν ἐργαζόμενος», ibidem. 208 C. В другом месте он говорит об откровении Отца через Сына тому, кому Отец хочет открыть: «ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται οἷς ἐὰν θέλῃ, καὶ φωτίζει τούτους», ibidem. 233 A; о том же, «Εἰ δὲ δι’ Υἱοῦ ἢ τε τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ γνῶσις ἀποκαλύπτεται», Oratio III contra Arianos. PG 26. 421 B; толкуя Евангельские слова Христа о воле «пославшего Его Отца», свт. Афанасий различает волю Сына и Отца. Воля Сына здесь — воля его человеческой природы, но поскольку она стала Своей Ему («ипостасно» соединилась с Логосом — не термин свт. Афанасия, но так скажут позже), то она принадлежит Ему так же, как воля Отца, единосущного Сыну, PG 26. 261 B C.

[1]«Ἐπὶ πάντων μὲν ὡς Πατὴρ, ὡς ἀρχὴ, καὶ πηγή· διὰ πάντων δὲ διὰ τοῦ Λόγου· ἐν πᾶσι δὲ ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ. Τριὰς δέ ἐστιν οὐχ ἕως ὀνόματος μόνον καὶ φαντασίας λέξεως, ἀλλὰ ἀληθείᾳ καὶ ὑπάρξει Τριάς», Epistola I ad Serapionem. PG 26. 596 A B; также: 600 A; «μὴ ἔστιν ὁ Πατὴρ ὁ γενόμενος σὰρξ, ἀλλ’ ὁ τούτου Λόγος», Epistola ad Dracontium. — Monitum. PG 25. 520 B.

[2]Например, Евсевий Кесарийский неоднократно говорит, что Бог восхотел быть Отцом Сына, приписывая Ему выбор в акте рождения (προαίρεσις), «ὁ δὲ Υἱὸς κατὰ γνώμην καὶ προαίρεσιν εἰκὼν ὑπέστη τοῦ Πατρός. Βουληθεὶς γὰρ ὁ Θεὸς γέγονεν Υἱοῦ Πατὴρ», *S. Eusebius Caesariensis.* Commentaria in psalmos. Praeliminaria. PG 23. 33 C D; также: PG 22. 256 B.

Отца и Сына и жесткого увязывания понятий ипостаси и произволения[1]. Если признается различие ипостасей, то между ними действует «энергетически» понимаемое произволение, но если есть единосущие, то не может быть различения ипостасей, и нет места никакому со-отношению или даже опосредованному «желанию» между ипостасями. Между тем, не выходя за рамки богословия свт. Афанасия, мы можем сказать, что сущность Сына так же «желанна» Отцу, как Его собственная, ибо они единосущны. Поскольку ипостась Сына есть то же самое, что Его сущность, то и ипостась Сына «желанна» Отцу, причем именно посредством их природного единства[2].

Природное рождение Сына, происходящее одновременно не по воле Отца, но и не против желания, единосущного Отцу и отличного от Него, позволяет даже сказать свт. Афанасию, что Сын *имеет бытие* (ἔχει τὸ εἶναι) от Отца[3], что означает фактически утверждение Сыновней само-бытности наряду с Отеческой само-бытностью. Не применяя непосредственно сам термин «ипостась» к Сыну, святитель, тем не менее, говорит здесь другими словами о само-ипостасности Сына. И в других текстах, подчеркивая единосущие Сына Отцу и не различая понятия «ипостась» и «сущность», он одновременно говорит, что Сын вечно со-бытийствует Отцу[1], и прямо называет Сына Само-Мудростью, Само-Логосом, Само-Светом, Само-Истиной и т. д.[2]

Филологический аспект и «три ипостаси»

Смысловая близость, с одной стороны, слов «рождение» (γέννησις) и «происхождение» (ὕπαρξις), которые часто используются свт. Афанасием для описания вечного рождения Сына от Отца[3], а с другой — слов «проявление»,

---

[1]В арианской системе ипостась Сына неразрывно связана с произволением Отца о сотворении мира.
[2]«καὶ θελόμενός ἐστιν ὁ Υἱὸς παρὰ τοῦ Πατρὸς», Oratio III contra Arianos. PG 26. 461 C.
[3]«ὅτι μὴ παρ' ἑαυτοῦ ὁ Υἱὸς, ἀλλ' ἐκ τοῦ Πατρὸς ἔχει τὸ εἶναι», De Sententia Dionisii. PG 25. 501 C.
[1]«ἀϊδίως συνεῖναι τὸν Λόγον τῷ Πατρὶ», De decretis Nicaenae synodi. PG 25. 465 B.
[2]«αὐτοσοφία, αὐτολόγος, αὐτοδύναμις ἰδία τοῦ Πατρός ἐστιν, αὐτοφῶς, αὐτοαλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοαρετὴ», Oratio contra Gentes. PG 25. 93 C.
[3]Примеры использования этих двух глаголов в разных формах для описания происхождения Сына от Отца многочисленны. Например: «τοῦ Υἱοῦ ὕπαρξιν», Oratio III contra Arianos. PG 26. 333 A; «ὅτι ἄναρχος ὑπάρχει», De Synodis. 708 A; «προαιώνιον ὕπαρξιν τοῦ Χριστοῦ», ibidem. 732 A; «ὁμοούσιον τῷ γεννήσαντι», Epistola ad Afros Episcopos. PG 26. 1044 C; «αὐτὸς ὁμοούσιος τῷ γεννήσαντι», PG 26. 784 D; также: 777 C, 780 B, 785 A.

«становление» или «состояние бытия» (в род. падеже: ὑποστάσεως)[1], в некотором смысле сами по себе, в рамках богословия святителя, «предлагают» сделать шаг в сторону введения ясного различия между понятиями «ипостась» и «сущность»[2]. Отметим также, что неоднократно используемое свт. Афанасием выражение, что Сын является «συν-υπάρχων» Отцу[3], наряду со смысловой близостью слов «ὕπαρξις» и «ὑπόστασις», подтверждает назревающее различение понятий. Для него принципиально, что Сын не со-сущен, но едино-сущен Отцу, однако он одновременно признает и настаивает на том, что Сын «συν-υπάρχων» Отцу. Как замечает В. В. Петров, глагол «ὑπάρχω» этимологически несет «смысл "исходности" или "первичности" бытия»[4]. Значит, можно сказать, что глагол «συν-υπάρχω» отражает со-исходность, со-вечность Сына и Отца.

В свете этого особенный интерес представляет высказывание свт. Афанасия о том, что Сын, будучи неотделимым сиянием Отца, является Его собственным и «συν-υπάρχον» *природе* (φύσει) или сущности Отца[1]. Здесь фактически уже очевидно готовое терминологическое различение парных понятий «ὑπόστασις» — «ὕπαρξις» и «οὐσία» — «φύσις», которое сохраняется и развивается со временем, достигая мысли преп. Максима[2].

Таким образом, анализ тринитарных текстов свт. Афанасия показывает, что он сделал, образно говоря, пусть и «полшага», но в сторону терминологического различения ипостасного и сущностного начал в Боге-Троице. В ряде случаев в текстах свт. Афанасия даже встречается

---

[1]*Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. P. 1455. Свт. Афанасий употребляет форму однокоренного глагола «ὑποστᾶσα» для описания динамики приведения в бытие твари, «ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστᾶσα», Oratio contra Gentes. PG 25. 81 C D.

[2]Как рассуждает В. В. Болотов, «греческое слово "ὑπόστασις" в этом отношении чрезвычайно выразительно: коль скоро задаются вопросом о бытии (ὕπαρξις = ὑπόστασις) Отца или Сына, ставят вопрос уже об Их ипостаси (ὑπόστασις, не οὐσία)». А также «глагол "ὑφίστημι" получил значение, сходное до безразличия с глаголом "ὑπάρχω"», см.: *Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. С. 290, 254.

[3]«ἀεί ἐστι συνυπάρχων ὁ Λόγος τῷ Πατρὶ», Oratio I contra Arianos. PG 26. 68 C; также: 40 C, 225 A, 228 B C, 232 A — C; PG 25. 576 A, 577 A.

[4]*Петров В. В.* Ὑπάρχω и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника. С. 339.

[1]«ἀδιαίρετόν ἐστι τὸ ἀπαύγασμα πρὸς τὸ φῶς, καὶ ἴδιον αὐτοῦ συνυπάρχον τούτῳ φύσει», Epistola ad episcopos Aegypti et libyae. PG 25. 568 C.

[2]«Если εἰμί (εἶναι) — это глагол, который никак семантически не окрашен, то между ὑπάρχω и ὑφίστημι имеется смысловая особость»; «применительно к Троице οὐσία есть синоним εἶναι, тогда как ипостаси понимаются как способ Ее бытия — осуществление (πῶς ὕφεστάναι) и существование (ὕπαρξις)», *Петров В. В.* Ὑπάρχω и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника. С. 338, 344.

словосочетание «три ипостаси»[1], но никогда, конечно, он не говорит о трех сущностях в Боге. Ряд исследователей склонны считать позднейшими вставками находимые в Афанасиевских текстах выражения, использующие число «три» при термине «ипостась»[2]. Ведь как раз ариане настаивали на формуле «три ипостаси»[3], следуя во многом подобной неоплатонической схеме «убывания» полноты бытия и славы от первой ипостаси к последующей, разделяя ипостаси и признавая лишь их «симфоническое» единство, причем «по согласию»[4]. Термин «ипостась» в арианской системе был фактически эквивалентен понятию «сущность», почему свт. Афанасий и говорит об арианах, как об учащих трех-сущию[5]. Признание единосущия ипостасей Отца и Сына было невозможно для Ария именно в силу неразличения понятий ипостаси и сущности, которое вело к неизбежному представлению о разделении монады, утраты единства Божества введением в него ипостасного различия[1]. И. Захубер (J. Zachhuber) отмечает, что богословская мысль, применяющая терминологию трех ипостасей, в то время часто исходила из опасения политеизма и потому несла в себе тенденцию к субординационизму и подобосущию[2], которые как раз не мог принять свт. Афанасий.

Формула «одна ипостась» также могла вызывать подозрения у свт. Афанасия, как могущая вести к савеллианской ереси, сливающей Триаду в абсолютную монаду[3]. Поэтому, вопреки разнородным опасностям, настаивая на возможности применения термина «ипостась» в богословии[4], святитель мог, в

---

[1]«Μία γὰρ ἡ θεότης καὶ εἷς Θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι», De incarnatione et contra Arianos. PG 26. 1000 B; «περὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων», Tomus ad Antiochenos. 809 A; «τρεῖς ὑποστάσεις, μία θεότης», De Virginitate. PG 28. 252 A.
[2]В частности, В. В. Болотов, архим. Киприан (Керн) и др.
[3]«Τριάς ἐστι δόξαις οὐχ ὁμοίαις· ἀνεπίμικτοι ἑαυταῖς εἰσιν αἱ ὑποστάσεις αὐτῶν», *S. Athanasius Alexandrinus.* De Synodis. PG 26. 708 A.
[4]«Ὥστε τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις», ibidem. 709 B; «ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν», ibidem. 724 B; также см.: 757 B.
[5]«τριοουσίους», *S. Athanasius Alexandrinus.* Tomus ad Antiochenos. PG 26. 801 A. «Субординационный, «арианский» характер неоплатонической триады» родственных, но далеко не тождественных сущностей будет позже «совершенно очевиден» и для свт. Кирилла Александрийского. См.: *Майборода А. Б.* Об одном фрагменте из «Философской истории» Порфирия... С. 30; «Арий упоминает о трех “ипостасях”, но, несомненно, понимает термин в классическом смысле, т. е. для него *ипостась* — это *субстанция*», *Шенборн К.* Икона Христа: богословские основы / Пер. с нем. Е. М. Верещагина. Милан; Москва, 1999. С. 11.
[1]*Stead G. C.* Divine Substance. Oxford. Oxford University Press, 1977. P. 243.
[2]*Zachhuber J.* Basil and the Three-Hypostases Tradition... P. 67, 69.
[3]«ὡς λέγοντας μίαν ὑπόστασιν, μὴ ἆρα ὡς Σαβέλλιος φρονεῖ», Tomus ad Antiochenos. PG 26. 801 C.
[4]PG 26. 1036 C B.

принципе, считать приемлемыми обе формулы как о трех ипостасях, так и об одной[1], в зависимости от усваиваемой термину смысловой нагрузки и от исторических обстоятельств. Ведь и его непосредственный учитель и предшественник по кафедре свт. Александр Александрийский находил возможным, с одной стороны, говорить об ипостаси тварного космоса, а с другой — о неизъяснимой и превосходящей ангельское разумение ипостаси Единородного Бога Слова, являющейся вечным и «само-истинным» образом и начертанием Бога Отца[2].

Приготовление богословием свт. Афанасия будущего развития термина «ипостась»

Следует отметить также, что, несмотря на терминологическую осторожность в употреблении понятия «ипостась», свт. Афанасий, тем не менее, во многих аспектах, несомненно, стоит на позициях, приготовляющих богословие трех ипостасей-личностей в Троице. Во-первых, он активно пользуется местоимениями и именами собственными для обозначения реальности одновременного различия и единства между Отцом, Сыном и Духом Святым[1]. При неизменяемости и невзаимозаменяемости имен, святитель учит о единстве Божества в Троице этих имен[2]. Для него важно сохранить проповедь о Божественной Троице и Божественном единстве[3].

Во-вторых, свт. Афанасий ярко развивает богословие отношений между лицами. Так, например, он говорит о предвечном совете в Боге, который не предшествовал Сыну, но исполняется Сыном[4] и называет Сына «*живым*

---

[1]«περὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων, καὶ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως, ἤτοι οὐσίας», Tomus ad Antiochenos. PG 26. 809 A.

[2]«ἀγγέλων καταλήψεως ὑπερέκεινά ἐστιν ἡ τοῦ μονογενοῦς Θεοῦ ἀνεκδιήγητος ὑπόστασις», *S. Alexander Episcopus Alexandrinus.* Epistolae De Ariana Haeresi. PG 18. 553 B C; «Ὃν τρόπον γὰρ ἡ ἄῤῥητος αὐτοῦ ὑπόστασις», «τῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ χαρακτῆρα», «ἡ αὐτοαλήθεια, ἣ ὁ Θεὸς Λόγος» ibidem. 557 C D; также: 565 B.

[1]«διὰ τί τὸ αὐτὸ ὄνομα οὐκ ἔστι τούτῳ καὶ τούτῳ, ἀλλ’ ὁ μὲν Υἱὸς, τὸ δὲ Πνεῦμα», Epistola IV ad Serapionem. PG 26. 641D — 644 A; «ἀεὶ ὁ Πατὴρ Πατήρ ἐστι, καὶ ὁ Υἱὸς ἀεὶ Υἱὸς, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀεὶ Πνεῦμα ἅγιόν ἐστι καὶ λέγεται», ibidem. 645 B; «Ὁ Πατὴρ οὖν καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα Κύριος Σαβαώθ ἐστι», De Incarnatione et Contra Arianos. PG 26. 1001 B.

[2]«Οὐκοῦν Υἱός ἐστι τὸ Πνεῦμα», «ἐν αὐτῷ Τριὰς, Πατὴρ, καὶ Υἱὸς καὶ Πνεῦμα ἅγιον», «καὶ μία ἡ ἐν ταύτῃ τῇ Τριάδι θεότης ἐστὶ», Epistola IV ad Serapionem. PG 26. 648 A B.

[3]«καὶ ἡ θεία Τριὰς, καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασώζοιτο», De Decretis Nicaenae Synodi. PG 25. 465 A.

[4]«Τὰ μὲν γὰρ μὴ ὄντα ποτὲ... ὁ Δημιουργὸς βουλεύεται ποιῆσαι· τὸν δὲ ἴδιον Λόγον ἐξ αὐτοῦ φύσει γεννώμενον οὐ προβουλεύεται· ἐν τοῦτῳ γὰρ ὁ Πατὴρ τὰ ἄλλα, ὅσα βουλεύεται, ποιεῖ», Oratio III contra Arianos. PG 26. 452 A B.

советом Отца», «Ангелом совета»[1]. Наряду с постоянным отстаиванием единосущия, свт. Афанасий говорит о взаимных желании, радости, любви и почитании Отца и Сына[2].

В христологии святитель тоже не употребляет термин «ипостась» для обозначения лица Логоса[3], но активно использует термин «ἐνανθρώπησις», одобренный I Вселенским собором, обозначая с помощью его тайну соединения лица Логоса с человеческой природой и понимая «тело Слова» как «собственное Ему»[4]. Представления свт. Афанасия о воплощении Сына Божия носят приготовительный характер для смыслового развития термина «ὑπόστασις». Так, он подчеркивает, что именно Сам Логос «носит» ставшую собственной Ему человеческую плоть[5], делая ее собственным Своим орудием[6] и усваивая как собственное, свойственное человеческой природе произволение[1]. Воплощенный Логос обновляет нас Своею собственной кровью[2], и телесные страдания и смерть Спасителя являются собственными *только* Ему[3]. И хотя термин «ἴδιος» (собственный) в рамках тринитарных размышлений свт. Афанасия служит обозначению скорее единосущия Сына Отцу[4], однако в его христологии этот же термин носит смысл личной принадлежности Слову. Причем, как отмечает Д. М. Ферберн, слово «ἴδιος» стало возможным адекватно «применить к христологии только после того, как

---

[1]«αὐτὸς ὢν βουλὴ ζῶσα τοῦ Πατρὸς», Oratio III contra Arianos. PG 26. 457 A, 464 C; «αὐτὸς τῆς μεγάλης βουλῆς Ἄγγελος», ibidem. 457 A.

[2]«ὁ Υἱὸς τῇ θελήσει ᾗ θέλεται παρὰ τοῦ Πατρὸς, ταύτῃ καὶ αὐτὸς ἀγαπᾷ, καὶ θέλει, καὶ τιμᾷ τὸν Πατέρα», Oratio III contra Arianos. PG 26. 464 A; Сын-Господь называется возлюбленным Отцу: «ὁ Ἀγαπητὸς τοῦ Πατρὸς, τουτέστιν ὁ Κύριος», De titulis psalmorum. — Psalom XL. PG 27. 810 B; также: 565 A, 1301 B; «Когда человек согрешил и пал… тогда Бог… изрек: кого послю, и кто пойдет? Все безмолвствовали, и Сын сказал: се Аз, посли Мя. Тогда-то, конечно, Отец сказал Ему: иди (Ис 6. 8, 9)», *Афанасий Великий*, *свт.* Творения. В 4-х т. М., 1994. Т. 1. С. 269.

[3]За редким исключением, например: «μοναδικός ἐστι τὴν ὑπόστασιν, ἰδιοποιεῖται τὰ τῆς ἑκατέρας φύσεως», Fragmenta varia. PG 26. 1224 B. Подлинность этих фрагментов может быть оспорена.

[4]*Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Патрология. С. 753.

[5]«σάρκα φορέσας», Epistola ad Adelphium Episcopum. PG 26. 1080 C; PG 25. 577 B; «ὕστερον τοῦ Λόγου γέγονα σὰρξ», Oratio III contra Arianos. PG 26. 397 A; «τοῦ δὲ Σωτῆρος ἴδιον αὐτὸ τὸ σῶμα», ibidem. 396 C.

[6]«ἰδιοποιεῖται τοῦτο ὥσπερ ὄργανον», Sermo major de fide. PG 26. 1265 D.

[1]«ἴδιον λέγων θέλημα αὐτοῦ τὸ τῆς σαρκός», Fragmenta varia. PG 26. 1241 D.

[2]«ἐνεκαίνισε διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος», Epistola XLIV. PG 26. 1440 C.

[3]«ὥσπερ ἴδιον αὐτοῦ λέγομεν εἶναι τὸ σῶμα, οὕτω καὶ τὰ τοῦ σώματος πάθη ἴδια μόνον αὐτοῦ λέγηται», Oratio III contra Arianos. PG 26. 392 B; «τῷ τοῦ ἰδίου σώματος θανάτῳ», Sermo major de fide. 1269 C; «ὅτι τὸ ἴδιον αὐτοῦ ἔπασχε σῶμα», Epistola ad Epictetum. 1060 C.

[4]*Louth A.* The Use of the Term ἴδιος in Alexandrian Theology from Alexander to Cyril // Studia Patristica. 1989. V. XIX. P. 198–202, here: p. 199.

александрийцы придали ему специфическое значение в период арианского спора»[1]. Можно сказать, что термин «ἴδιος» в рамках христологии свт. Афанасия смог стать в некотором роде предтечей и выражением Халкидонского ипостасного единства природ во Христе.

3. 1. 7. Каппадокийский синтез

По мысли В. Н. Лосского, «гениальность» отцов-каппадокийцев состояла в том, что они воспользовались фактически синонимами, «чтобы различать в Боге то, что является общим — οὐσία — субстанция или сущность, и то, что является частным — ипостась или лицо»[2]. Таким образом, они отнюдь не остановились на примитивном различии понятий общего и частного, строго говоря, равно неприменимых к трансцендентному Богу, но выразили те две стороны Троичной тайны, «разом поймать которые наше ограниченное мышление никак не может, — единство сущности и в то же время различие лиц»[3]. Неологизм, состоящий в применении термина «ипостась» к лицам Троицы, не быстро «прижился», тем более потому, что «идея личного существования, подразумевающая власть самоопределения (αὐτοεξούσιον), была чужда и даже несовместима с греко-эллинским образом мышления»[4].

Постепенность обращения к термину «ипостась» у свт. Василия Великого и неоплатонизм некоторых его оппонентов

Первым по времени среди каппадокийцев коснулся тринитарного употребления термина «ипостась» свт. Василий Великий. По мнению Н. И. Сагарды, «св. Василий, вместе с другими каппадокийцами, за исходную точку принимает существование в Боге» трех лиц или «ипостасей, и свою мысль направляет главным образом на то, чтобы провести грань между лицами Св. Троицы»[1]. Отметим, что, хотя многие ученые относили свт. Василия, как богослова, в ранней стадии его развития, к партии «подобосущников», подобный взгляд уверенно опровергается современными патрологами, как с

---

[1]*Ферберн Д. М.* Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. С. 99.
[2]*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия... С. 42.
[3]*Шенборн К.* Икона Христа: богословские основы. С. 34.
[4]*Fedwick P. J.* Foreword to *L. Turcescu*, Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons. Oxford, 2005. P. X.
[1]*Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV вв. М., 2004. С. 646.

исторической, так и с богословской точек зрения[1]. Если сторонники подобосущия охотно пользовались терминологией «трех ипостасей», то свт. Василий, стоя на позиции одновременного единства по сущности[2] и различия лиц Троицы, тем не менее, первоначально, очевидно, не считал естественным применять термин «ипостась» для обозначения этого различия. Более того, еще в 60-е гг. IV в. он вообще мало обращается к термину «ипостась» в своих текстах[3]. Лишь позже он начинает достаточно активно вводить его в богословский оборот.

Для начала обратим внимание на неоплатонический характер системы одного из оппонентов свт. Василия — Евномия. Как показывает сам свт. Василий, по учению Евномия, получается, что Отец *невольно* отлучает от общения с собой рождаемого им Сына[4]. Евномий считал неприменимым к Богу любое понятие порядка (τάξις)[5] и не мог согласиться ввести ипостаси Сына и Духа в единосущие с Отцом, рассматривая это как угрозу простоте Божества, которую он абсолютизирует[1]. И поскольку Евномий настаивал на том, что образ происхождения (нерожденный / рожденный) определяет саму сущность (и различал сущности Отца и Сына), то в его системе, как и в неоплатонизме, понятие «ипостась» отражает процесс становления[2]. По Евномию, именно «сила Отца» производит рождение ипостаси Сына, а «сила Единородного» производит ипостась Святого Духа[3]. Таким образом, Дух Святой низводится на некое третье по природе положение[4].

---

[1]*Zachhuber J.* Basil and the Three-Hypostases Tradition... P. 72, 81, 84; *Meredith A.* Studies in the *Contra Eunomium* of Gregory of Nyssa. D. Phil. dissertation (unpublished). Oxford, 1972. P. 240–252.
[2]«θεότης μία», Adversus Eunomium Lib. I. PG 29. 556 B.
[3]*Zachhuber J.* Basil and the Three-Hypostases Tradition... P. 77, 78.
[4]«καὶ ἀπροαιρέτως τῆς πρὸς ἑαυτὴν κοινωνίας τὸ γεννητὸν ἀπελαύνουσα», *S. Basilius Caesariensis.* Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 644 B; также у свт. Григория Нисского говорится, что, согласно Евномию, естество Отца оставалось бездеятельным в происхождении ипостаси Сына, «τὴν δὲ φύσιν τοῦ Πατρὸς ἀνενέργητον ὡς πρὸς τὴν ὑπόστασιν τοῦ Υἱοῦ μεῖναι», Contra Eunomium. Lib. IV. PG 45. 652 C; также: 837 C, 1000 D.
[5]«μὴ χρῆναι λέγειν ἐπὶ Θεοῦ τάξιν», Adversus Eunomium Lib. I. PG 29. 557 A.
[1]*Гагинский А. М.* Бытие и Бог у свт. Василия Великого // Вестник ПСТГУ I: 3. Богословие. Философия. 2011. Вып. 4 (36). С. 20–30, здесь: с. 24–25.
[2]Это отражено и в неоплатоническом характере представлений оппонентов свт. Василия о первом, втором и третьем Боге, PG 32. 153 C.
[3]PG 29. 648 B
[4]«εἰς φύσιν τινὰ τρίτην ἀπὸ Υἱοῦ καὶ Πατρὸς ἐκβαλλόμενον», Adversus Eunomium Lib. III. PG 29. 657 C — 660 A. См. также об убывающей последовательности ипостасей у Евномия: «τοῦ Πατρὸς οὐσίαν μόνην ἀνωτάτο φησιίν», Contra Eunomium. Lib. I. PG 45. 304 A; также: 328 D, 312 D.

Симметричность богословия ипостасей у свт. Василия и понятие их общения

Свт. Василий отклоняет неоплатоническую по характеру идею, что «οὐσία» может представлять собой некое «высшее начало, от которого получают бытие Отец и Сын (и Дух Святой)»[1]. А ведь именно производные неоплатонического Единого, как мы видели выше, получали ипостасность в строгом смысле слова. Сам свт. Василий стоит на позиции симметричных отношений лиц-ипостасей в Троице[2]. В прямой связи с этим, одним из ключевых понятий в описании внутри-троичных отношений у него становится вечная природная общность / общение ипостасей[3]. Каждой ипостаси соответствует свое имя — ипостаси именуются[4]. Вспомним здесь, что у Плотина Единое, строго говоря, вообще «не именуемо»[5].

Свт. Василий говорит о таком «общении имен» (κοινωνία τῶν ὀνομάτων) в Троице, соответствующем «общению ипостасей», которое утверждает не различие, но единство их природы[1]. Таким образом, общение имен одновременно указывает на единство и различие ипостасей. Когда речь идет об общности наименований, таких как «святость», «вечность», «мудрость», «всемогущество» и др.[2], подчеркивается единосущие. Когда же именуются собственные имена ипостасей, то оттеняется различие[3].

Синонимом природного общения ипостасей выступает часто выражение «κατὰ τὴν οὐσίαν οἰκειότητος», которое можно перевести как «сродство» или

---

[1]*Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV вв. С. 648; «οὐ Πατέρα καὶ Υἱὸν ἐκ μιᾶς οὐσίας ὑπερκειμένης», *S. Basilius Caesariensis.* Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos. PG 31. 605 B.
[2]*Zachhuber J.* Basil and the Three-Hypostases Tradition... P. 80, 81, 84.
[3]«ἀϊδίου κοινωνίας καὶ ἀπαύστου συναφείας», Liber de Spiritu Sancto. PG 32. 177 A B.
[4]«ἑκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑποστάσει», Epistolarum Classis II. Epistola CCXV. PG 32. 789 B; имена как синонимы ипостасей: «φύσις μὲν ἡ αὐτὴ, καὶ θεότης μία· ὀνόματα δὲ διάφορα», Epistola CCX. PG 32. 773 C; также о взаимосвязи ипостаси и имени см.: 765 C.
[5]*Месяц С. В.* Трансформация античного понимания Абсолюта... С. 838.
[1]«ὅτι οὐχὶ ἀλλοτρίωσιν τῆς φύσεως, ἀλλ’ οἰκείωσιν πρὸς τὸν Πατέρα καὶ Υἱὸν ἡ κοινωνία τῶν ὀνομάτων», Adversus Eunomium Lib. III. PG 29. 661 A; также: 641 B; PG 32. 689 D, 692 B C, 694 B.
[2]PG 32. 689 B.
[3]По мнению Н. И. Сагарды, вопрос о применимости богословия трех различных имен к лицам в Боге рассматривался еще свт. Григорием Неокесарийским, объяснявшим одновременную условность именования лиц и ее необходимость, не вводящую разделения в Божественную сущность, *Сагарда Н. И.* Св. Григорий Чудотворец… С. 622.

«единение по сущности»[1]. Отметим, что по наблюдению Д. М. Ферберна, слово «οἰκείος» во всех случаях его употребления в текстах Нового Завета применяется «к взаимоотношениям личностного порядка»[2].

Как термин «общение», так и термин «сродство», будучи применены свт. Василием к ипостасям Троицы, призваны отразить парадокс их различия в природном единстве без всякого экзистенциального отрыва от этого единства. Так, свт. Василий считает возможным сказать о «законах» Божественной природы (οἱ τῆς φύσεως νόμοι), согласно которым Отец и Сын находятся в «необходимом и неразрывном» общении[3], а также что Дух Святой прославляется по естеству как Бог именно по причине того, что состоит в общении с Отцом и Сыном[4]. Наконец, святитель указывает, что единство Божественной несложной природы состоит в общении ипостасей[5], также он свободно употребляет почти как синонимы понятия «общение» и «единство» по отношению к людям[6].

Ипостасные идиомы и богословие образа у свт. Василия

Ту же функцию выполняет в триадологии свт. Василия понятие «ипостасных, именных свойств-идиом»[1], в которых «ипостась» созерцается[2]. Так, во *2 книге Против Евномия* говорится прямо, что природа ипостасных идиом такова, что «в тождестве сущности» они указывают на разность, инаковость[3] ипостасей. Идиомы, как отличительные свойства, позволяют сохранить неслитность Отца и Сына. В то время как Евномий переносил противоположность (ἀντίθεσιν) идиом на сущность, единство сущности (ἑνότητα τῆς οὐσίας) на самом деле не нарушается (букв.: «не разрывается») различием и

---

[1]Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 629 B.
[2]*Ферберн Д. М.* Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. С. 96.
[3]«ἀναγκαίαν καὶ ἄῤῥηκτον τὴν κοινωνίαν», Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 644 A.
[4]PG 32. 153 A.
[5]Ibidem. 149 C.
[6]«τοὺς ὁμοδόξους κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν», Epistolarum Classis II. Epistola LXXXV. PG 32. 460 B.
[1]*Zachhuber J.* Basil and the Three-Hypostases Tradition… P. 84; каждой ипостаси и имени соответствует идиома, PG 32. 773 C, 177 A.
[2]«ἡ δὲ ὑπόστασις ἐν τῷ ἰδιώματι... θεωρεῖται», Epistolarum Classis II. Epistola CCXV. PG 32. 789 B.
[3]«Αὕτη γὰρ τῶν ἰδιωμάτων ἡ φύσις, ἐν τῇ τῆς οὐσίας ταυτότητι δεικνύναι τὴν ἑτερότητα», Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 637 C; Также свт. Василий говорит о «тождестве Отца и Сына» по сущности, «сохраняя их особенности» по ипостаси, «ταυτότητα λέγω, φυλάσσων Υἱοῦ καὶ Πατρὸς ἰδιότητα», Homilia in Mamantem Martyrem. PG 31. 597 C.

даже противоположением ипостасных идиом. При этом ипостасные идиомы по общности сущности не должны признаваться чуждыми друг другу или находящимися в раздоре (σύστασις), хотя они по своему определению никогда не смешиваются[1]. Идиомы ипостасей, различая их, одновременно сочетаются с нераздельностью их общения[2] и, можно сказать, «насыщают» это общение содержанием различия, в рамках которого общение только и может мыслиться как нетавтологичное и взаимно-обогащающее.

Развивая богословие образа, свт. Василий говорит, что «в ипостаси Сына» представляется нам «образ Отца»[3]. Это перефразировка часто употребляемой в богословии образа формулы ап. Павла, но с той вариацией, что слово «ипостась» применено не к Отцу, а к Сыну, а вместо «образа ипостаси Отца» говорится просто об «образе Отца». Очевидно, подобная перестановка термина «ипостась» в известной цитате подтверждает симметричность тринитарной мысли свт. Василия, отмеченную выше, которая выражается, на наш взгляд, также словосочетанием, которое можно перевести как «тождество (по сущности) ипостасных особенностей» (χαρακτήρων ταὐτότητα). Богословие «образа», рассмотренное достойно Божества, приводит нас, согласно свт. Василию, не к субординации лиц, но к понятию о единстве Божества[1] при одновременном подчеркивании самостоятельности каждой ипостаси. Так, например, Сын называется святителем «живым образом» Отца и «самосущей жизнью», обращенной «к Отцу»[2].

Отметим, что у Василия Великого необходимо различать понятие «ипостасные идиомы» от понятия «свойства Божественной сущности», которые

---

[1]PG 29. 637 C — 640 A B.

[2]«τῶν ὑποστάσεων ἰδιότητα καὶ τὸ ἀχώριστον τῆς κοινωνίας», Liber de Spiritu Sancto. PG 32. 177 B.

[3]«Ἐν ὑποστάσει Υἱοῦ, μορφὴν νόησον πατρικὴν», Homilia in Mamantem Martyrem. PG 31. 597 C; также см.: PG 32. 153 A C.

[1]Например, выражение Писания о Сыне «Во образе Божием сущий» свт. Василий приравнивает к выражению «в сущности Божией сущий», «ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν... ἐν οὐσίᾳ Θεοῦ ὑπάρχειν», Adversus Eunomium Lib. I. PG 29. 552 C; см. также: PG 29. 645 B; PG 31. 608 B; PG 32. 149 C.

[2]«εἰκὼν ζῶσα, μᾶλλον δὲ αὐτοοῦσα ζωὴ», Adversus Eunomium Lib. I. PG 29. 552 C; «ἡ εἰκὼν... τοῦ ἀοράτου Θεοῦ… ὁ ζῶν Λόγος, ὁ Θεὸς ὢν, καὶ πρὸς τὸν Θεὸν ὤν», Homilia de Fide. PG 31. 465 D.

отражают общие трем ипостасям атрибуты, отличающие Бога от творения[1], так же как и от самого понятия «ипостась». Так, свт. Василий в споре с Евномием подчеркивает, что даже имена, соответствующие той или иной тварной ипостаси, отражают далеко не всю ее сущность, но только некоторые свойства ей присущие[2]. Ни одно из свойств не есть сама ипостась, и даже совокупность ее свойств (ἰδιωμάτων συνδρομὴν) не является собственно ипостасью, но характеризует ее[3]. Это рассуждение распространяется свт. Василием и по отношению к именам Отца и Сына. Имена эти не тождественны общей сущности, но являют особенность свойств Отца и Сына при единстве логоса Их сущности[4]. Так, например, из слова «нерожденный», прилагаемого к Отцу, мы познаем не природу Отца, но образ Его существования[5], который является Его ипостасным свойством[6].

Принцип монархии Отца, трех-ипостасность Бога и сближение понятий «просопон» и «ипостась»

Согласно свт. Василию, как Сын, так и Святой Дух имеют свои ипостаси от Отца[1], тогда как Отец имеет бытие не от иного начала[2], что соответствует единоначалию и обеспечивает единство по сущности (μίαν οὐσίαν) при ипостасном различии. Действительно, признание принципа монархии Отца не мешает святителю подчеркивать как предвечное и совечное Отцу ипостасное бытие Единородного Сына[3], утверждать возможность сочетания нетварности и

---

[1]«ἐν τῇ ἰδιότητι τῆς οὐσίας ἡ ὑπεροχὴ τοῦ Θεοῦ πρὸς τὰ θνητὰ διαφαίνεται», Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 589 C; также см.: PG 29. 553 A. Для свт. Василия «сущность Божия и *ее отличительные свойства* принадлежат одинаково всем трем ипостасям», *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV вв. С. 650.
[2]«ἰδιώματα δὲ τινα περὶ αὐτὴν ἀφορίζει», Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 589 A.
[3]PG 29. 577 C D — 580 A; об отличительном свойстве ипостаси Сына «быть *к* Отцу» см.: PG 31. 480 B; идиома отцовства указывает на (ипостась) Отца: PG 32. 776 C.
[4]PG 29. 580 C; также: «ταῖς ἰδιότησι ταῖς χαρακτηριζούσαις ἑκάτερον», Adversus Eunomium Lib. I. PG 29. 556 B.
[5]«ἐκ τῆς τοῦ ἀγεννήτου φωνῆς τὸ ὅπως τοῦ Θεοῦ μᾶλλον ἢ αὐτὴν τὴν φύσιν διδασκομένοις», ibidem. PG 29. 548 B.
[6]Но не самой ипостасью, с которой ошибочно порой принято отождествлять понятие «образа существования».
[1]«ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱὸν ὑποστάντα», Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos. PG 31. 605 B; «τὸ Πνεῦμα... ἐκ Θεοῦ ἔχον τὴν ὑπόστασιν», Homilia in psalmum XXXII. PG 29. 333 B.
[2]«μὴ ἔχειν ἑτέρωθεν τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι», Adversus Eunomium Lib. I. PG 29. 548 C.
[3]«τὴν πρὸ αἰῶνος ὑπόστασιν τοῦ Μονογενοῦς», Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 576 D — 577 A; также: PG 29. 597 C, 608 B.

ипостасности Духа[1] и в целом постулировать трех-ипостасность единой Божественной природы[2].

В беседах *Об устроении человека*, авторство которых по-разному атрибутируется свт. Василию или свт. Григорию Нисскому, говорится о прославлении единого Бога в трех ипостасях. Каждому из лиц Троицы присваивается собственная ипостась (ἰδία ὑπόστασις), но во всех трех ипостасях созерцается единое Божество[3]. При этом оказывается синонимичным тринитарное употребление терминов «πρόσωπον» и «ὑπόστασις». Так, при единой природе или сущности (μία, ταύτον οὐσία или φύσις), созерцаемой в Сыне и Отце, исповедуется различие особенностей лиц, так же как и ипостасей[4]. Сближая понятия «лицо» и «ипостась», свт. Василий отмечает, что каждое лицо Троицы существует «в ипостаси»[5]. При этом он опирается на такую смысловую нагрузку слова «ипостась», как объективное существование, и подчеркивает тем онтологичность «личного» бытия лиц Троицы, укореняя, по наблюдению В. Н. Лосского, личность в бытии и персонализируя онтологию[1].

Мы можем сделать вывод, что тринитарное богословие свт. Василия, выражаясь его собственными словами, утверждает тождество сущности в различии лиц и инаковость трех ипостасей в тождестве природы[2], присовокупляя к общему особенное[3] и сохраняя особенное в едином[4].

---

[1]«Καὶ μηδεὶς οἰέσθω ἀθέτησιν εἶναι τῆς ὑποστάσεως τὴν ἄρνησιν τοῦ κτίσμα εἶναι τὸ Πνεῦμα» (И никак не отрицается ипостась Духа с отрицанием тварности Его), Adversus Eunomium Lib. III. PG 29. 669 C.

[2]«ὅτι ἐν τρισὶ ταῖς ὑποστάσεσιν ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμὸς θεωρεῖται», ibidem. PG 29. 661 A; также: PG 32. 688 A B, 548 A B, 153 C, 149 B, 136 B.

[3]«ἰδία μὲν ὑπόστασις Πατρὸς, ἰδία δὲ Υἱοῦ, καὶ ἰδία Πνεύματος ἁγίου, ἀλλ’ οὐχὶ καὶ τρεῖς θεοὶ˙ ὅτι μία καὶ ἡ αὐτὴ ἐν τοῖς τρισὶ νοουμένη οὐσιώδης θεότης», De hominis structura oratio I. PG 30. 13 C.

[4]«τῆς μιᾶς θεότητος ὁμολογίᾳ, καὶ τὸ τῶν προσώπων ἰδιάζον», Epistolarum Classis II. Epistola CCXXXVII. PG 32. 884 C. Буквально несколькими строчками ранее и после свт. Василий говорит о трех ипостасях, PG 32. 884 A C; также: «τῶν προσώπων ἡ ἰδιότης», Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos. PG 31. 605 B; PG 32. 788 C D –789 A;149 C.

[5]«ἕκαστον πρόσωπον ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον», Epistolarum Classis II. Epistola CCX. PG 32. 776 C; «ἐν ὑποστάσει εἶναι», Epistola CCXV. PG 32. 789 B; каждое лицо Троицы существует в своей ипостаси («ἐν ἰδίᾳ μὲν ὑποστάσει»), Epistola CXXV. PG 32. 548 B.

[1]*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 213.

[2]«ταυτὸν ἐν ἑτερότητι, καὶ ἕτερον ἐν ταυτότητι», «ἡ ταυτότης αὖ τὸ ἀμέριστον τῆς ὑποστάσεως», Epistolarum Classis III. Epistola CCCLXIV. PG 32. 1104 B C; «τὸ τρεῖς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν», ibidem. II. Epistola CCLX. PG 32. 952 C.

[3]«τῷ κοινῷ τὸ ἰδιάζον προστιθέντας», Epistolarum Classis II. Epistola CCXXXVII. PG 32. 884 B.

[4]«Ἑκάστην τῶν ὑποστάσεων μοναχῶς ἐξαγγέλλομεν», Liber de Spiritu Sancto. PG 32. 149 A. Свт. Василий говорит в этом отрывке, что о каждой из ипостасей мы возвещаем отдельно, не впадая, однако, в многобожие и не нарушая единство Бога; также см.: PG 32. 80 A.

Выражению этого парадокса служит термин «ипостась», введение которого в описание бытия запредельного Бога является, на наш взгляд, именно христианским новшеством, немыслимым, в частности, для неоплатонической системы, где Единое тем и отличается, что неописуемо и неделимо. Например, как это выражено было у Прокла, «первоначалом всего может быть только абсолютное единство, лишенное какой бы то ни было множественности и не являющееся чем-то еще помимо единого»[1]. В церковном же богословии и наиболее отчетливо впервые именно у каппадокийских св. отцов «вместо просто Единого Абсолютом… оказывается Единое-многое». Мы не можем согласиться с мнением, что «христианское богословие IV в. не знает начала, которое бы выходило за пределы божественного Ума-Бытия и могло бы быть названо Абсолютом в его античном понимании, т. е. самим по себе Единым». Ни о каком Абсолюте, превосходящем Троицу, ни о каком «сверх-троичном начале»[2] в христианском мировоззрении речи быть не может. И здесь как раз принципиально важным становится парадоксальный факт введения понятия «ипостась» в описание Абсолюта. Важным философско-богословским моментом здесь является то, что Божественные бытие и сущность осмысляются и дополняются посредством понятия «ипостась»[1].

«Понятие “ипостась” — 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: “личность” было впервые отождествлено с понятием “существования”»[2]. Важно подчеркнуть, что понятие «ипостась» оказывается ключевым как в описании внутри-троичного бытия Бога, так и в контексте возможности и реальности полноты Его откровения человеку.

---

[1]*Месяц С. В.* Трансформация античного понимания Абсолюта... С. 840.
[2]Там же. С. 857–858.
[1]Ипостасность и абсолютность становятся составляющими одного богословского дискурса, см.: Adversus Eunomium. Lib. III. PG 29. 669 C.
[2]*Шуфрин А. М.* Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого. С. 5.

Понятие «ипостась» в христологии и антропологии свт. Василия

В своей христологии свт. Василий говорит, что еретик Маркелл Анкирский нечестиво учил об ипостаси Христа, что она есть просто Логос[1]. Здесь уже просматривается интуиция святителя об имеющем быть еще осмысленным в будущем принципе ипостасного единства природ во Христе. Также в экзегезе библейского откровения, в частности — в словах хоривского Откровения «Я есть Сущий» (Исх 3. 14), свт. Василий «под Тем, Кто наименовал Себя Моисею Сущим», понимает не попытку определения сущности Бога, но указание на ипостась Бога Слова, Сущего в начале у Бога, причем не иначе, как в свете «пророчества о пришествии Христа»[2]. Отметим здесь, что состоявший в переписке со свт. Василием свт. Амфилохий также подчеркивает двойственность природ и единство ипостаси во Христе[3].

В антропологии святителя, в свою очередь, мы встречаемся с начатками различения понятий «ипостась» и «сущность». Так, образ происхождения Адама называется буквально «тропосом ипостазирования»[1]. Речь идет об образе создания Адама Богом — образе возникновения, который, согласно мысли св. Василия, отличается от его сущности, природы. Если Евномий связывал и отождествлял нерожденность с сущностью, то свт. Василий указывает на разницу между понятиями «образ существования», связанного с «образом происхождения», и, собственно, «сущность существующего». «Образ происхождения» и «существования» связан, как и в его христологии, с понятием «ипостась», но не тождественен ему.

Аналогично нельзя признать верным перевод термина «ипостась» как «сущность» в синергическом по смыслу отрывке из трактата *О Святом Духе*, где свт. Василий говорит, что все творение совершенно изначала (εὐθὺς τελείοις), но тут же утверждает, что содействием благодати (χάριν συνεισφερόμενον) Святого Духа творения влекутся к совершению и

[1]PG 32. 545 C.
[2]*Гагинский А. М.* Бытие и Бог у свт. Василия Великого. С. 28–29.
[3]«διπλοῦν τὴν οὐσίαν ἤτοι κατὰ τὴν φύσιν· οὐ διπλοῦν δὲ τὴν ὑπόστασιν», *S. Amphilochius Iconiensis.* Sententiae et Excerpta. PG 39. 117 D.
[1]«τρόπον τῆς ὑποστάσεως», Adversus Eunomium. Lib. I. PG 29. 548 A.

восполнению их ипостасей (εἰς τὸν ἀπαρτισμὸν καὶ συμπλήρωσιν τῆς ὑποστάσεως αὐτῶν)[1]. Очевидно, что если перевести здесь термин «ипостась» как «сущность творений», то мы заставим свт. Василия противоречить самому себе в рамках одного предложения. Совершенство творений означает, прежде всего, совершенство их частных сущностей, и свт. Василий подчеркивает, что они не усовершаются (οὐκ ἐκ προκοπῆς τελειουμένοις)[2]. Используя терминологию преп. Максима Исповедника, мы можем сказать, что логосы твари неизменны. Что же тогда подразумевается под «восполнением» и «совершенствованием» ипостасей твари содействием Духа? Очевидно, что под ипостасями разумеются не просто сущности, но некий образ бытия твари, дающий ей возможность включить нетварную благодать в целостность ее существования и тем именно восполнить его общением тварной и нетварной природ. Таким образом, мы вновь стоим перед начатками раскрытия темы ипостасного единства природ.

Свт. Григорий Богослов

Терминология апофатичного троичного богословия

Свт. Григорий, рассуждая о терминах, употребляемых в описании Троичной тайны, говорит, что благочестиво исповедовать в Троице единую сущность и славу, или «светлость» (ὁμοούσια, ὁμόδοξα), соответственно одной природе Божества (τὴν φύσιν δηλοῖ τῆς θεότητος), и три бесконечные, равночестные ипостаси, или три лица (πρόσωπον), притом каждое — со своими свойствами (τῶν τριῶν ἰδιότητας)[1]. При этом ипостасные свойства, или идиомы, остаются неподвижными, не переходящими от одной ипостаси к другой при тождестве общей сущности[2].

Можно сказать, что св. Григорий Богослов выстраивает равновесие между единством и троичностью, «разделяя» ипостаси по свойствам и

---

[1]Liber de Spiritu Sancto. PG 32. 140 B.

[2]Там же.

[1]«μιᾶς οὐσίας, καὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων λεγομένων», *S. Gregorius Theologus.* Oratio XXI. PG 35. 1124 D; «τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν... τρία πρόσωπα, καὶ ἑκάστην μετὰ τῆς ἰδιότητος», Oratio XX. PG 35. 1072 D; «Δίδασκε προσκυνεῖν Θεὸν τὸν Πατέρα, Θεὸν τὸν Υἱὸν, Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν, ἐν μιᾷ δόξῃ τε καὶ λαμπρότητι», Oratio XIII. 856 B C; также: PG 36. 476 C — 477 A B, 417 B, 345 C; «τὴν ἰσοτιμίαν τῆς φύσεως», Oratio XXXIV. PG 36. 256 A; также: 253 B D, 144 A, 145 D, 152 B, 589 A, 164 D.

[2]«ταυτὸν εἶ κατ' οὐσίαν; Ἢ δῆλον, ὅτι, τῆς ἰδιότητος ἀκινήτου μενούσης», Oratio XXIX. PG 36. 89 B.

«соединяя» по Божеству, одновременно в одно не смешивая Трех и Единого не деля на три[1]. Он отмечает, что латинский язык не позволяет различить термины «сущность» и «ипостась», и потому прибегает к термину «πρόσωπον» для обозначения лиц. Однако Савеллий, например, тоже учил о трех лицах (πρόσωπον) в Боге, при этом нечестиво смешивая три ипостаси в одну, а ариане искажали учение о трех ипостасях, говоря о них как о трех сущностях. Т. е. фактически возможно превратное применение любого из терминов, ведущее или к «злому соединению», или к «лукавому делению» единого трех-ипостасного Божества, к отступлению от «среднего и царского пути»[2]. Ибо Бог, как апофатически выражается св. Григорий, «разделяется нераздельно» и «соединяется, пребывая разделенным», а Св. Писание одновременно «различает ипостаси» и «сводит воедино»[3]. Поэтому мысль человека вынуждена обращаться от единства ипостасей по сущности к различию их по свойствам и вновь возвращаться к их природному единству[1].

Монархия Отца как принцип равновесия троичности ипостасей и единства сущности

Единство Божества при исповедании троичности ипостасей соблюдается, по мнению св. Григория Богослова, благодаря причинности, или монархии (единоначалию), Отца[2], понимаемым вневременно и бестелесно. При единстве такой Причины, или Начала, постулируются одновременно единство и троичность, монархия Отца и единосущие трех ипостасей предполагают и дополняют друг друга[3]. Ипостаси Сына и Духа «от Отца» имеют бытие от Него (ἐξ, ἐκ τοῦ, παρὰ τοῦ Πατρός), равные Отцу по сущности[4], почему Отец и

---

[1]PG 35. 1072 A.

[2]«συναιρέσει κακῇ τὴν διαίρεσιν λύοντες... καὶ πονηρᾷ διαιρέσει τὸ ἓν ἀνατρέποντες», Oratio XLII. PG 36. 476 C; также: PG 35. 1125 A, 1072 B; о хранении среднего пути в триадологии также: PG 37. 1590 A.

[3]«Διαιρεῖται γὰρ ἀδιαιρέτως... καὶ συνάπτεται διῃρημένως», Oratio XXXIX. PG 36. 345 C D; также: «διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις... Ὅτε δὲ συνάγει τὴν μίαν θεότητα», Oratio XXXIV. PG 36. 256 A.

[1]PG 36. 253 B; Бог «неделим в разделенных» ипостасях (ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις), Oratio XXXI. PG 36. 149 A.

[2]«εἷς μὲν Θεὸς, εἰς ἓν αἴτιον καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος», Oratio XX. PG 35. 1073 A; «ἀρχὴ γὰρ Υἱοῦ Πατὴρ ὡς αἴτιος», ibidem. 1073 B.

[3]PG 36. 417 B.

[4]Из Него равные Ему имеют бытие и равенство (ἐξ οὗ καὶ τὸ ἴσοις εἶναι, τοῖς ἴσοις ἐστὶ, καὶ τὸ εἶναι), Oratio XXX. PG 36. 420 B, причем «между Единосущными нет большего или меньшего» (Οὐδὲν γὰρ τῶν ὁμοουσίων τῇ οὐσίᾳ μεῖζον ἢ ἔλαττον), ibidem. PG 36. 420 C; также: 76 B; «τὸ εἶναι... τῷ Υἱῷ παρὰ τοῦ Πατρός», Oratio XXX. PG 36. 116 C; также: 129 B, 141 B, 149 A, 168 C.

называется «основанием» (αἰτία) Божества, созерцаемого в Сыне и Духе[1]. Но одновременно Сын и Дух — «иные», отличные в самом акте происхождения своего. «Мы чтим монархию», — говорит свт. Григорий — но не монархию, описываемую как «единство лица», а состоящую в «равночестии природы» ипостасей[2].

Свт. Григорий говорит, что сходятся (совпадают) «τὸ εἶναι» (бытие) Отца и рождение ипостаси Единородного, из Него сущего, но не после Него[3]. Кроме вневременного совпадения, совечности рождения Сына и нерожденности Отца, этим выражением отмечается и антиномическая одновременность единства и множественности в Боге. Поэтому святитель может сказать о Боге как о «Троице, в единице возглавляемой»[4], а также показать мета-логичность троичного догмата словами, что прежде соединения принято различать ипостаси, а прежде различения — соединять, ибо три ипостаси — одно[1]. Он говорит о вечно неслиянной Троице ипостасей, нераздельной по природе Монаде[2] и о «трех бесконечных бесконечной соединенности»[3].

Ипостасное единоначалие Отца в Троице также связано у свт. Григория с богословием образа у св. Григория Богослова. Сын Божий является идеальным и живым Образом Отца, и здесь необходимо исходить одновременно из двух положений: Он единосущен Отцу и ипостасно отличен от Него. Оба эти положения вытекают из принципа монархии, ибо Сын — «от Отца». В результате свт. Григорий может сказать, что только в Боге, в отличие от тварного бытия, возможно, чтобы один «Целый» (Сын) был совершенным Образом другого «Целого» — Отца[4].

---

[1]«θεότητος ὢν αἴτιος τῆς ἐν Υἱῷ καὶ Πνεύματι θεωρουμένης», Oratio XX. PG 35. 1072 C.
[2]«Ἡμῖν δὲ μοναρχία, τὸ τιμώμενον· μοναρχία δὲ, οὐχ ἣν ἓν περιγράφει πρόσωπον... ἀλλ’ ἣν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι», Oratio XXIX. PG 36. 76 B.
[3]«Ὥστε συντρέχει τὸ εἶναι τοῦ Πατρὸς τῷ γεγεννῆσθαι τοῦ Μονογενοῦς», Oratio XX. PG 35. 1077 A.
[4]«Τριὰς εἰς μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη», Oratio VI. PG 35. 749 C.
[1]«πρὶν συνάψαι διαιροῦντες, καὶ πρὶν διαιρεῖν συνάπτοντες, οὔτε τὰ τρία ὡς ἕνα... καὶ τὰ τρία ἕν», ibidem.
[2]PG 37. 1591 A.
[3]«τριῶν ἀπείρων ἄπειρον συμφυΐαν», Oratio XL. In Sanctum baptisma. PG 36. 417 B.
[4]«ὅλον ὅλου τύπον εἶναι», Oratio XXX. PG 36. 129 B.

Инаковость, отношения ипостасей и их познавательность

Прилагательное «ἄλλος» — «иной», «другой» — и указательные местоимения «тот», «этот» и другие используются свт. Григорием для обозначения отличия ипостасей при абсолютно ясном исповедании их единосущия. Так, с присущей ему лаконичностью логическо-догматических высказываний свт. Григорий говорит, что во временном плане Сын и Дух не после Того (Отца), о котором речь шла, как о Начале[1]. Отличность ипостасей передается также, в частности, выражением «ὁ μὲν — ὁ δέ», которое переводится как «тот — этот», «один — другой»[2].

От рода прилагательного «ἄλλος» зависит его богословское употребление. Формы мужского рода — «ἄλλος» и среднего — «ἄλλο» используются соответственно для обозначения ипостаси и природы. Так, в Троице признается инаковость ипостасей как «ἄλλος καὶ ἄλλος», а во Христе — отличие двух природ «ἄλλο καὶ ἄλλο». При этом свт. Григорий настаивает, что во Христе один субъект — «ἄλλος»[1].

Также он подчеркивает, что различие ипостасей, образующих «богатство» в Боге, обнаруживается не в голых именах, но на деле[2]. Греческое слово «πλοῦτος», употребляемое святителем, означает «богатство», «обилие» и подразумевает и полноту бытия Бога, образуемую различием Составляющих эту полноту. Инаковость, отличность ипостасей, делает возможным применение к Богу таких понятий, как «порядок», «устроение» и «число»[3], а также и именование ипостасей как личными именами, соответствующими реальности различия ипостасей в Троице, так и общими, например: «Божество», «Творец» и т. д.[4]. Личные имена, отражающие ипостасные свойства, как указывает св. Богослов, обладают исключительностью и

---

[1]«μὴ μετ’ ἐκεῖνον», Oratio XXIX. PG 36. 77 B.
[2]«ὅτι ὁ μὲν Πατὴρ, ὁ δὲ Υἱός», Oratio XX. PG 35. 1077 B; «ὁ μὲν ἐνεργῶν, ὁ δὲ εὐδοκῶν», Oratio XXX. PG 36. 109 A.
[1]«ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτὴρ… οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος· μὴ γένοιτο», Epistola CI. PG 37. 180 A B.
[2]Различие ипостасей нельзя сводить к «голым именам» (ψιλὰ καταλιπεῖν ἡμῖν τὰ ὀνόματα), Oratio II. PG 35. 444 B.
[3]Какой имеет порядок, Сама одна знает (ἑαυτὴν ὅπως ἔχει τάξεως, αὐτῇ μόνῃ γινωσκομένη), Oratio VI. PG 35. 749 C; По числу различаются ипостаси (ὥστε κἂν ἀριθμῷ διαφέρῃ), Oratio XXIX. PG 36. 76 B; «ἢ ἕνα, καὶ ἕνα, καὶ ἕνα λέγοντα», Oratio XXXI. PG 36. 153 C.
[4]PG 36. 421 A.

уникальностью. Так, если человек может быть одновременно сыном и отцом, то в Боге подобное сочетание исключено[1].

Как и свт. Василий, св. Григорий Богослов говорит об «общении наименований» при одновременном сохранении равночестности по природе и ипостасного различия[2]. Он четко дифференцирует именования ипостасей на общие, согласно общим для Троицы сущности и энергии, и на собственные, различающие их, согласно отношениям между ними[3].

Тема познания одного из Троицы через другого также связана с инаковостью и порядком ипостасей: в Сыне познается Отец, а в Духе — Сын[4]. При этом св. Григорий Богослов настаивает на действительности различия познаваемых ипостасей. Они познаются именно как разные, отличные друг от друга. Разность проявления ипостасей производит и разницу их наименований, одновременно указуя на их взаимное соотношение[1]. Отсюда возникает взаимосвязь порядка богословия (τάξιν θεολογίας), непосредственно касающегося отношения ипостасей в Троице, и постепенность озарения Богопознанием[2]. Эту мысль развивает и брат свт. Григория — св. Кесарий, указывая на то, что Писание многократно различает Божественные действия трехчастным образом в соответствии с тремя ипостасями в Троице[3].

Свт. Григорий также проводит четкое различение и во внутри-тринитарном бытии между Произволяющим и произволением, Рождающим и рождением. Различие это соответствует разнице между субъектом действия и самим актом или действием, а значит — между ипостасью и ее природным движением и энергией[4]. Впрочем, мысль святителя идет дальше, подчеркивая,

---

[1]«καὶ Πατὴρ κυρίως, ὅτι μὴ καὶ Υἱός· ὥσπερ καὶ Υἱὸς κυρίως, ὅτι μὴ καὶ Πατήρ», Oratio XXIX. PG 36. 80 A.
[2]«τὴν κοινωνίαν τῆς κλήσεως, οὕτω δὲ καὶ τὴν ὁμοτιμίαν τῶν φύσεων εἰ καὶ διαφόρους ταύτας εἰσάγεις», Oratio XXIX. PG 36. 93 A.
[3]«οὐσίας, ἐνεργείας ὄνομα, ὄνομα «σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν Υἱὸν ὁ Πατὴρ, ἢ ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα», ibidem. 96 A; «κοινὰ θεότητος τὰ ὀνόματα, Ἴδιον δὲ τοῦ μὲν ἀνάρχου, Πατήρ», Oratio XXX. PG 36. 128 C; Разделение имен ипостасей на общие и особенные прочно входит в богословскую пратику. Например, у свт. Иоанна Златоуста: «ὀνομάτων τὰ μέν ἐστι κοινὰ, τὰ δὲ ἴδια», De Incomprehensibili Dei Natura V. PG 48. 738.
[4]«ἐν Υἱῷ τὸν Πατέρα, ἐν Πνεύματι τὸν Υἱὸν γινώσκοντες», Oratio VI. PG 35. 749 C; также: PG 36. 129 A.
[1]«τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως... ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν», Oratio XXXI. PG 36. 141 C.
[2]«φωτισμοὺς κατὰ μέρος ἡμῖν ἐλλάμποντας, καὶ τάξιν θεολογίας», ibidem. 164 B; также: PG 36. 161 D — 164 A.
[3]«ἡ Γραφὴ τριχῶς τὰ πολλὰ τῆς θεουργίας διαιρεῖν», Dialogus III. PG 38. 1129 D.
[4]«Ἄλλ᾽ ἕτερον, οἶμαι, θέλων ἐστὶ καὶ θέλησις, γεννῶν καὶ γέννησις, λέγων καὶ λόγος», Oratio XXIX. PG 36. 81 B.

что произволение в Боге есть уже и само действие, причем олицетворенное. То есть произволение и действие в Боге обладают ипостасностью. Так, «Произносящий Слово» есть ипостась Отца, а произносимое Слово — ипостась Бога Сына.

Понятие «ипостась» в христологии свт. Григория Богослова

В христологии свт. Григорий говорит, подобно свт. Василию, о вочеловечении и воплощении[1] Сына Божия и продолжает, как и в триадологии, связывать ипостась с понятием субъекта определенного действия. В данном случае она оказывается агентом «восприятия» или «взятия» комплексного человеческого естества[2]. Личные местоимения, как и в тринитарном богословии, позволяют св. Богослову обозначать Субъект — ипостась Сына Божия во Христе[1].

Говорит святитель также и о вечном со-пребывании плоти с Сыном Божиим как с источником акта восприятия, а значит — с ипостасью Логоса[2]. В Нем насчитываются две навечно соединенные природы — Бога и человека, по аналогии с душой и телом в человеке, и, соответственные двум природам, признаются и два действия[3]. Святитель также регулярно использует различные глагольные формы единственного числа, описывая двойственность земных дел Христа, согласно Божественной и человеческой Его природам[4]. «Иное и иное» — символ двух природ во Христе, но ни в коем случае «не Иной и иной»[5].

Послание 38

Обратимся теперь к тексту *38-го послания* свт. Василия, которое признается большинством современных патрологов как творение свт. Григория Нисского[6]. В рамках нашего исследования собственно не важен оспариваемый

---

[1]«ἐνανθρωπήσεως», «σαρκώσεως», Epistola Cl. PG 37. 188 A, 185 C, 196 A B, 197 B; PG 36. 121 C.
[2]«ὁ νοῦς ἄρα προσείληπται», Epistola Cl. PG 37. 188 B; также: PG 36. 117 D.
[1]«Οὗτός», Oratio XXIX. PG 36. 100 A.
[2]«Ποῦ γὰρ τὸ σῶμα νῦν, εἰ μὴ μετὰ τοῦ προσλαβόντος», Epistola Cl. PG 37. 181 A; «μετὰ τοῦ σώματός ἐστιν, οὗ προσέλαβεν», Oratio XXX. PG 36. 121 C; «πρὸς ἑαυτὸν ἑνώσας τὸ κατακριθὲν», ibidem. 132 B.
[3]«θεϊκῶς ἅμα καὶ ἀνθρωπικῶς», Epistola Cl. PG 37. 177 C; «ἦν διπλοῆς», Oratio XXX. PG 36. 113 A.
[4]PG 36. 100 A C — 101 A C; PG 36. 132 B.
[5]PG 37. 180 A.
[6]*Шуфрин А. М.* Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого. С. 22. Впрочем, нельзя признать этот факт абсолютно доказанным. См., например: *Drecoll V. H.* Die Entwiklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner. Göttingen, 1996. S. 329.

доныне вопрос авторства, поскольку для нас представляет интерес идейное содержание анализируемых понятий, и мы придерживаемся позиции, что можно говорить о наличии единого тринитарного богословия и общего понятия ипостаси у отцов-каппадокийцев, — с тем лишь замечанием, что каждый из них отражает по-своему «различные аспекты» этого богословия[1].

Словосочетания «общность сущности», «общение природы» в приложении к Троице встречаются в тексте *Послания* многократно[2]. В частности, автор письма говорит о «неразрывном общении» ипостасей в Троице и считает возможным ввести понятие внутренней гармонии Божественной сущности. А антиномичный язык «соединенного различения» и «разделенного соединения»[1] ипостасей подтверждает симметричность положения ипостасей в каппадокийской мысли. Неразрывные отношения ипостасей описываются, кроме термина «общение», также с помощью терминов «σχέσις» и «ἕνωσις»[2].

Ипостасное начало в Боге соответствует принципу отличения, обозначая особенность бытия каждого из лиц Троицы[3] посредством идиом или

---

[1]*Дреколл Ф. Х.* Место учения о непознаваемости Божественной сущности в богословии св. Василия Великого. URL: http://www.bogoslov.ru/text/570196.html (дата обращения 05. 02. 2010).

[2]«ἡ κοινότης τῆς φύσεως», *S. Basilius Caesariensis.* Epistola XXXVIII. PG 32. 325 B, C, 329 D, 332 A, D, 333 A, 336 B, C. Отметим, что у свт. Василия словосочетания «общение природное», «общение по природе», «общность сущности» чаще употребляются в приложении к описанию внутри-троичной жизни, чем у свт. Григория Нисского. В свою очередь, Нисский святитель чаще употребляет термин «общение» для описания человеческого плана бытия (например, говорит об общении в скверне (τῶν μιασμάτων κοινότητα, *S. Gregorius Nyssenus.* De Virginitate. PG 46. 381 D), в смерти (θανάτου κοινότητος, In Ecclesiasten. Homilia V. PG 44. 685 D; также: PG 46. 317 A, PG 45. 45 A B). Касательно же троичного богословия, прибегая к терминам «κοινότης» или «κοινότητα», свт. Григорий, тем не менее, почти не использует их в непосредственном сочетании с термином «природа», но иногда — с терминами «сущность» (см., например: PG 45. 904 D — 905 A C, 380 A) и «общение по Божеству» (κοινωνοῦντας θεότητος, Quod Non Sint Tres Dii, ad Ablabium. PG 45. 117 D). Также выражение *Письма 38-го* о лицах Троицы, что они существуют и различаются каждое «в ипостаси» своей (ὄντος ἐν ὑποστάσει, Epistola XXXVIII. PG 32. 337 D, 336 B C) встречается именно у свт. Василия (ἐν ἰδίᾳ μὲν ὑποστάσει, Epistola CXXV. PG 32. 548 B, также: PG 32. 776 C, 789 B, PG 31. 597 C). Свт. Григорий Нисский чаще использует выражение — существование «по ипостаси» (κατ᾽ ὑπόστασιν). А «ἐν ὑποστάσει» употребляет, как правило, в сочетании с «θεωρουμένων» (ἐν ὑποστάσει θεωρουμένων, *S. Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium. Lib. XII. PG 45. 1001 C, также: PG 45. 852 B, 152 C) и использует как означающее — «созерцаемый в ипостаси», «в реальности». Однажды он применяет подобное выражение к Духу (ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην) и к Логосу в смысле живого существования (Εἰ δὲ τοῦ ζῆν κεχώρισται, οὐδὲ ἐν ὑποστάσει πάντως ἐστίν, Oratio catechetica. PG 45. 17 C, 13 C). Вообще же выражения «ἐν ὑποστάσει», «ἐν ὑποστάσει ἰδίᾳ» даже не в тринитарном плане являются более характерными именно для свт. Василия (например: Commentarius in Isaiam Prophetam. Cap. XIV. PG 30. 625 A).

[1]«ἀδιάσπαστον κοινωνίαν», «τῆς θείας οὐσίας τὴν πρὸς ἑαυτὴν ἁρμονίαν», *S. Basilius Caesariensis.* Epistola XXXVIII. PG 32. 332 A, B; «διάκρισίν τε συνημμένην, καὶ διακεκριμένην συνάφειαν», ibidem. 333 A.

[2]«τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα σχέσεως», ibidem. 337 B; Единство Единородного к Отцу (τῆς ἑαυτοῦ πρὸς τὸν Πατέρα ἑνώσεως), ibidem. 337 D.

[3]«ἡ ὑπόστασις τὸ ἰδιάζον τῆς ἑκάστου ὑπάρξεως σημεῖόν», ibidem. 337 A.

совокупности личных свойств[1], тогда как природное начало соответствует принципу единения[2]. При этом, хотя автор признает условность нашей терминологии и тварных аналогий «различения» и «единства», применяемых к Богу, тем не менее он настаивает на допустимости и даже «непогрешительности»[3] подобного богословского языка. Также он свободно применяет местоимение «ἕτερος» (другой) для обозначения различия ипостасей[4].

Развивая троичное богословие образа, автор *38-го письма* говорит об одновременных тождестве и отличии образа и прототипа[1] и связывает понятие «образа» именно с ипостасным началом в Боге. Так, ипостась Сына есть «образ» и «лицо», с помощью которого познается ипостась Отца[2]. В результате выстраивается прямая связь между взаимным отличием ипостасей и познанием их посредством друг друга. Они познаются по своим отличиям[3]. Понятие «знание», таким образом, оказывается неразрывно связано с понятием «ипостась» в Боге.

Свт. Григорий Нисский

Из святых каппадокийцев именно свт. Григорий Нисский оставил нам максимальное по объему число цитат, употребляющих термин «ипостась» практически во всех богословских аспектах.

Понятие «ипостась» в триадологии Нисского святителя

В триадологии свт. Григорий Нисский продолжает линию остальных каппадокийцев, исповедуя в «Троице ипостасей» единство сущности и энергии и различие и равенство трех ипостасей, или лиц[4]. Различие ипостасей Троицы

---

[1]«ἰδιωμάτων συνδρομὴν», *S. Basilius Caesariensis.* Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 577 C D — 580 A.
[2]«τὸ κεχωρισμένον ἐν ὑποστάσει, καὶ τὸ συνημμένον ἐν τῇ οὐσίᾳ», Epistola XXXVIII. PG 32. 336 B C; также: 333 A, 337 A, D, 340 C.
[3]PG 32. 328 C D.
[4]«Один от Другого» (τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου), ibidem. 340 A.
[1]Ibidem. 340 B.
[2]«τοῦ Υἱοῦ ὑπόστασις οἱονεὶ μορφὴ καὶ πρόσωπον γίνεται τῆς τοῦ Πατρὸς ἐπιγνώσεως· καὶ ἡ τοῦ Πατρὸς ὑπόστασις ἐν τῇ τοῦ Υἱοῦ μορφῇ ἐπιγινώσκεται», ibidem. 340 C.
[3]«ἐξαίρετόν τι γνώρισμα τῆς ἑαυτοῦ ὑποστάσεως», «τοῦτο γνωριστικὸν τῆς κατὰ τὴν ὑπόστασιν ἰδιότητος... τὸ μετὰ τὸν Υἱὸν καὶ... Πνεῦμα δι' ἑαυτοῦ καὶ μεθ' ἑαυτοῦ γνωρίζων», ibidem. 329 C, D; также: 332 A, 333 A , 336 B.
[4]«ἐν τῇ Τριάδι τῶν ὑποστάσεων θεωρεῖ τὴν θεότητα», *S. Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium. Lib. X. PG 45. 836 D; «ἑνώσῃς τὴν θεότητα, ἑνώσῃς δὲ οὐ τὰς ὑποστάσεις, ἀλλὰ τῇ δυνάμει, ἵνα μίαν δόξαν ἔχῃς μὴ μεριζόμενος περὶ τὴν προσκύνησιν... Ἰδία ὑπόστασης Πατρὸς, καὶ ἰδία Υἱοῦ, καὶ ἰδία Πνεύματος ἁγίου. Διὰ τί οὖν οὐ τρεῖς; ὅτι μία θεότης»,

по присущим им идиомам не нарушает единства природы и единосущия ипостасей[1]. Слово отличается от Отца, от Которого имеет ипостась, но по природе Оно то же, что и Отец[2]. И Дух, подобно Слову Божию, ипостасно («καθ' ὑπόστασιν» или «καθ' ἑαυτόν») существует в естестве Божием, не внося разделения[1]. Антиномия одновременной счислимости ипостасей и несчислимости Божества, разделения по ипостаси и неделимости «по подлежащему» (τῷ ὑποκειμένῳ) осмысливается Нисским святителем как отражение непостижимости тайны Троицы, где ипостаси существуют одна в другой[2].

Имена ипостасей, отличаемые от различных наименований природы[3] наряду с понятием «образа бытия» (τὸ πῶς εἶναι)[4], так же как и прилагательные «иной», «другой», используются свт. Григорием Нисским для описания отличия ипостасей Троицы. Так, Слово отличается (ἕτερος ἐστι) от своего Источника, и само наименование Слова одновременно уже подразумевает Отца, и наоборот, что сразу подводит нас к понятию их взаимоотношения[5].

Ипостаси Сына и Духа возводятся к ипостаси Отца как вневременной и внепространственной Причине, от которой они имеют вечное бытие, причем

In Verba, Faciamus Hominem, etc., Oratio I. PG 44. 260 D; «διάκρισιν ὑποστάσεων ἐν τῇ ἑνότητι τῆς φύσεως», «τῆς κατὰ φύσιν ἑνότητος» и «κατὰ τὰ ὑποστάσεις διάκρισις», Oratio catechetica. PG 45. 13 A, 20 A; «ταυτότητα θεότητος ἐν ἰδιότησιν ὑποστάσεων, ἢ ὡς τριῶν προσώπων», De Communibus Notionibus. PG 45. 181 A; также: 117 A, 125 A, 176 A, 177 A, 181 C, 185 D, 300 D, 320 D, 380 A, 360 C, 400 C, 560 C, 757 C, 1293 A; PG 46. 585 B C, 1089 C D — 1092 A.

[1]«τὸ ἐν μιᾷ θεωρούμενον φύσει, μηδένα χωρισμὸν ἢ ἀλλοτρίωσιν τῆς κατὰ τὰς ὑποστάσεις διαφορᾶς ἐμποιούσης», *S. Gregorius Nyssenus.* In Cantica canticorum. Homilia VIII. PG 44. 949 D; PG 45. 120 B, 336 B C, 401 B, 404 D, 405 C, 921 B C D, 1296 A, 1303 A B, 1317 C; PG 46 1032 D.

[2]«τοῦ Θεοῦ Λόγος τῷ μὲν ὑφεστάναι καθ' ἑαυτὸν διῄρηται πρὸς ἐκεῖνον παρ' οὗ τὴν ὑπόστασιν ἔχει... ὁ αὐτός ἐστι κατὰ τὴν φύσιν», *S. Gregorius Nyssenus.* Oratio catechetica. PG 45. 16 C D.

[1]«Ἐπὶ δὲ τῆς θείας φύσεως τὸ μὲν εἶναι Πνεῦμα Θεοῦ», ibidem. 17 A; «ἀλλὰ καθ' ὁμοιότητα τοῦ Θεοῦ Λόγου καθ' ὑπόστασιν οὖσαν», ibidem. 17 C; также: 300 D, 853 B.

[2]«τὸ αὐτὸ καὶ ἀριθμητόν ἐστι, καὶ διαφεύγει τὴν ἐξαρίθμησιν, καὶ διῃρημένως ὁρᾶται, καὶ ἐν μονάδι καταλαμβάνεται, καὶ διακέκριται τῇ ὑποστάσει, καὶ οὐ μεμέρισται τῷ ὑποκειμένῳ», ibidem. 17 D; «ἐν ἀλλήλοις δὲ τυγχάνουσιν ὄντες», Adversus Arium et Sabellium. PG 45. 1297 D.

[3]Имена «Причины» и тех, кто из нее, именуют не природу, а ипостаси: «Αἴτιον δὲ καὶ τὸ ἐξ αἰτίου λέγοντες, οὐχὶ φύσιν διὰ τούτων τῶν ὀνομάτων σημαίνομεν», *S. Gregorius Nyssenus.* Quod Non Sint Tres Dii, ad Ablabium. PG 45. 133 C; «ὑποστάσεις τῆς ἁγίας Τριάδος ὁ τοῦ αἰτίου διακρίνει λόγος», ibidem. 133 D — 136 A. Об именах, соответствующих единым природе и действию см.: PG 45. 133 A, 142 A, 176 A; о непереходности собственных имен от ипостаси к ипостаси см.: 142 B; также: 1297 D, 1300 A.

[4]Нисский святитель различает бытие и образ бытия («как бытие»). Свой образ бытия принадлежит каждой ипостаси непередаваемо и дает различие ипостасям: «κατὰ τὸ πῶς εἶναι διαφορὰν», Quod Non Sint Tres Dii, ad Ablabium. PG 45. 133 C.

[5]«ὁ δὲ Λόγος οὗτος ἕτερός ἐστι παρὰ τὸν οὗ ἐστι Λόγος... διακρίνῃ τῷ σχετικῷ τῆς σημασίας», Oratio catechetica. PG 45. 16 B; «τὸν Υἱὸν σχέσεως τοῦ Πατρὸς», Contra Eunomium. Lib. I. PG 45. 424 A; также: 445 C, 781 D; PG 46. 560 D — 561 A.

бытие не отличное от бытия Отца, но тождественное[1]. При этом внутри Троицы отсутствуют какие-либо иерархия или сложность природы[2]. Ипостась Слова, например, не просто причастна Жизни, но есть сама Жизнь — Саможизнь. С понятиями ипостасей Сына и Духа не мыслятся никакие «становление» или ограниченность бытия, столь связанные с бытием ограниченных тварных ипостасей[1].

Нисский богослов также обращает внимание на то, что Слово и Дух имеют соответствующую каждому избирательную, желательную силу (προαιρετικὴν δύναμιν)[2]. Однако наличие этой произволяющей силы у ипостасей Слова и Духа не рассекает простоту и единство Божественных природы и действия, поскольку произволение согласовано со свойствами единой природы[3] и выражается посредством ее[4]. В результате свт. Григорий формулирует действие Троицы по отношению к миру таким образом: все производится Тремя, но производимых не три[5]. Всякое Божественное действие отнюдь не разделяется согласно числу ипостасей Святой Троицы, движение благой воли ее едино. Образ же действия ипостасей различим[6] и соответствует формуле: от Отца в Сыне посредством Духа Святого[7]. Причем монархия Отца оказывается, как и у других каппадокийцев, не только основанием различия ипостасей, но и

---

[1]«τὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν ἔχον ἐκ τοῦ πρωτοτύπου φωτός», Contra Eunomium. Lib. I. PG 45. 416 C; «τὸ ἐξ αὐτοῦ εἶναι ἔχων», ibidem. 464 B; «τὸ εἶναι τοῦ Υἱοῦ ἀπὸ τοῦ Πατρός», ibidem. 448 C; «ἐξ αἰτίου τὴν ὑπόστασιν ἀδιαστάτως ἔχειν», ibidem. 364 C; также: 461 D, 445 B, 396 B, 781 C, 920 B.

[2]«οὐδεμίαν διπλόην καὶ σύνθεσιν», Oratio catechetica. PG 45. 13 C D.

[1]«ἀρχὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως μὴ λογίζεσθαι», Contra Eunomium. Lib. I. PG 45. 445 A; «ὅρον οὐκ ἔχει τῆς ἀγαθότητος», ibidem. 301 C.

[2]«αὐτοζωὴν εἶναι τὸν Λόγον… προαιρετικὴν δύναμιν ἔχει πάντως», Oratio catechetica. PG 45. 13 D; также: 16 B, 21 A; Дух избирает всегда доброе и имеет сопутственную хотению силу (πάντοτε τὸ ἀγαθὸν αἱρουμένην, καὶ πρὸς πᾶσαν πρόθεσιν σύνδρομον ἔχουσαν τῇ βουλήσει τὴν δύναμιν), ibidem. 17 C.

[3]PG 45. 16 A.

[4]Эту же мысль Дидим Александрийский выражает, когда говорит о симфонии и синергии ипостасей Троицы в речении и творении: «τρεῖς ὑποστάσεις, καὶ ἑκάστη Θεὸν ὀνομάζει, καὶ τὴν συμφωνίαν καὶ τὴν συνεργίαν δείκνυσι τοῦ εἰπόντος καὶ τοῦ ποιήσαντος», *Didymus Alexandrinus*. De Trinitate. Liber I. PG 39. 344 A, также: 441 A, 440 C, 689 D.

[5]«παντὸς οἰκονομίαν καὶ σύστασιν, διὰ τῶν τριῶν μὲν γίνεται, οὐ μὴν τρία ἐστὶ τὰ γινόμενα», Quod Non Sint Tres Dii, ad Ablabium. PG 45. 125 C.

[6]«Υἱὸς… κατ’ ἰδίαν ὑπόστασιν σνμβασιλεύσει τῷ Πατρί», Adversus Arium et Sabellium. PG 45. 1284 A.

[7]«πᾶσαν ἐνέργειαν οὐ διῃρημένως ἐνεργεῖ κατὰ τὸν τῶν ὑποστάσεων ἀριθμὸν ἡ ἁγία Τριὰς, ἀλλὰ μία... τοῦ ἀγαθοῦ θελήματος κίνησίς», Quod Non Sint Tres Dii, ad Ablabium. PG 45. 125 D — 128 A; «ἐκ Πατρὸς ἀφορμᾶται καὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ πρόεισι, καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ τελειοῦται», ibidem. 125 C; также: 128 A, D; PG 46. 1089 C.

единства. Так, единое действие Троицы возводится к единой Причине, или Источнику, — Отцу[1].

Ипостась, образ и знание

Так же, как и свт. Григорий Богослов, Нисский святитель связывает познание нами ипостасей в Боге с их отличительными, личными признаками и богословием образа, согласно которому ипостаси открывают нам друг друга и общую их сущность[1]. Так, согласно свт. Григорию, как не существует ипостаси без образа, так и Отца — без Сына[2]. Ипостась познается по своему образу[3]. Также он говорит о зрении и познании ипостасями друг друга в «глубине» их единой природы[4]. Таким образом, каппадокийская мысль закладывает богословское основание гносеологии именно в ипостасном, личном начале в Боге. Отметим, что познание и ипостаси Троицы связывает и современник каппадокийцев из Александрийской богословской школы — Дидим Слепец[5].

Понятие «ипостась» в христологии Нисского святителя

Свт. Григорий Нисский исповедует неизменность ипостаси Сына Божия в воплощении, когда аргументирует, что отрицающие Божественное достоинство Христа евномиане этим отрицают вечность ипостаси Христа, делая ее производной от некоего предшествующего действия Отца. Также он рассуждает о человечестве вечной ипостаси Единородного, которая, в свою очередь, выступает как активный субъект воплощения, воспринимающий человеческую природу[6].

---

[1]«πηγὴ τῆς ζωῆς», *S. Gregorius Nyssenus.* Epistola V. PG 46. 1032 B, D; также: PG 45. 125 D.

[1]«ἀλλ’ ἕκαστον ἐν τῷ ἰδιάζοντι τῆς ὑποστάσεως χαρακτῆρι γνωρίζειν», *S. Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium. Lib. II. PG 45. 472 D; «χαρακτηρίζων ἐν ἑαυτῷ τοῦ Πατρὸς τὴν ὑπόστασιν», ibidem. 485 C; «οὐ μεταβληθείσης εἰς ἑτερότητα ἐν τῇ τοῦ Υἱοῦ ὑποστάσει τῆς φύσεως», ibidem. Lib III. 596 B; «ὅταν τῇ μὲν τοῦ Υἱοῦ σημασίᾳ τὸ κατὰ φύσιν οἰκεῖον γνωρίζεται», ibidem. Lib VIII. 788 A; также: 460 A B, 672 A B.

[2]«οὐ γὰρ ἔστιν… ὑπόστασιν ἀχαρακτήριστον… οὐκ ἄλογον ἀρχὴν, οὐκ ἄπαιδα Πατέρα», ibidem. Lib. VIII. 788 D; также: 560 D.

[3]«Ὁμοίως δὲ καὶ ὁ χαρακτὴρ τὴν ὑπόστασιν δείκνυσι, καὶ ὑπόστασις διὰ χαρακτῆρος γνωρίζεται», De Deitate Filii et Spiritus Sancti. PG 46. 560 D.

[4]«ὁ μονογενὴς Θεὸς, ὁ ἐν Πατρὶ ὢν, καὶ ἐν αὐτῷ τὸν Πατέρα βλέπων, ὀνόματος ἢ ῥήματος πρὸς τὴν τοῦ ὑποκειμένου γνῶσιν οὐκ ἐπιδέεται, οὔτε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ τὰ τοῦ Θεοῦ βάθη διερευνώμενον, διὰ τῆς ὀνομαστικῆς προσηγορίας πρὸς τὴν τοῦ ζητουμένου γνῶσιν ἐνάγεται», Contra Eunomium. Lib. XII. PG 45. 1041 B.

[5]«διὰ τὴν ἐπίγνωσιν τὴν εἰς τὰς ἀκηράτους ὑποστάσεις ταύτας», *Didymus Alexandrinus.* De Trinitate. Lib. II. PG 39. 692 A.

[6]«ἐνέργειάν τινα προαναπλάσσοντες τῆς τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσεως», Contra Eunomium. Lib. I. PG 45. 332 C; 596 B; «τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ», ibidem. Lib. V. 685 B C; «τὸ προαιώνιον τῆς ὑποστάσεως», ibidem. Lib. VI. 717 A, C; также: 689 A, 813 D, 820 D — 821 A, 1177 C, 1256 B, 1292 D.

Когда свт. Григорий говорит об «усвоении» во Христе Божеством по единству со страдающим в Нем человечеством этих страданий и о том, что вечно живущее Слово в Себе воскрешает падшее человечество[1], то он фактически развивает богословие ипостасного единства природ в вечной ипостаси Логоса. Так, согласно свт. Григорию, новый человек во Христе являет такой способ бытия ипостаси (τρόπον τῆς ὑποστάσεως), который единственно только и задуман Богом, и согласно которому Божественная сила, находясь в единстве с человеческими душой и телом, проникает их, таинственно сообразуясь с природой каждого[1].

Понятие «ипостась» в антропологии, ангелологии и тварном бытии у Нисского святителя

В сочинении *Об устроении человека*, развивая богословие образа, свт. Григорий говорит о создании человечества по образу (εἰκών) Божию, обращая внимание на принципиальную невозможность тождественности образа первообразу[2] и на присутствие подобия (ὁμοιότητα) и идеи или идеального принципа красоты первообраза (καλοῦ ἰδέα) в нас[3]. Далее святителем проводится прямая аналогия между Божественным естеством и общей, единой природой человеческого рода от Адама до последнего человека земной истории. Человечество лишь в своей целостности представляет собой икону Бога[4]. Факт реальности единосущия человечества по природе для свт. Григория Нисского подтверждает и его видение единым акта сотворения всего человечества, потом лишь разворачивающегося во времени[5]. Согласно F. Харриет (F. B. Harriet), каждый человек, в видении Нисского святителя, представляет собой результат взаимоотношения двух несводимых к другу

[1]«πρὸς τὸν πεπονθότα ἑνώσεως, τὸ ἐκείνου πάθος οἰκειουμένης», Adversus Apollinarem. PG 45. 1256 C.
[1]«ὡς ἀληθῶς ἄνθρωπος, ὁ πρῶτος καὶ μόνος τὸν τοιοῦτον τρόπον τῆς ὑποστάσεως ἐφ' ἑαυτοῦ καταδείξας», ibidem. 1256 B C.
[2]Как в плане логическом, ибо образ чем-то должен отличаться от прототипа во избежание полного тождества, так и в плане различия тварного и нетварного уровней бытия.
[3]*S. Gregorius Nyssenus.* De Hominis Opificio. PG 44. 184 B C.
[4]«ἐφ' ἑαυτῶν φέρουσι τὴν θείαν εἰκόνα. Διὰ τοῦτο εἷς ἄνθρωπος κατωνομάσθη τὸ πᾶν», ibidem. 185 D.
[5]*Ladner G. B.* The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa // Dumbarton Oaks Papers. Harvard University Press, Cambridge-Massachusets, 1958. Vol. 12. P. 59–94, here: p. 82, 88.

другу категорий — сущности и ипостаси. Ипостась не мыслится уже ни функцией, ни модусом сущности[1].

В сочинении *К эллинам* развивается та же мысль, поскольку утверждается, что в человечестве, при единстве природы, ипостасей много, по аналогии с тем, что у единого Бога — три ипостаси. Ипостась, таким образом, оказывается индивидуализирующим принципом, указующим на различия как в Боге, так и в человеке[1]. Природа, как Божественная, так и человеческая, описывается словами «φύσις» или «οὐσία», а об отдельном человеке свт. Григорий говорит как об ипостаси или лице (πρόσωπον), признавая невозможность, в строгом смысле, применить к отдельному человеку понятие частной сущности или природы. Вместо выражений «эта природа» или «тот человек» он признает более точным говорить «эта» или «та ипостась» или же употреблять имя, обозначающее конкретную ипостась[2]. И не случайно свт. Григорий использует именно термин «ипостась», когда говорит о восприятии Богом Словом (Силой Вышнего) «образа раба» от ипостаси Девы[3].

Распространяя богословие образа из тринитарной сферы в антропологическую, брат св. Василия постулирует, что «образ» человека (τοῦ ἀνθρώπου χαρακτὴρ), состоящий из совокупности его индивидуальных особенностей, *указывает* на человеческую ипостась. Таким образом устанавливается соответствие между понятием ипостаси и понятием характеристического образа, который иначе можно назвать комплексом свойств индивидуальной сущности. Но это не тождество: *каков* образ, *такова* и ипостась[4].

---

[1]*Harriet F. B.* Human Communion and Difference in Gregory of Nyssa // From Trinitarian Theology to the Philosophy of Human Person and Free Decision. Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism, proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa. Tübingen, 17–20 September 2008. P. 337–350, here: p. 343–344.

[1]«τὰ διαφέροντα καθ’ ὑπόστασιν», De Communibus Notionibus. PG 45. 184 A; также: 320 B.

[2]«Πολλὰς γὰρ ὑποστάσεις τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου, καὶ τρεῖς ὑποστάσεις τοῦ ἑνὸς Θεοῦ», ibidem. 181 D; «τὸ κοινὸν γὰρ τῆς οὐσίας σημαίνει τὸ ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἰδικὸν πρόσωπον», ibidem. 185 B; также: 185 A D, 496 A.

[3]«ἡ τοῦ Ὑψίστου δύναμις, τὴν δουλικὴν μορφὴν τὴν διὰ τῆς Παρθένου ὑπόστασιν διαλαβοῦσα», Adversus Apollinarem. PG 45. 1177 C.

[4]«καὶ ὁ τοῦ ἀνθρώπου χαρακτὴρ ἀνθρωπίνην ὑπόστασιν δείκνυσιν», ibidem. 1160 C; «καὶ οἷος ὁ χαρακτὴρ, τοιαύτη πάντως καὶ ἡ ὑπόστασις», ibidem. 1161 A.

Одной из главных черт со-образности человека Богу он признает само-властие (αὐτεξούσια) человека по отношению к силам его собственной природы[1]. В этом же отрывке свт. Григорий ведет рассуждение о такой мере человеческой ипостаси, которая способна и в одном теле явить полноту человечества[2]. Кроме того, понятие «ипостась» призвано отразить целостность отдельного человеческого естества, учитывая и привходящую в него, по замыслу Творца, нетварную животворящую силу. Так, свт. Григорий говорит, что человеческая природа имеет ипостась, составляемую из разумной души и тела и оживотворяемую Божьей силой[1].

Таким образом, ипостасное начало в человеке для свт. Григория — отнюдь не синоним природы, но аналог индивидуализирующего принципа, призванного явить одновременно целостность состава, определенную свободу само-определения по отношению к сложной индивидуальной природе и единство общей природы.

Аналогия с троичной тайной трех-ипостасности и единой сущности проводится свт. Григорием и в размышлении об ангельском мире. Неизвестен нам «образ ипостаси» ангелов, но у них единая сущность при бесконечных мириадах их численности[2]. Использованное святителем выражение «ὑποστάσεως τρόπον» можно перевести как «образ происхождения», но также и — «образ существования» каждой индивидуальной ангельской природы.

Контекст рассуждений свт. Григория Нисского об ипостаси тварных сущностей и характер употребления им словосочетаний «телесная ипостась», «ипостась телесной природы»[3] подтверждают не абсолютную тождественность для него понятий «ипостась» и «индивидуум» даже для бездушных творений.

---

[1]«τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι, καὶ μὴ ὑπεζεῦχθαί τινι φυσικῇ δυναστείᾳ», De Hominis Opificio. PG 44. 184 B.

[2]«μέτρον αὐτῷ τῆς ὑποστάσεως ἡ πηλικότης ἐστὶν, ἡ συναπαρτιζομένη τῇ ἐπιφανείᾳ τοῦ σώματος· οὕτως οἶμαι καθάπερ ἐν ἑνὶ σώματι ὅλον τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα τῇ προγνωστικῇ δυνάμει παρὰ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων περισχεθῆναι», ibidem. 185 B C.

[1]«ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἐκ νοερᾶς ψυχῆς, σώματι συνδραμούσης, τὴν ὑπόστασιν ἔχει», «ὕλη ἐκείνη θείᾳ δυνάμει ζωοπλαστηθεῖσα, ἄνθρωπος γίνεται», Adversus Apollinarem. PG 45. 1256 A.

[2]«ἀντερωτήσομεν καὶ ἡμεῖς τὸν τῆς ἀγγελικῆς ὑποστάσεως τρόπον, πῶς ἐν ἀπείροις μυριάσιν ἐκεῖνοι, καὶ μία οὐσία ὄντες καὶ ἐν πολλοῖς ἀριθμούμενοι», De Hominis Opificio. PG 44. 189 A B.

[3]«τὴν σωματικὴν ὑπόστασιν», ibidem. 213 B; «τοῦ σώματος ἡμῶν φύσις αὐτὴ καθ’ ἑαυτὴν ἐν ἰδίᾳ τινὶ ὑποστάσει ζωὴν οὐκ ἔχει», Oratio catechetica. PG 45. 93 D.

Здесь понятие «ипостась», кроме возможного своего значения — «состав»[1], несет еще и экзистенциальный оттенок, поскольку речь идет о том, что целостное, ипостасное бытие предмета есть нечто большее, чем сумма всех его мыслимых свойств. Бытие предмета как ипостаси суммируется из замысла Бога о нем и реализации этого замысла Его же ипостазирующей силой в творческом акте, сводящем воедино все частные мыслимые свойства тварного объекта[2].

Размышляя, например, о тщетности многих человеческих устремлений, свт. Григорий признает не имеющими ипостаси земные славу, богатство, происхождение и т. д.[1] Очевидно, это понятия, которые имеют за собой некие вполне конкретные земные сущности, однако они признаются Нисским святителем безипостасными потому, что непостоянны и не соответствуют вечному замыслу Бога о подлинных человеческих славе и богатстве, и т. д. Чуть ранее свт. Григорий говорит, что бытие, не погруженное в Бога, есть по сути своей небытие[2]. Действительно, понятие «тварной ипостаси», в частности, призвано отразить генезис и степень укорененности сотворенных сущностей в Божественном замысле[3]. Так, например, сущность греха, который происходит не от Сущего, *имеет ипостась* не в добре и не-соипостасна творению[4]. Ипостась зла состоит в отделении от добра и неустойчива[5]. А каждая из сотворенных вещей при творении определенным образом получила (возымела) ипостась посредством Логоса[6]. И лишь подлинное бытие «по ипостаси» (καθ’

---

[1]«Εἰ γὰρ παντὸς σώματος ἡ ὑπόστασις τῆς τροφῆς γίνεται», Oratio catechetica. PG 45. 96 C.

[2]«τῆς μὲν νοητῆς φύσεως τὰς νοητὰς ὑφιστώσης δυνάμεις, τῆς δὲ τούτων πρὸς ἄλληλα συνδρομῆς τὴν ὑλώδη φύσιν παραγούσης εἰς γένεσιν», De Hominis Opificio. PG 44. 213 B.

[1]«οἴησίς ἐστι, καὶ οὐχ ὑπόστασις», In Psalmos. PG 44. 464 A.

[2]Не быть в Тебе — значит вовсе не быть (τὸ γὰρ ἐν σοὶ μὴ εἶναι, οὐδὲ ἔστιν ὅλως εἶναι), In Psalmos. PG 44. 461 C.

[3]«ἡ πρώτη γένεσίς τε καὶ ὑπόστασις παρ’ αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν ἔσχε», Oratio catechetica. PG 45. 49 C. Свт. Григорий Нисский говорит, что из-за удаленности от Бога ничтожна *ипостась нашей природы,* и она не выдержит заслуженного гнева, «οὐτιδανὴ δὲ τῆς φύσεως ἡ ὑπόστασις», In Psalmos. PG 44. 464 B; в другом месте он говорит о месках, которые не сотворены Богом но, как и грех, возникли в результате злоупотребеления природой. Поэтому, став тем, что есть, они не достаточны в силах к сохранению собственной ипостаси: «διαρκεῖ τῇ ὑποστάσει πρὸς τὸ ἴδιον», ibidem. 564 A.

[4]«εἰ δέ τι ἔξω τοῦ ὄντος ἐστὶν, οὗ οὐσία οὐκ ἐν τῷ εἶναι, ἀλλ’ ἐν τῷ ἀγαθὸν μὴ εἶναι τὴν ὑπόστασιν ἔχει», In Psalmos. PG 44. 585 B; «οὔτε κατὰ τὸ πρῶτον συνυποστᾶσα τῇ κτίσει», ibidem. 585 A; «Τὸ γὰρ κακὸν ἀνυπόστατον, ὅτι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὴν ὑπόστασιν ἔχει», In Ecclesiasten. Homilia I. PG 44. 637 C; также: 740 C; PG 45. 59 A, 412 C.

[5]«οὐδὲ γάρ ἐστιν ἄλλη τις κακοῦ ὑπόστασις, εἰ μὴ ὁ χωρισμὸς τοῦ βελτίονος», In Cantica canticorum. Homilia II. PG 44. 797 A; также: PG 46. 371 A.

[6]«μίαν αἰτίαν ἔχει τῆς ὑποστάσεως», *S. Gregorius Nyssenus.* De Perfecta Christiani Forma. PG 46. 265 C; «τὴν ὑπόστασιν ἔσχεν», In Ecclesiasten. Homilia I. PG 44. 632 B; также: PG 45. 984 D — 985 A, 988 B D, 1004 C, 1005 A.

ὑπόστασιν), укорененное в вечной красоте бытия Бога, может быть признано причастным бытию и красоте[1].

С одной стороны, подобное употребление Нисским святителем понятия «ипостась» по отношению к тварным объектам напоминает рассмотренный нами выше философский смысл термина, выражающий зависимость от бытия высшего плана. Но с другой — не будем забывать, что понятие «ипостась» в рамках философского нехристианского дискурса было фактически неприменимо к высшему Началу. А у каппадокийцев оно введено в координаты богословского рассуждения об индивидуальном начале в Боге! Таким образом получается, что особенность, инаковость, отличность любого частного тварного бытия, неразрывно связанного с ограничениями пространства и времени[1], в каппадокийском видении коренится, тем не менее, в самой возможности и наличии ипостасного отличия в высшем Начале, одновременно пребывающем «вечным и нераздельным» в своей природе, доступной человеку лишь в отблесках ее энергии, или славы[2], и являющимся Источником тварной ипостасности[3]. Согласно Нисскому святителю, имя Бога «Отец» обозначает Причину «ипостазирующихся» и устанавливает характер отношения между Первопричиной и тварными ипостасями[4]. Ипостась всего творения, или космоса в целом, и входящие в его состав частные ипостаси пришли в бытие посредством ипостаси Слова[5].

Именно эти положения позволяют заложить основания решения дотоле неразрешимой проблемы неустранимой ущербности и даже обреченности ограниченного индивидуального бытия, столь характерной, в частности, для

---

[1]«Πῶς γὰρ ἄν τι εἴη καλὸν, ὃ μηδὲ ὅλως ἔστι καθ’ ὑπόστασιν... Σὺ δὲ ἀληθῶς εἶ καλὸς· οὐ καλὸς δὲ μόνον, ἀλλ’ αὐτῇ τῇ τοῦ καλοῦ οὐσίᾳ ἀεὶ τοιοῦτος ὑπάρχων», In Cantica canticorum. Homilia IV. PG 44. 836 B; «πᾶσα ἡ κτίσις αἰσθητή τε καὶ ὑπερκόσμιος, ἐκ Πατρός τε καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἁγίου τὴν ὑπόστασιν ἔχειν», Contra Eunomium. Lib. II. PG 45. 512 B; также: PG 44. 884 C; PG 45. 28 C, 497 B, 1323 A.

[1]«τὸ συγκαταλαμβανόμενον τῇ ὑποστάσει τοῦ νοουμένου διάστημα», In Ecclesiasten. Homilia VII. PG 44. 729 C.

[2]«προαιωνίου τε καὶ ἀδιαστάτου φύσεως», In Ecclesiasten. Homilia VII. PG 44. 729 D; 732 B C, 820 D.

[3]«Εἰ δὲ ἀγαθὸς ὁ τῶν ἀπάντων αἴτιος, ἀγαθὰ πάντως ὅσα ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ τὴν ὑπόστασιν ἔχει», In Ecclesiasten. Homilia VIII. PG 44. 753 A; также: 1225 B C.

[4]«Ἡ γὰρ τοῦ πατρὸς φωνὴ, τὴν αἰτίαν τοῦ ἐξ αὐτοῦ ὑποστάντος διασημαίνει», De Oratione Dominica. Oratio II. PG 44. 1141 A.

[5]«τοῦ κόσμου παντὸς ἡ ὑπόστασις τῆς τοῦ Λόγου δυνάμεως ἐξῆπται... τοῦ κόσμου μερῶν μὴ ἄλλην ἐπινοεῖν αἰτίαν τινὰ τῆς συστάσεως, ἀλλ’ ἢ τὸν Λόγον αὐτὸν, δι’ οὗ τὰ πάντα τὴν εἰς τὸ γενέσθαι πάροδον ἔσχε», Oratio catechetica. PG 45. 21 A; 28 D.

платонической и неоплатонической мысли. Вот почему каппадокийцы могут настаивать на том, что ни одно из тварных существ не оставлено непричастным Богу как наилучшему Естеству[1], которое признается запредельным логике, чистым и вечным[2], неизреченным даже в своих действиях и славе[3]. Также, по выражению Дидима Слепца, это естество самосущно и даже сверх-сущностно[1], т. е. обладает некой абсолютной сущностью.

3. 1. 8. Понятие «ипостась» у преп. Иоанна Дамаскина

Понятие «ипостась» в триадологии преп. Иоанна Дамаскина

Преп. Иоанн Дамаскин постулирует, что Троица не только существует, но и познается в трех одновременно различных и единосущных ипостасях, в их неслиянном единстве и нераздельном различии[2]. Каждое из лиц Троицы существует ипостасно (καθ' ὑπόστασιν οὖσαν), созерцаемое в своей обособляющей ипостаси[3]. При этом единая сущность Троицы признается «сверхсущностной» и «самосущностью», превосходящей всякое понятие сущности[4], а совершенное ипостасное начало (τελεία ὑπόστασις) в Боге признается отличным от природы, причем таким, которое существует «само по себе», обладает, имеет в себе воипостасно[5] общую природу с присовокуплением индивидуальных свойств, но отнюдь не становится синонимом индивидуализированной природы[6]. Оно единично, не поддается синтезу, суммированию и образованию из ипостасей какой-либо сложной

---

[1]«ὡς ἂν πάντα τοῦ καλοῦ κατὰ τὸ ἶσον μετέχοι, καὶ μηδὲν τῶν ὄντων ἀμοιροίη τῆς κρείττονος φύσεως», Oratio catechetica. PG 45. 25 C.

[2]«τὸ ἀκήρατον τῆς θεότητος χρυσίον», In Cantica canticorum. Homilia III. PG 44. 821 D; «ἀκηράτου καὶ καθαρᾶς καὶ ἀεὶ οὔσης φύσεώς ἐστιν», De Hominis Opificio. PG 44. 180 B.

[3]«ἀφράστου δυνάμεως τοῦ Θεοῦ», In Hexaemeron Liber. PG 44. 72 A; «ἀφράστου Θεοῦ δόξης», In Psalmos. 441 A; «τὸ κάλλος ἄφραστον», De Beatitudinibus. Oratio VI. 1269 D.

[1]«αὐτοουσία», *S. Basilius Caesariensis.* Adversus Eunomium. Lib. IV. PG 29. 684 B, 681 C; «τῆς ἐνάδος θείας καὶ ὑπερουσίου ἐστὶν οὐσίας», *Didymus Alexandrinus*. De Trinitate. Liber III. PG 39. 804 C; также: ibidem. Liber II. 600 C, 434 A.

[2]«ὅτι ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι γνωρίζεταί τε καί ἐστιν», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 792 C; «ἀσυγχύτως τε ἥνωνται, καὶ ἀδιαιρέτως διῄρηνται», ibidem. 1000 D — 1001 A; также: 808 A, 809 A, 817 B, 821 B, 824 B, 825 B, 857 A, 1008 B C, 1053 C, 1120 A, 1124 A, 1285 C, 1324 D, 1333 B, 1460 B; PG 96. 545 A B, 568 C D, 905 A, 945 B.

[3]«ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 805 B; также: 1008 C.

[4]«ὑπὲρ οὐσίαν», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 860 C; «ὑπερούσιον... ὑπερπλήρη… αὐτοουσίαν», ibidem. 808 D; также: 828 C, 848 C, 1020 C — 1021 A, 1037 C, 1236 B; PG 95. 40 C, 100 B.

[5]«οὐσίαν τῆς ἁγίας θεότητος ἐνυπόστατον ἴσμεν· ἐν ταῖς τρισὶ γάρ ἐστιν ὑποστάσεσι», Contra Jacobitas. PG 94. 1441 D; также: PG 95. 221 B.

[6]«ἑκάστη καθ' ἑαυτὴν ὑφέστηκεν», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1000 B; «ὁμολογοῦμεν τὴν τῆς θεότητος φύσιν, πᾶσαν τελείως εἶναι ἐν ἑκάστῃ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων», ibidem. 1004 A; также: 1001 D, 1008 B; PG 95. 53 C.

природы[1]. С помощью понятий ипостасного отличия и природного единства описывается св. Дамаскиным антиномия единства и множества (общности) в Боге[2].

Св. Дамаскин отмечает, что различие ипостасей не означает отличия и разделения между ними по сущности или какого-либо несовершенства или субординации, но соответствует различию образа бытия (τρόπος ὑπάρξεως)[1] и ипостасных особенностей[2]. Различие ипостасей увязывается также с наличием собственных им имен, отражающих их взаимные отношения или их личные действия[3]. Однако понятие отношений (σχέσις) между ипостасями не вводит разделения, ибо ипостаси во-сущностны и пребывают друг в друге (ἐν ἀλλήλαις) в неслитном и нераздельном взаимопроникновении (περιχώρησις)[4].

Неизменная монархия ипостаси Отца состоит в том, что Сын и Дух извечно имеют Свои совершенные ипостаси происходящими «из» или «от» (ἐξ, ἐκ, παρὰ τοῦ) совершенной ипостаси Отца как Причины, или Источника. И хотя они и из сущности Отца (ἐκ τῆς οὐσίας), однако, собственно рождать и изводить — есть свойство не природы, но именно ипостаси[5]. Поскольку ипостась есть различающее начало в Боге, то и начало различения ипостасей коренится в ипостаси Отца. При этом Сын и Дух обладают полнотой бытия, всем тем, чем обладает Отец, кроме отличительных ипостасных свойств, вечно со-пребывая с

---

[1]«τῶν ὑποστάσεων ἀριθμὸς τὸ ὁμοούσιον οὐ λυμαίνεται», Contra Jacobitas. PG 94. 1477 D; «τὸ μοναδικὸν καὶ ἄτμητον... τῆς ὑποστάσεως», De Fide Orthodoxa. Lib. III. 1012 A; «Ἐκ δὲ τελείων ὑποστάσεων ἀδύνατον σύνθεσιν γενέσθαι», ibidem. Lib. I. 825 A; также: 848 C, 1008 C, 1444 C, 1476 B; PG 95. 53 A, 60 C, 156 A.

[2]«τρισυποστάτου θεότητος», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1021 B; также: 1424 C, 1485 B; PG 95. 25 A, 28 A, C, 44 B; PG 96. 765 A; «κοινὸν καὶ ἓν, πράγματι θεωρεῖται», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 828 C; также: PG 95. 117 C D.

[1]«Ἰστέον δὲ ὡς ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος ὑπόστασίς ἐστιν ὁ ἄναρχος τρόπος τῆς ἑκάστου ἀϊδίου ὑπάρξεως», Dialectica. PG 94. 669 A; также: 816 C — 817 A, 820 A, 821 A, 828 D, 1008 C, 1464 A; PG 96. 605 A B.

[2]«ταῖς ὑποστατικαῖς ἰδιότησι διαφέρουσιν ἀλλήλων», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 824 B; также: 829 C, 1000 B C, 1001 C, 1008 C, 1040 B, 1476 A; PG 95. 53 A, 60 B, 117 D, 229 A.

[3]Так, рассуждая о воплощении Сына, св. Дамаскин говорит об имени Христа как принадлежащем именно ипостаси Воплощенного, De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 989 A, 997 D; также: 848 C D — 849 A.

[4]«ἀσύγχυτον ἔχουσαι τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν», De Fide Orthodoxa. Lib. II. PG 94. 860 B; также: 1000 B; «ὁμοουσίου, καὶ τοῦ ἐν ἀλλήλαις εἶναι τὰς ὑποστάσεις», ibidem. 825 B; также: 829 A, 1181 B, 1424 A, 1476 B; PG 95. 117 D, 156 B.

[5]«γέννησις δὲ, ἐπὶ μὲν Θεοῦ, ἐκ μόνου Πατρὸς, ὁμοουσίου Υἱοῦ πρόοδος… οὐκ ἔστι φύσεως τὸ γεννᾶσθαι, ἀλλ’ ὑποστάσεως», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1113 C; также: 1424 A; PG 95. 52 B, 53 D; PG 96. 572 D, 605 B, 664 D.

Ним и в Нем[1]. Сын и Дух также называются воипостасными, что означает их нераздельное по природе со-существование Отцу в собственных ипостасях[2].

Пользуясь богословием образа, преп. Иоанн называет Сына воипостасным образом Отеческой ипостаси, признавая способность одной ипостаси быть образом другой ипостаси[1]. При этом он связывает понятие ведения с ипостасью. Так, образ рождения ведом самому рожденному Сыну, а образ исхождения — самому исходящему Духу[2]. Конечно, знание является общим для ипостасей, но одновременно оно, как и сущность, существует не иначе как «в» ипостасях, не складываясь из каких-либо составляющих, но нераздельно разделяясь между ипостасями[3].

Также преп. Дамаскин признает синергию (συνεργία) ипостасей Троицы в едином деле домостроительства, подчеркивая единство движения и действия ипостасей, но различая при этом образ действия каждой из них[4]. Подобно свт. Григорию Нисскому, преп. Иоанн наделяет каждую ипостась согласованными с остальными избирательной (προαιρετικὴν) и самодвижной (αὐτοκίνητον) способностями. При этом предмет произволения и движение воли едины для трех ипостасей Троицы в силу абсолютного единосущия ипостасей[5].

Понятие «ипостась» в христологии св. Иоанна Дамаскина

Когда преп. Иоанн называет Христа воипостасными Словом, Силой, Мудростью Бога Отца[6], то невозможно ограничиться лишь тем смыслом, что

---

[1]«ἔχει ἰδίαν ὑπόστασιν παρὰ τὴν τοῦ Πατρός», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 816 B; «παρ’οὗ τὴν ὑπόστασιν ἔχει», ibidem. 804 B; «ὡς τελεία ὑποστασις ἐκ τελείας ὑποστάσεως γεννώμενη», ibidem. 849 A; «ἀεὶ ἦν σὺν τῷ Πατρὶ, καὶ ἐν αὐτῷ, ἀϊδίως καὶ ἀνάρχως ἐξ αὐτοῦ», ibidem. 812 A B; также: 816 C, 817 C, 820 B, 821 B C, 824 A, 829 B; PG 95. 141 C.

[2]«ἐνυπόστατον, ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει ὑπάρχον, ἀχώριστον καὶ ἀνεκφοίτητον Πατρὸς καὶ Υἱοῦ», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 821 A, C, 856 C — 857 A.

[1]PG 94. 816 C, 1181 A; PG 95. 212 C; та же мысль у преп. Максима Исповедника: PG 91. 468 A.

[2]«ὡς οἶδεν αὐτὸς, ὃς Υἱὸς ἔστι», «ἐκ Πατρὸς μὲν δι’ Υἱοῦ ἐκπορευομένη, ὡς οἶδεν αὐτὸς», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 849 A.

[3]«Διῄρηται γὰρ ἀδιαιρέτως ὁ περὶ τῆς ὑποστάσεως τρόπος», *S. Joannes Damascenus.* De Hymno Trisagio Epistola. PG 95. 53 A.

[4]Ibidem. 29 A; 229 A.

[5]De Haeresibus Liber. PG 94. 792 D — 793 A; «προαιρετικὴν, αὐτοκίνητον, ἐνεργὸν», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 805 B; «τῆς γνώμης σύμπνοιαν», ibidem. 828 C; «μία κίνησις τῶν τριῶν ὑποστάσεων», ibidem. Lib. II. 860 C, 948 B; также: PG 95. 153 C, 156 A.

[6]«Χριστὸν, τὸν τοῦ Θεοῦ ἐνυπόστατον Λόγον», Dialectica. PG 94. 532 C; также: 821 A, 1057 B, 1129 A, 1160 B, 1181 C D, 1233 D; PG 95. 29 A, 40 B, 132 B, 272 A; PG 96. 565 A, 757 A, 764 C D, 1028 B, 1364 B, 1365 B. В других случаях называет и Сына и Духа воипостасными Силами, воипостасными Рождением и Исхождением от Отца: PG 95. 56 C, 60 C D, 221 B, 224 A; PG 96. 604 D — 605 A. И Самого Отца называет воипостасным: PG 95.

Слово Бога просто действительно существует и непреложно в своей истинности. Речь в рамках контекста идет о том, что Отец имеет совечную и самосовершенную (αὐτοτελὴς) ипостась Сына и посредством ее устрояет вселенную и утверждает тварные ипостаси в бытии, а также благоволит домостроительному воплощению воипостасного Сына[1]. Именно и только ипостась Единородного «истощает» себя в акте домостроительства[1] и неизменно (ἀτρέπτως) становится ипостасью одушевленной плоти Христа, усвояя человеческую природу с ее свойствами себе[2].

Человеческая природа Христа рассматривается св. Дамаскиным как никогда не существовавшая самостоятельно, не имевшая некоторой иной, собственной, отличной от Логоса ипостаси, но начавшая свое бытие только в предсуществовавшей, вечной ипостаси Бога Слова как воспринятая ею и как собственная (ἴδιος) и воипостасная ей[3]. Это позволяет, постулируя реальность со-единения Божества с человечеством во Христе, одновременно не ввести некоторой четвертой ипостаси в Троицу, ибо ипостась плоти Христа не отлична от ипостаси Его Божества[4].

Преп. Иоанн говорит о единой сложной, «синтетической ипостаси» Христа и «ипостасном единстве», или «единстве по ипостаси», «в едином лице познаваемых» двух природ во Христе[5]. Он усваивает именно ипостасному началу способность объединять и открывать в себе разнородные природы неслиянно, с сохранением и усвоением свойств и способностей каждой из них,

---

1076 B. Севериане отрицали воипостасность человечества Христа, считая его само-ипостасным, смешивая понятия «ипостась» и «индивидуализированная природа», PG 94. 752 B.

[1]*S. Joannes Damascenus.* Homilia In Transfigurationem Domini. PG 96. 572 D.

[1]«πῶς ἑαυτὸν κενώσας ὁ μονογενὴς Υἱὸς καὶ Θεὸς», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 793 B; «Οἰκειοῦται δὲ τὰ ἀνθρώπινα ὁ Λόγος», ibidem. Lib. III. 993 D, 985 B; также: 1028 B; PG 96. 636 C.

[2]«αὐτὸς ὁ Λόγος γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις», ibidem. Lib. III. PG 94. 985 C, 1025 C, 1027 C, 1029 B.

[3]«ἡ σὰρξ τοῦ Κυρίου… ἐνυπόστατόν ἐστιν. Ἐν γὰρ τῇ ὑποστάσει τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑπέστη», Dialectica. PG 94. 616 B C; «ἐν τῇ προϋπαρχούσῃ τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑποστάσει ὑπέστη ἡ ἔμψυχος αὐτοῦ σὰρξ, καὶ αὐτὴν ἔσχεν ὑπόστασιν», ibidem. 668 B; «καθ’ ὑπόστασιν μὲν τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ ταυτιζόμενος», Homilia in Sabbatum Sanctum. PG 96. 612 C; также: PG 94. 1441 B, 1008D — 1009 A, 1013 C, 1017 B, 1088 B, 1097 A, 1109 C D, 1425 D, 1441 D — 1444 A, 1461 B C, 1464 B, 1477 B; PG 95. 120 C D, 124 C, 189 B C; PG 96. 632 B, 704 B, 712 D, 741 A.

[4]PG 96. 1345 B.

[5]«μίαν ὑπόστασιν σύνθετον τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 993 C; «αὐτοῦ σαρκὶ ὁ Θεὸς Λόγος καθ’ ὑπόστασιν ἡνώθη», ibidem. Lib. I. 856 A; также: 793 A, 948 A, 996 B, 997 B, 1000 C, 1001 B, 1005 A C, 1009 A, 1013 B, 1016 C, 1044 B, 1045 A, 1056 B, 1072 A, 1080 C, 1085 A, 1089 D, 1097 B, 1104 A, 1105 B, 1192 A, 1236 C, 1449 B C, 1456 C, 1472 C, 1476 D; PG 95. 113 B, 120 D, 124 C, 137 A, 189 C, 233 A; PG 96. 548 D, 613 A, 629 C, 632 B, 704 B.

в отличие от природного единства, которое «вбирает» в себя составляющие и превращает их в нечто новое[1]. В результате подобной ипостасной открытости св. Дамаскин находит возможным говорить и о появлении нового, особенного свойства ипостаси Логоса, отличающего ее одновременно от иных ипостасей в Троице и от других человеческих ипостасей — гетерогенной целостной (в плане цельности обеих природ) синтетичности тварной и нетварной природ[1]. Св. Дамаскин поясняет, что при соединении двух природ в единой ипостаси ипостасные свойства, присущие обеим природам, объединяются в комплекс ипостасных свойств единой сложной ипостаси[2].

Именно предвечная ипостась Логоса, вочеловечиваясь и воспринимая в себя цельную человеческую природу, позволяет осуществить взаимный «перихоресис» двух природ во Христе, являясь субъектом как воплощения, так и всех действий Христа[3]. По мысли св. Дамаскина, во Христе две природные воли, но один Произволяющий и Действующий посредством этих соединенных природ и, как следствие, один предмет произволения[4]. Понятие ипостаси оказывается напрямую связанным с произволением субъекта и целью деятельности. Деяния Христа, Распятие, Воскресение и др., хотя и относятся к обеим неразлучным природам, но должны, во избежание ложных толкований, возводиться к ипостасному центру Логоса[5].

Также св. Дамаскин увязывает во Христе понятия ипостаси и познания, говоря, что ипостась познается по ее отличительным идиомам[6], и Христос, как

---

[1]«ἡ καθ’ ὑπόστασιν ἕνωσις... ἐν ἑνὶ δὲ προσώπῳ γνωριζόμενον», «φυσικὰ ἰδιώματα ἀσύγχυτά τε καὶ ἀμετάτρεπτα ἐν ἑαυτῇ», Dialectica. PG 94. 664 A, 665 A B; также: 989 A, 1009 A B, 1096 A, 1161 A, 1428 A, 1469 D; PG 95. 129 A, 136 D, 168 C; PG 96. 545 A B. О природном соединении: PG 94. 669 A B. Севериане, согласно св. Дамаскину, смешивали природное и ипостасное единения. De Haeresibus Liber. PG 94. 749 A, 752 C.

[1]De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1009 B; также: 1464 A; PG 95. 165 C; PG 96. 668 C.

[2]«τῆς θείας φύσεως ὑποστατικὰ ἰδιώματα, τά τε τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τῆς αὐτῆς ὑποστάσεως ὑποστατικὰ γίνεται», De Duabus Voluntatibus. PG 95. 129 D.

[3]«ἡ φύσις ἡμῶν ἐν τῇ τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσει», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1008 A; «ὁ εὐδοκήσας κατ’ ἰδίαν ὑπόστασιν σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι», Homilia II in Dormitionem B. V. Mariae. PG 96. 749 B; также: PG 94. 993 D — 996 A, 1000 A, 1001 A, 1004 B — 1005 A, 1008 C D — 1009 A, 1012 C, 1013 B, 1069 A B, 1184 C, 1461 C; PG 95. 120 A, 125 A; PG 96. 549 A.

[4]«μία ἡ ὑπόστασις, καὶ εἷς ὁ θέλων, ἕν καὶ τὸ θελητὸν», De Fide Orthodoxa. Lib. II. PG 94. 948 B C; также: 1033 B, 1036 C D, 1048 A B; PG 95. 160 A, 173 A.

[5]De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1116 A; также: 1480 C D; PG 95. 124 C D, 125 A.

[6]«τῆς τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσεως ἰδιαίτατον ἰδίωμα γινώσκομεν», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1009 B.

ипостась и воипостасная Мудрость, являет мудрость Отца[1]. Однако он далек от отождествления ипостаси и знания, признавая во Христе два ведения по числу природ[2].

Антропология, тварное бытие и ипостась у преп. Иоанна

Указывая на сообразность человека Богу-Троице и обращая внимание на трехчастность единой человеческой души[3], преп. Дамаскин главное внимание уделяет развитию каппадокийской линии мысли, отождествляя понятие вида (εἶδος) с общей человеческой природой, которая существует не как абстракция, типа второй сущности Аристотеля, но как реальность, не меньшая, чем отдельные индивидуумы[1], хотя наш разум и с трудом улавливает эту реальность. Ипостась же, употребляемая св. Иоанном синонимично с понятиями «индивид» и «лицо» (ἄτομον, πρόσωπον), означает для него начало отличительное, указующее на инаковость индивидуума. Именно ипостась в тварном бытии существует «сама по себе» (καθ' ἑαυτὰ, καθ' αὐτὸ), не подлежит смешению с другими ипостасями, отличаясь своим образом бытия, идиомами и собственными именами, и аналогична понятию ипостаси в Боге[2]. Хотя св. Дамаскин и отмечает, что у некоторых церковных авторов ипостась могла означать просто индивидуум, но собственный смысл термина, тем не менее, указывает на начало самостоятельного бытия (ἰδιοσύστατον ὕπαρξιν), которое не от тварного опыта нами «внесено» в Божество, но от Троицы «подано»

---

[1]«Χριστὸς δέ ἐστιν ἡ ἐνυπόστατος σοφία τε καὶ ἀλήθεια, ἐν ᾧ πάντες εἰσὶν οἱ θησαυροὶ τῆς γνώσεως οἱ ἀπόκρυφοι· ὅς ἐστιν ἡ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς σοφία καὶ δύναμις», Dialectica. PG 94. 529 B.

[2]«σοφίαν τε καὶ γνῶσιν, θείαν τε καὶ ἀνθρωπίνην», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1033 A B.

[3]*S. Joannes Damascenus*. Fragmenta. PG 95. 228 C.

[1]«οὐδὲ λέγομεν τὸ εἶδος ἐξ ὑποστάσεων, ἀλλ' ἐν ὑποστάσεσιν», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 825 A; «μιᾶς φύσεως ὁ ἄνθρωπος λέγεται, ἀλλ' ὡς εἶδος, οὐχ ὡς ὑπόστασις», Contra Jacobitas. PG 94. 1465 D; также: 992 B, 997 A, 1001 C, 1013 A, 1016 C; PG 95. 101 A, 120 D — 121 A, 129 B, 132 A D. Об этом см., в частности, в статье А. Жирковой, посвященной понятию «ипостась» у св. Дамаскина, *Zhyrkova A.* Jh. Damascene's Conception of Individual: Hypostasis versus Person // Studia Patristica. Peeters, 2012. Vol. LII. P. 375–387, here: p. 377, 378.

[2]«Ἔστιν οὖν τὸ μὲν μερικώτερον, καὶ ἀριθμῷ διαφέρον, οἷον ὁ Πέτρος, ἄτομον, καὶ πρόσωπον, καὶ ὑπόστασις... Σημαίνει καὶ τὸ ἄλλος... καθ' ἑαυτὰ ὑφέστηκε»; Dialectica. PG 94. 541 C; «Ἡ δὲ καθ' ἑαυτὴν ὑπόστασις τὸ ἄτομον σημαίνει, καὶ τὸ ἀφοριστικὸν πρόσωπον», ibidem. 589 B; «ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ αὐτὸ σημαίνει τῇ φύσει», ibidem. 593 A; также: 545 B, 560 D, 561 D, 564 C D, 565 B, 572 A B, 576 C, 577 D, 592 B, 604 A, 612 B, 613 B, 621 A, 668 A, 669 A, 817 A, B; PG 95. 28 C, 41 C, 108 A B, 133 A. О единстве по природе единосущных ипостасей человеческих: Contra Jacobitas. PG 94. 1445 C. Об именах, отличающих ипостась от ипостаси: De Hymno Trisagio Epistola. PG 95. 25 A.

тварному бытию[1]. Таким образом, ипостасное бытие, коренясь в Боге, простирается на все творение и является универсальным принципом всякого бытия[2], реализуемого, впрочем, в разную меру.

Для обозначения отличия ипостаси преп. Дамаскин употребляет прилагательные «ἄλλ-ος(-η)» и «ἕτερ-ος(-η)», а для обозначения определенных природы или вида — «ἄλλο», аналогично каппадокийцам, в тринитарном и христологическом богословии употреблявшим эти прилагательные с таким же смыслом[1]. Именно способность ипостасного начала объединять природы в себе позволяет говорить о синтетической ипостаси человека, составленной из двух природ: души и тела, которые «едино-ипостасны» (ὁμοϋπόστατά), соединены по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν) и сохраняют свои отличительные свойства в своем ипостасном синтезе[2]. Ипостась каждого человека имеет двуприродную структуру, и даже при разлучении души и тела, в случае смерти, ипостась не «расщепляется», не утрачивает своей единичности. Природы, составляющие синтетическую, или сложную, ипостась человека, навсегда сохраняют единое связующее начало бытия каждой из них[3].

Не случайно и то, что, рассуждая о трех ипостасях Троицы и о единой, синтетической ипостаси Христа, преп. Иоанн систематически ставит их в один логический ряд с ипостасями человеческими[4]. Ипостась признается св. Дамаскиным в человеке субъектом произволения и действия, определяющим образ (τρόπος, τὸ δὲ πῶς) пользования природными способностями и силами[5]. Он различает ипостась как «подлежащее воли» (τὸ τῇ θελήσει ὑποκείμενον) от

---

[1]Dialectica. PG 94. 612 B; также: «Ὑπόστασις γὰρ κυρίως τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενον», ibidem. 616 B; «ἐκεῖθεν ἡμῖν μεταδέδοται», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 820 A; также: PG 95. 136 C.

[2]*Zhyrkova A.* Jh. Damascene's Conception of Individual... P. 387, 384.

[1]Dialectica. PG 94. 581 C — 584 A; также: 1012 C, 1425 A, 1457 B, 1468 D, 1477 A B, 1492 D — 1493 A; PG 95. 101 A, 104 B, 133 B.

[2]«Ὑπόστασιν δὲ μίαν σύνθετον ἐκ διαφόρων φύσεων δυνατὸν γενέσθαι· ὡς ὁ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς ἐστι συντεθειμένος καὶ σώματος», Dialectica. PG 94. 609 A; «ὑπόστασις σύνθετος· σώζει δὲ ἐν ἑαυτῇ τὰς δύο τελείας φύσεις... καὶ τὰ τούτων ἰδιώματα ἀσύγχυτά», ibidem. 665 B; также: 612 A, 616 A B, 621 A, 1445 C.

[3]«ἑκάστης δηλαδὴ ὑποστάσεως δύο φύσεις ἐχούσης», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 992 B; «Μένει οὖν τό τε σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ, ἀεὶ μίαν τὴν ἀρχὴν τῆς ἑαυτῶν ἔχοντα ὑπάρξεώς τε καὶ ὑποστάσεως», Dialectica. PG 94. 668 A; также: PG 95. 120 C.

[4]«ἡ δὲ ὑπόστασις, ἄτομον δηλοῖ, ἤτοι Πατέρα, Υἱὸν, Πνεῦμα ἅγιον, Πέτρον, Παῦλον», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 997 A; также: 948 B, 1008 A B, 1028 A, 1113 C, 1472 C; PG 95. 108 A B, 121 A, 129 C D, 153 C.

[5]Своеобразное и самоизбирательное движение и использование дарованных Богом природных сил человека отражает ипостасные различия («τούτων ἰδιότροπος καὶ ἰδιαίρετος κίνησις, ὑποστατικὴ διαφορά», «ἡ διάφορος τῶν φυσικῶν χρῆσις»), De Duabus Voluntatibus. PG 95. 136 C D; также: 136 B, 156 C, 165 A B, 172 C.

самой природной способности произволять (θελητικὴ δύναμις), субъект действия — от самого действия[1]. Ограниченное, тварное ипостасное начало отвечает за «волительный выбор» (θέλημα γνωμικόν), по которому бытийно, на практике, отличается одна ипостась от другой, согласно образу пользования природной волей и силами[2]. Таким образом, св. Дамаскин вводит понятие ипостасной воли как гномической, избирательной[1]. Именно в силу ограниченности и разделенности тварных ипостасей возникает теоретическая возможность отклонения ипостасно-гномической воли от неискаженной природной, «вложенной», или дарованной Богом в творении[2]. А в совершенном бытии Св. Троицы воля абсолютно едина, хотя ипостаси абсолютно различны[3].

Ясно, что в тварном бытии, в силу его ограниченности, не может быть «чистой» ипостасности, как и «чистой» единоприродности, какие наблюдаются в Боге. По мысли св. Дамаскина, несовершенные тварные ипостаси, в отличие от совершенных в Боге, отделяются друг от друга местом и произволением[4]. Тем не менее понятия «ипостась» и «индивидуум» не становятся тождественными, но лишь перекрываются в области индивидуальных особенностей, которые одновременно выражают как индивидуализированную природу, так и ипостасное начало[5]. Вот почему ипостась от ипостаси отличается и с помощью неотъемлемых характерных свойств своей природы[6]. Однако ипостась не определяется лишь этими свойствами, хотя и описывается

---

[1]PG 94. 1036 B C; «ἐνεργῶν δὲ, ὁ κεχρημένος τῇ ἐνεργείᾳ, ἤτοι ἡ ὑπόστασις», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1048 A; также: PG 95. 152 B, 153 C.

[2]«θέλων δέ ἐστιν ὁ κεχρημένος τῇ θελήσει, ἤτοι ἡ ὑπόστασις, οἷον ὁ Πέτρος», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1036 C; «Ἡ γὰρ γνώμη συνδιαρεῖται ταῖς ὑποστάσεσι», ibidem. Lib. II. 948 A; также: PG 95. 153 D.

[1]«γνωμικὰ καὶ ὑποστατικὰ θελήματα», De Recta Sententia. PG 94. 1428 C; «ἡ θέλησις καὶ τὸ θέλειν, φυσικόν· ἡ δὲ διάφορος θέλησις, καὶ τὸ διαφόρως θέλειν, ὑποστατικόν», De Duabus Voluntatibus. PG 95. 136 B; «ἡ θελητικὴ δύναμις, καὶ αὐτὸ τὸ ἁπλῶς θέλειν, φυσικὸν· τὸ δὲ θελητὸν, τουτέστι τὸ τοιῶσδε θέλειν, γνωμικὸν καὶ ὑποστατικόν», ibidem. 152 C; «τρόπος χρήσεως τῆς φυσικῆς θελήσεως, κατὰ γνώμην τῆς κεχρημένης ὑποστάσεως», ibidem. 157 A.

[2]PG 94. 1428 B C; Раздельность тварных ипостасей порождает возможность различия в выборе, см.: PG 95. 157 A.

[3]PG 95. 165 C.

[4]PG 94. 828 A B; PG 95. 40 C, 60 B, 152 A, 156 B C, 172 C D.

[5]«Αἱ γὰρ ὑποστατικαὶ διαφοραὶ τῶν ἀνθρώπων πρὸς ὑποστατικὰς διαφορὰς ἵππων, φυσικαὶ λογίζονται», De Duabus Voluntatibus. PG 95. 129 C; также: 133 D — 136 A.

[6]«Κατὰ ταῦτα οὖν τὰ ἀχώριστα συμβεβηκότα, ἄτομον ἀτόμου, τουτέστιν ὑπόστασις ὑποστάσεως διαφέρει», Dialectica. PG 94. 576 C. В тварном мире не могут две разные ипостаси не различаться между собой по природным акциденциям, 596 A; также о Христе говорится, что Он, отличаясь по ипостасному свойству сыновства в Троице, одновременно отличается по воплощении от людей характеристическими и отличительными свойствами плоти, «σαρκὸς χαρακτηριστικὰ καὶ ἀφοριστικὰ ἰδιώματα», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1009 B.

ими и имеет их как свои компоненты[1], и одновременно также характеризуется и собственно ипостасными идиомами, такими, например, как рожденность — нерожденность[2].

Св. Иоанн может рассуждать: «отличается» ли ипостась сама от себя по своим неотъемлемым свойствам? И хотя он дает отрицательный ответ на этот вопрос, но само логическое различие между субъектом-обладателем свойств и самими свойствами уже проведено. Более того, здесь же подчеркивается, что эти самые природные неотъемлемые свойства недостаточны для «ограничения» (определения) ипостаси[1]. Человек, будучи одновременно частью единых вида, природы и определенной ипостасью, может иметь или не иметь определенные акциденции, что не меняет ни его принадлежности к человеческому роду, ни его ипостасности как таковых. В результате преп. Иоанн проводит различие между природой, отвечающей на вопрос «что», ипостасью, отвечающей на вопрос «кто», и различиями природного характера, описывающими образ бытия[2]. Ипостась, по Дамаскину, имеет природу с ее свойствами-акциденциями, существуя «сама по себе» и созерцаясь посредством природных энергий[3]. Именно в ипостаси созерцается сущность с ее свойствами, а совокупность свойств-акциденций лишь позволяет отличить особенность ипостаси, но отнюдь не определяет ее как таковую[4].

Одновременно св. Дамаскин говорит об индивидуализированной сущности, что она «само-ипостасна» (αὐθυπόστατόν), имеет бытие (τὸ εἶναι) в себе (ἐν ἑαυτῷ ὂν)[5] и созерцается в ипостаси, будучи воипостасна[6]. Наряду с

---

[1]«συστατικὰ γὰρ τῆς ὑποστάσεως τὰ συμβεβηκότα», Dialectica. PG 94. 584 A; «τὰ συμβεβηκότα… χαρακτηρίζοντα τὴν ὑπόστασιν», ibidem. 596 A.

[2]Человеческие ипостаси различаются и по природным признакам (рост, цвет глаз и т. п.), и по ипостасным (рождение и рожденность). См., например: De Institutione Elementari. PG 95. 104 A; также: 129 A B.

[1]«Ταῦτα δὲ οὐ συντελοῦσιν εἰς ὁρισμὸν», Dialectica. PG 94. 576 C (определения ипостаси, а не природы, как в скобках написано, видимо, поздним списчиком в PG); также: PG 94. 1448 C; PG 95. 104 B.

[2]«Καὶ ἡ μὲν φύσις τὸ τί σημαίνει. Ἡ δὲ ὑπόστασις, τὸν τίνα, καὶ τόδε τι· πᾶσα οὖν διαφορὰ ὁποῖόν ἐστιν», Dialectica. PG 94. 584 B; также: PG 95. 104 C.

[3]«Ἡ δὲ ὑπόστασις θέλει ἔχειν οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων, καὶ καθ’ ἑαυτὴν ὑφίστασθαι, καὶ αἰσθήσει, ἤγουν ἐνεργείᾳ θεωρεῖσθαι», Dialectica. PG 94. 593 A — 596 A.

[4]«ὅσα τῇ συμπλοκῇ τῶν συμβεβηκότων τὴν ἰδιότητα τῆς οἰκείας ὑποστάσεως ἀφωρίσαντο», ibidem. 604 A, 613 A; «ἐν ὑποστάσεσι γὰρ καὶ προσώποις ἥ τε οὐσία καὶ ἡ φύσις θεωρεῖται», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1017 A; также: PG 95. 120 B C.

[5]PG 94. 605 B.

[6]«ὅτι ἐν ὑποστάσεσι μὲν ἡ οὐσία θεωρεῖται, διὸ καὶ ἐνυπόστατός ἐστιν», De Natura Composita. PG 95. 120 C.

различением понятий «ипостась» и «сущность», подобные выражения показывают равнозначность данных понятий в единой онтологии творения у преп. Иоанна. Эта онтология повторяет, по принципу аналогии (насколько это возможно в тварной перспективе), целостную онтологию Троицы, где понятия сущности и ипостаси нераздельны, но и не смесны, где ипостаси восущностны, а сущность — воипостасна.

Тварные ипостаси, в отличие от нетварных, могут принадлежать различным природам или видам, быть не единосущными, не единовидными[1] и могут не вступать во взаимные отношения (σχέσις), но так же, как в Троице, ипостаси не отождествляются с их взаимными отношениями, хотя эти отношения и способны «производить», рождать новые ипостаси[2]. Исключение составляет в человеческом роде рождение «старой», вечной ипостаси Логоса от Девы, ставшее возможным, благодаря ипостасному единству двух природ во Христе[3].

3. 1. 9. Понятие «ипостась» у преп. Максима Исповедника

Хотя преп. Максим Исповедник и предшествует преп. Иоанну Дамаскину по времени, мы намеренно помещаем анализ особенностей употребления им термина «ипостась» в интересующей нас богословско-антропологической области после преп. Дамаскина, как богослова-систематизатора. Преп. Максим во многом опирался на наследие каппадокийцев и особенно свт. Григория Нисского, которого цитирует зачастую дословно[4], а св. Дамаскин суммирует практически все предыдущие главные богословские идеи. И поскольку нашей задачей является не просто всестороннее изучение истории термина, но максимальное исследование возможных смысловых его интерпретаций, то мы лишь ограничимся здесь рядом замечаний по текстам преп. Максима и современным исследованиям его творчества с точки зрения понятия ипостаси.

---

[1]Св. Дамаскин отделяет идиомы природ или видов (ангелы бессмертны, люди смертны) от идиом ипостасей (рождение Сима, нерожденность Адама), см.: De Institutıone Elementari. PG 95. 101 B C, 104 A.
[2]Dialectica. PG 94. 629 A C; De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94 1113 C.
[3]De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1113 C; также: PG 95. 121 B.
[4]Например, св. Максим дословно приводит выражение свт. Григория Богослова о Трех бесконечных бесконечной сращенности: «τριῶν ἀπείρων ἄπειρον συμφυΐαν», *S. Maximus Confessor.* Capitum Quinquies Centenorum. Centuria I. PG 90. 1177 A; см.: *S. Gregorius Theologus.* Oratio XL. In Sanctum baptisma. PG 36. 417 B.

Понятие «ипостась» в триадологии преп. Максима

Преп. Максим применяет понятие «ипостась» к Сверх-сущему[1], называет Бога триипостасной Монадой, указуя на нераздельное различие ипостасей по образу бытия и ипостасным свойствам и неслитное единосущие по Божеству[1]. Называя Бога, как Троицу, «восущностным» и, как Единицу, «воипостасным»[2], св. Максим указывает на монархию Отца и говорит о синергии ипостасей в творении и промышлении о мире[3].

Понятие «ипостась» в христологии преп. Максима

Преп. Максим называет Христа самоипостасной и воипостасной Мудростью и Силой Отца и, со свойственной ему аллегоричностью, — воипостасной Верой[4].

Св. Максим говорит о логосе ипостасного единства человеческой одушевленной плоти и Логоса, позволяющем природам в ипостаси Логоса сохранить их природные свойства и энергии, вводя их во взаимный «περιχώρησις»[5], и о новшестве синтетичности ипостаси Логоса, по воплощении ставшего ипостасным Посредником между Богом и человеком[6]. Подчеркивая дву-природность и само-тождественность ипостаси во Христе[7], преп. Максим симметрично, с точки зрения понятий, описывает тринитарное и домостроительное положение Логоса, который по сущности един с Отцом,

---

[1]«ὑπερούσιος», *S. Maximus Confessor.* Ambiguorum liber. PG 91. 1048 D; также: 1049 C, 1053 B.

[1]«ἡ ἁγία τρισυπόστατος μονὰς», Quaestiones ad Thalassium. PG 90. 544 D — 545 A; также: 1177 A, 893 A, 993 A, 1125 A; PG 91. 145 B, 249 B, 268 D, 543 B, 549 D, 696 C, 700 D, 1036 C, 1304 A, C, 1397 C, 1400 D — 1401 A.

[2]PG 91. 1036 B C.

[3]PG 91. 543 B, 1385 D; PG 90. 364 B, 876 C D.

[4]«αὐθυποστάτου σοφίας», Opuscula Theologica et Polemica. PG 91. 16 D; также: 24 C, 321 C; PG 90. 433 C, 700 B, 332 A, 1213 D, 1049 D, 1260 D.

[5]«σαρκωθέντα Θεὸν Λόγον, δι' ἣν ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν ἥνωσε λογικῶς ἐψυχωμένην σάρκα», Quaestiones ad Thalassium. PG 90. 408 B; «τῷ λόγῳ τῆς μιᾶς ὑποστάσεος», Epistolae. PG 91. 565 D; также: PG 90. 648 C, 649 A B, 677 A, 876 D, 1329 C D, 1332 A; PG 91. 29 B, 41 B, 56 C, 73 B, 85 D, 96 A B, 100 C, 105 A, 145 B, 148 A, 156 D — 157 A B, 189 C D, 204 A, 209 C, 221 B C, 225 B C, 233 A, 268 A B, 273 A, 317 A B, 320 A, 321 B, 397 B, 404 B, 468 A C, 472 B, 480 A, 484 A B, 493 C, 512 D, 528 D, 536 B, 556 C D, 572 C, 581 B, 588 A B, 1044 A, 1048 D, 1053 B, 1060 A, 1097 B. Отметим, что впервые употребил термин «περιχώρησις» в христологическом контексте, вероятнее всего, именно преп. Максим Исповедник (см., например: *Thunberg L.* Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus Confessor. Lund, 1965. P. 23).

[6]«αὐτὸς, γινόμενος καθ' ὑπόστασιν σύνθετος», Quaestiones ad Thalassium. PG 90. 648 B; также: PG 91. 100 B, 269 A, 272 A B, 340 D, 553 D — 556 A B, 577 B C, 1037 B, 1040 A B, 1320 C. См. также: *Ларше Ж.-К.* О письмах св. Максима // *Преп. Максим Исповедник.* Письма / Пер. с греч. Е. Начинкина. СПб., 2007. С. 15–70, здесь: с. 34.

[7]«τὴν ὑποστατικὴν ταυτότητα», Epistolae. PG 91. 516 C; также: 521 B, 556 B, 557 A C, 560 A, B, D, 561 B, 568 C, 572 C, 1040 C.

пребывая в Нем ипостасно, а по ипостаси един с нашим естеством, пребывая во плоти сущностно[1].

Субъектность ипостасного действия преп. Максиму помогает отразить почти не используемое преп. Дамаскиным в богословском контексте слово «αὐτουργὸς» — само-деятельный. Так, он рассуждает, например, о само-деятельном кенозисе Сына и посредством плоти совершаемом Им таинстве спасения[1]. Преп. Исповедник, постоянно настаивая на принадлежности энергии и воли природе, различает их от ипостасного субъекта (αὐτὸς), осуществляющего действие посредством их[2].

Он также говорит, что воплощение Логоса нельзя считать непроизвольным, и в своих более ранних произведениях признает произволение (προαίρεσις) во Христе[3]. Очевидно, что тождественность произволения Логоса о воплощении и произволения во Христе заставляет нас атрибутировать «προαίρεσις» к ипостаси. На наш взгляд, преп. Максим называет «προαίρεσις» во Христе непреклонным ко греху[4] именно потому, что он связан с его Божественной ипостасностью. Более подробно в разделе, посвященном термину «προαίρεσις», мы коснемся вопроса: почему св. Исповедник в поздних сочинениях отказался от приписывания «προαίρεσις» Христу?

Понятие «ипостась» в творении, согласно преп. Максиму

Преп. Максим повторяет и развивает мысль свт. Григория Нисского, что ипостасность и единство всего сотворенного есть дело Бога, причем всех трех

---

[1]«οὐσιωδῶς ἐν σαρκὶ καθ’ ὑπόστασιν ὁ Λόγος, ὁ κατ’ οὐσίαν ὑποστατικῶς ὅλος ὑπάρχων ἐν τῷ Πατρί», Capitum Quinquies Centenorum. Centuria I. PG 90. 1184 C.

[1]«διὰ σαρκὸς γέγονεν αὐτουργὸς κενωθεὶς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος», Orationis Dominicae expositio. PG 90. 876 A; «διὰ σαρκὸς αὐτουργήσας μυστηρίου», Opuscula Theologica et Polemica. PG 91. 68 D; также: PG 90. 876 D; PG 91. 1049 D, 1385 D.

[2]«ἐνέργεια πρὸς τὸν ἐνεργοῦντα, καὶ πρὸς τὸν ὑφεστῶτα πάλιν ἡ φύσις ἀνάγεται», Opuscula Theologica et Polemica. PG 91. 200 D; «διὰ τὸ διπλοῦν τῆς φύσεις ὁ αὐτὸς ἐνήργει, ἢ ἐνικῶς διὰ τὸ μοναδικὸν τῆς ὑποστάσεως», Disputatio cum Pyrrho. PG 91. 340 B; «ὁ αὐτὸς ὑπόστασις ἦν», Ambiguorum liber. PG 91. 1037 A; также: 560 D, 565 B, 581 B, 585 C, 592 C, 1044 D, 1049 D, 1052 C, 1289 C.

[3]«ἀπροαίρετον», Epistolae. PG 91. 517 A; «κατὰ προαίρεσιν ἐν αὐτῷ», Capitum Theologiae et Oeconomiae. Centuria II. PG 90. 1164 C.

[4]«ἡ ἀτρεψία τῆς προαιρέσεως», Questiones ad Thalassium. PG 90. 405 D, 408 B, C.

Божественных ипостасей[1]. Мы считаем неверным мнение Т. Толлефсена (T. Th. Tollefsen), что виды или общие природы могут рассматриваться как абстракции в богословской системе преп. Максима, а тварные ипостаси — онтологически первичными и представляющими из себя низший уровень в видовой структуре[1]. Для нас несомненно, что, как и в Троице, единство и различие в творении абсолютно реальны для преп. Максима и находятся в равновесном балансе[2]. При этом в троичной промыслительной синергии ипостась Логоса является причиной различия в тварных ипостасях, а ипостась Духа — причиной движения и осуществления добродетелей в них[3].

Как и св. Дамаскин, преп. Исповедник говорит о том, что единосущные (по общему для них логосу природы) виды тварных ипостасей «воипостазируются» в конкретных единосущных индивидуумах-ипостасях, существующих «καθ' (ἑ)αυτὸ»[4]. Он также признает всякий индивид существующим не самим по себе (οὐ καθ' αὐτὸ), но составляющим «воипостасное» бытие в конкретных лицах, или ипостасях[5].

В целом ипостась мыслится составляющей единую онтологию с природой[6], обладающей способностью «включения» в себя, без смешения соответствующих им логосов, нескольких гомо-ипостасных природ. Ипостась, как в Боге, так и в творении, имеет, по преп. Максиму, свой собственный логос, логос ипостасной особенности, отражаемый в образе бытия и не позволяющий

---

[1]«ἅπασαν φύσιν ὁ Θεὸς ὑποστήσας», PG 90. 476 C; «Πατρὸς γὰρ καὶ Υἱοῦ, καὶ ἁγίου Πνεύματος ἔργον ἐστὶν ἡ τῶν ὄντων ὑπόστασις», ibidem. 364 A; также: 1376 B, 1392 B, 1136 B; PG 91. 1280 A, 1304 D, 1361 A.

[1]*Tollefsen T. Th.* St Maximus' Concept of a Human Hypostasis // Knowing the purpose of creation through the resurrection. Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor. Belgrade, October 18–21, 2012 / Ed. by bish. Maxim (Vasiljevic). Sebastian Press & the Faculty of Orthodox Theology — University of Belgrade, 2013. P. 115–127, here: p. 117–119.

[2]«τῆς τῶν ὄντων συνεκτικῆς αἰτίας ποικίλως πᾶσιν ἐνυπάρχων, καὶ καθ' ἑαυτὰ καὶ ἐν ἀλλήλοις τὰ ὅλα συνίστησιν ἄφυρτα καὶ ἀδιαίρετα», Mystagogia. PG 91. 685 B; также: 1137 A.

[3]«ἐκ τῆς διαφορᾶς τῶν ὄντων, τὴν ἐνυπόστατον τοῦ ὄντος διδασκόμεθα σοφίαν· καὶ ἐκ τῆς τῶν ὄντων φυσικῆς κινήσεως, τὴν ἐνυπόστατον τοῦ ὄντος μανθάνομεν ζωὴν… τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον», Capitum Quinquies Centenorum Centuria I. PG 90. 1208 C; «πάντα περιλαβὼν καὶ ἐνυποστήσας ἑαυτῷ», Ambiguorum liber. PG 91. 1092 C; также: PG 90. 1356 B; PG 91. 681 B, 1077 C.

[4]PG 91. 549 C, 552 B, 553 B, 557 D — 560 A, 260 D — 261 C, 264 B, 476 C D, 568 A, 1324 A.

[5]Opuscula Theolocica et Polemica. PG 91. 149 B C D, 261 A B.

[6]«Οὐκ ἔστι γὰρ ὑπόστασιν νοῆσαι ἄνευ φύσεως», ibidem. PG 91. 264 A, 272 B; Преп. Максим говорит о логосе природной общности ипостасей: PG 91. 553 B.

смешивать ипостаси между собой[1]. Именно ипостасное начало придает отличие индивидууму от единосущных ему посредством ипостасных особенностей[1].

Понятие «ипостась» в антропологии преп. Максима

Преп. Максим говорит об ипостасном бытии человека и о сродности, согласно ипостасному единству человеческих тела и души, составляющих единое лицо-ипостась[2]. Он подчеркивает отличие философского определения человеческой ипостаси как индивидуума с его акциденциями, от святоотеческого понятия о нем как о начале, отличающем единовидные индивидуумы друг от друга[3]. И здесь мы вновь не согласимся с Толлефсеном, пытающимся провести аналогию между понятием человеческой ипостаси у преп. Максима и у Плотина[4]. Дело в том, что в неоплатонической системе подлинная индивидуальность, наше «я», «не принадлежит земному миру». Более того, имеет место умаление сознания и слияние, идентификация ипостаси с абсолютным Единым[5], прорыв индивидуумов в «надличностный уровень» и отрицание «существования идей отдельных вещей»[6], что фактически означает бытийную без-ипостасность ипостасей тварного порядка. Для преп. Максима

---

[1]«Ἑτεροϋπόστατα δὲ, τῷ λόγῳ τῆς αὐτὰ διακρινούσης προσωπικῆς ἐτερότητος, καθ’ ὃν ἄλλος ἄλλου διακέκριται», *S. Maximus Confessor.* Epistolae. PG 91. 552 B; «αἱ συνθέσεις τῶν ἐν τῇ ὑποστάσει ὄντων, καὶ οὐ τῶν ἐν ἑτέρῳ, καὶ οὐκ ἰδίῳ λόγῳ θεωρουμένων», Disputatio cum Pyrrho. PG 91. 296 B; «τριάδα δὲ, κατὰ τὸν τοῦ πῶς ὑπάρχειν καὶ ὑφεστάναι λόγον», Mystagogia. PG 91. 701 A; также: 484 B C, 488 A, 493 A D, 516 B, 524 A, 552 A D — 553 A, 553 B, 556 B, 557 C, 561 A B, 565 D, 1056 A, 1289 C, 1324 A. Гомо-ипостасны природы, согласно логосу единения ипостасного, и разно-сущностны, согласно логосу их природного различия, PG 91. 552 C D. См. также об этом: *Tollefsen T. Th.* St Maximus’ Concept of a Human Hypostasis. P. 122, 124; *Беневич Г. И.* Иоанн Филопон // Антология восточно-христианской... Т. 2. С. 33–54, здесь: с. 46.

[1]«τῷ λόγῳ τῆς τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων ἀφοριζούσης αὐτὴν ἰδιότητος», Epistolae. PG 91. 560 C.

[2]«ὕπαρξιν ὑποστατικῶς ἔχουσιν», Ambiguorum liber. PG 91. 1233 B; «συγγενοῦς καθ’ ὑπόστασιν σαρκὸς τὴν ψυχὴν», Quaestiones ad Thalassium. PG 90. 264 C; также: PG 91. 145 B, 152 A, 488 C, 496 A, 552 A, 552 D — 553 A, 685 B, 1324 C D.

[3]«Ὑπόστασις δέ ἐστιν, κατὰ μὲν φιλοσόφους, οὐσία μετὰ ἰδιωμάτων· κατὰ δὲ τοὺς Πατέρας, ὁ καθ’ ἕκαστον ἄνθρωπος, προσωπικῶς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀφοριζόμενος», Opuscula Theolocica et Polemica. PG 91. 276 B.

[4]*Tollefsen T. Th.* St Maximus’ Concept of a Human Hypostasis. P. 125.

[5]*Адо П.* Плотин, или Простота взгляда / Пер. с франц. Е. Штофф. М., 1991. С. 19, 22, 30–31.

[6]Г. Блюменталь говорит о непостоянстве мнения Плотина о существовании идей индивидуумов, в том числе человеческих. Он отмечает, что Плотин то отрицает существование этих идей-форм, то признает наличие архетипов в Уме. В любом случае индивидуумы не важны в системе Плотина (*Blumenthal H. J.* Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals? // Phronesis. 1966. Vol. 11. No. 1. P. 61–80, here: p. 79–80). Отметим также, что Ум не есть Единое и качественно отличается от Единого, совсем не так, как энергия Бога от Его сущности в паламитской мысли. А в Едином мы не найдем и следа идей частных ипостасей. По мнению С. В. Мельник, Плотин на определенном этапе сомневался в отсутствии идей индивидуумов, но, в конце концов, пришел к положению, что «индивидуальных идей, в дополнение к родовой идее, быть не может». См.: *Мельник С. В.* Плотин об идеях единичных вещей // Логос. 1999. № 6. С. 59–67. URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_06/1999_6_07.htm (дата обращения 11. 09. 2013).

понятие тварной ипостасной индивидуальности как неотторжимо от единства сотворенной природы[1], так и укоренено в своей неизбывной уникальности.

3. 1. 10. Понятие «ипостась» у св. Григория Паламы и в паламитском богословии

В триадологии свт. Григорий Палама и патр. Филофей Константинопольский говорят о вечном неслиянном перихоресисе трех ипостасей, которые, посредством единой природы, содержат (имеют) друг друга, сохраняя само-ипостасность (αὐθυπόστατον), существуя ипостасно и обладая единой для них энергией и синергией[1]. Всякое творение и действие Бога есть единое дело трех ипостасей[2]. Единая нетварная энергия Творца, которой создан весь тварный мир, называется богоначальной (θεαρχικός), но одновременно она опосредованно единой сущностью принадлежит «богоначальным ипостасям» живоначальной Троицы, находящимся во взаимном перихоресисе[3]. Ипостаси Троицы являются тремя субъектами, которые посредством общей энергии осуществляют творение и промысл.

Повторяя мысль предшествующих церковных авторов, паламитское богословие признает воипостасными как Сына и Святого Духа, так и творения, обладающие ииндивидуальными сущностями. Для свт. Паламы «ἐνυπόστατον» есть «имеющий ипостась». Энергии, как не само-ипостасные, не имеющие собственной ипостаси, но проявляющие сущность, не могут называться «ἐνυπόστατον»[4], однако они не мыслятся, как если бы были «оторваны» от

---

[1]*Tollefsen T. Th.* St Maximus' Concept of a Human Hypostasis. P. 126–127;

[1]«τῶν τριῶν θείων ὑποστάσεων, συμφυῶς καὶ ἀϊδίως ἐχομένων ἀλλήλων, καὶ ἀφύρτως περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας», *S. Gregorius Palamas.* Capita Physica, Theologica, Etc. PG 150. 1192 B; «κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν ὑπάρχον», Homilia XXIV. PG 151. 312 C; также: PG 150. 1197 B C, 1200 B, 1204 D — 1205 A; PG 151. 97 D, 100 C D — 101 A, 317 A, 766 A, 992 D, 1059 B.

[2]«πᾶσα ἡ κτίσις, τῶν τριῶν ἐστιν ἔργον ἕν», *S. Gregorius Palamas.* Capita Physica, Theologica Etc. PG 150. 1197 C; также: 1213 B, PG 151. 725 C, 740 D, 754 D — 755 A D, 756 B.

[3]«θεαρχικῇ τριαδικῇ μονάδι», *S. Gregorius Palamas.* Capita Physica, Theologica, Etc. PG 150. 1117 C; «θεαρχικῆς οὐσιαρχίας πρόοδον», *Philothei Constantinopolitani Patriarchae.* Contra Gregoram Antirrheticorum III. PG 151. 816 B; «αἱ τρεῖς θεαρχικαὶ ὑποστάσεις», ibidem. VI. 893 A; «ζωαρχικῆς… Τριάδος», ibidem. V. 868 B; VI. 895 A; «τρεῖς θεαρχικαὶ ὑποστάσεις καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὡσαύτως λέγονται», ibidem. XII. 1136 A; также: PG 151. 755 D, 815 D, 835 C, 854 A, D, 857 C D, 858 C, 865 D, 909 D, 941 D, 1045 B, 1049 A, 1079 C.

[4]«ἐνυπόστατα γὰρ τὰ ἐκ τοῦ πνεύματος ὡς κτίσματα· πεποιωμένας γὰρ οὐσίας ὁ Θεὸς ἐδημιούργησεν», *S. Gregorius Palamas.* Capita Physica, Theologica, Etc. PG 150. 1205 C D; также: 1229 A; PG 151. 97 D, 260 A, 272 D, 930 B, 942 D, 990 B C, 1005 D, 1030 C D, 1051 A, 1057 C, 1064 D, 1115 A.

ипостаси и сущности[1]. В единой ипостасно-сущностно-энергийной онтологии субъектом, распоряжающимся сущностными энергиями, признается ипостась[2].

Ипостасная монархия Отца осмысляется таким образом, что Отец больший, чем Сын не по природе, но по ипостасной причинности. В отличие от привычной нам причинно-следственной связи, абсолютная ипостасная Причина имеет Следствие, равное себе и не предшествующее себе[1].

Св. Палама, с одной стороны, подчеркивает ипостасную способность (отличая энергийное действие Духа от ипостасного акта воплощения Сына Божия) «включать» иную природу, сохраняя собственную уникальность и не нарушая уникальности со-природных воспринятой природе ипостасей[2]. С другой стороны, он говорит о несмесности индивидуализированных природ и энергий тварных ипостасей, находящихся в энергийном общении[3].

Согласно антропологии свт. Паламы, люди существуют ипостасно, или «в ипостаси» (ἐν ὑποστάσει), и образуют мириады ипостасей единой человеческой природы. В отличие от Божественных ипостасей, тварные ипостаси обладают не абсолютно единой энергией, но подобными энергиями[4]. Каждая человеческая ипостась, согласно со своей деятельностью, заслуживает моральную оценку от Бога и способна участвовать в нетварной благодати. Как и у предшествующих церковных авторов, ипостась не может быть сведена в паламитской системе лишь к понятию «человеческого индивидуума» в человеке[5], что подтверждается и исповеданием единственности ипостаси во

---

[1]«τὰς ἐνεργείας τοῦ Πνεύματος, ἀντὶ τῆς ὑποστάσεως οὕτως, ἢ μετὰ τῆς ὑποστάσεως μᾶλλον», *Philothei Constantinopolitani Patriarchae.* Contra Gregoram Antirrheticorum VI. PG 151. 903 A; также: 955 D.

[2]«ἐνεργῶν δὲ, ὁ κεχρημένος τῇ ἐνεργείᾳ, ἤτοι ἡ ὑπόστασις», Capita Physica, Theologica, Etc. PG 150. 1212 B; также: PG 151. 903 B, 944 B, 949 B.

[1]«ἔστιν ὁ αὐτὸς καὶ μείζων καὶ ἴσος», *Philothei Constantinopolitani Patriarchae.* Contra Gregoram Antirrheticorum X. PG 151. 1049 B.

[2]«ὁ μὲν καθ' ὑπόστασιν, τὸ δὲ κατὰ μόνην τὴν ἐνέργειαν», *S. Gregorius Palamas.* Theophanes. PG 150. 952 C; «διὰ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως ὅλῳ μοι ἀτρέπτως ὅλος ἤνωται», ibidem. 936 B; также: 1173 B C; PG 151. 965 C, 972 D, 1071 A, C, 1093 D.

[3]«Κατ' οὐσίαν δὲ ἀμετάβατός ἐστι πρὸς ὑπόστασιν ἑτέραν, ἀμέριστός τε καὶ ἁπλοῦς καὶ τοῖς κοινωνοῦσιν ἀμιγής», Theophanes. PG 150. 949 A B; также: 1197 B.

[4]«ἐν ὑποστάσεσι μυρίαις», «μία ὡς ὁμοία ἡ ἐνέργεια, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν», *S. Gregorius Palamas.* Capita Physica, Theologica, Etc. PG 150. 1217 A C; «μίαν φύσιν», Homilia III. PG 151. 37 A; также: PG 151. 766 B C.

[5]В ряде текстов индивидуализированная человеческая сущность, воспринятая Христом, и индивидуализированные природы отдельных человеческих ипостасей (τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν), обозначаемые термином «φύσις», противопоставляются св. Паламой общему естеству человеческого рода (τὸ ἀνθρώπινον γένος), *S. Gregorius Palamas.* Homilia XVI. PG 151. 196 C.

Христе, которая по вочеловечении ипостаси Логоса является «распорядителем» как Божественных, так и человеческих энергий и действий во Христе[1]. Отражая субъектно-личностную природу понятия ипостаси как источника активности, свт. Палама подчеркивает, что участие в таинствах, жизнь по заповедям, приятие оправдания от Христа являются ипостасными феноменами[1].

Ипостасное явление Духа в Пятидесятницу является, согласно паламитскому видению, основанием для описания синергии между Его нетварной Ипостасью и человеческими тварными ипостасями[2]. Однако при этом, в противовес неоплатоническим схемам, в которых причастие высшему Началу — Единому (к которому самому, как мы могли видеть, неприложимо понятие ипостаси), может в некоторой несовершенной степени реализоваться за счет общения с низшими ипостасными проявлениями оного[3], паламитское богословие настаивает на невозможности «причастия» собственно как совершенных ипостасей, так и сущности Пресущественной Троицы. Нетварные вечные энергии, единственно доступные творению, потому и не само-ипостасны, что они позволяют тварным ипостасям вступить в общение не собственно с собой, но с ипостасями Троицы. Именно только в плане возможности принадлежности тварным ипостасям и познания человеком энергий Бога, нетварный свет может быть назван ипостасным, или воипостасным, сиянием[4].

---

[1]«ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν· ἐνεργῶν τὰ θεῖα πάντα ὡς Θεὸς, καὶ τὰ ἀνθρώπινα πάντα ὡς ἄνθρωπος», *S. Gregorius Palamas.* Homilia VIII. PG 151. 100 A; также: 432 C. И свт. Филофей Константинопольский, придерживавшийся паламитского богословия, подчеркивает, что во Христе нельзя признавать человеческую ипостась, «οὐ τὴν θείαν ὑπόστασιν τοῦ Μονογενοῦς ἀνθρώπου ὑποστάσει φησὶν ἐνοικῆσαι», *Philothei Constantinopolitani Patriarchae.* Contra Gregoram Antirrheticorum V. PG 151. 895 A; также: 1063 C, 1093 D.

[1]«Διὰ τούτων μὲν οὖν ὑποστστικῶς ἡμᾶς ὁ Χριστὸς ἐδικαίωσε», *S. Gregorius Palamas.* Homilia V. PG 151. 65 A; «οὐ γὰρ ἁπλῶς ἡ φύσις, ἀλλ’ ἡ ἑκάστου τῶν πιστευόντων ὑπόστασις καὶ τὸ βάπτισμα δέχεται, καὶ κατὰ τὰς θείας ἐντολὰς πολιτεύεται», ibidem. 64 D; также: 64 B C.

[2]Homilia XXIV. PG 151. 311 C; «ἀλλὰ δυνάμεως τοῦ ἀγαθοῦ Πνεύματος καθ’ ὑπόστασιν ἐν τῇ ψυχῇ ἔλλαμψις», *Philothei Constantinopolitani Patriarchae.* Contra Gregoram Antirrheticorum X. PG 151. 1036 C, D; также: 911 D, 1036 C.

[3]«τὰς Πλατωνικὰς ἰδέας... ἰδιοϋποστάτους τὰς ἀνυποστάτους ἑαυτοῦ δοξάζων ἐνεργεία», Contra Gregoram Antirrheticorum XII. PG 151. 1135 D. Свт. Филофей подчеркивает, что противники св. Паламы подверглись влиянию платонического мышления, присваивая само-ипостасность и тварность энергийным проявлениям Бога в мире.

[4]«ὑποστατικὸν γὰρ φῶς καὶ κατ’ εἶδος ἐνυπόστατον ἔλλαμψιν», *Philothei Constantinopolitani Patriarchae.* Contra Gregoram Antirrheticorum X. PG 151. 1037 A B; также: 1038 D.

В неоплатонической доктрине, поскольку понятие ипостаси не выходит за рамки сколь угодно обобщенно мыслимой индивидуальной сущности, понятие полноценного единства по необходимости сводится лишь к единению по принципу природного слияния[1]. Та же тенденция не различать ипостась и индивидуальную сущность приводит, например, Филопона, к тритеизму[2]. С другой стороны, в антропологии следствием подобной неразличимости ипостаси и индивидуальной сущности становится тот факт, что ипостасное единство души и тела человека теряет в неоплатонической системе свою онтологическую неразрывность, свойственную святоотеческому видению, и обожение оказывается сдерживаемо материальной природой человека до момента разлучения души с телом в смерти[3]. Тот же Филопон, не сумев провести понятийное различие между ипостасью и индивидуумом, отрицал единство ипостаси в человеке, признавая самостоятельную ипостасность за частными сущностями души и тела человека и выстраивая свою собственную теорию их взаимодействия[4].

Насколько не очевидна разработанная рассмотренными нами отцами Церкви «иконичность», или сообразность, человеческого рода Троице ипостасей даже для мысли современных авторов, доказывает тот факт, что некоторые серьезные исследователи уверенно заявляют, что, «согласно христианской точке зрения, Бог создал человека не как вид, но как индивидуум», признавая при этом, впрочем, что личность человека опирается в христианстве на понятие личности в Боге, но характерно употребляя при этом единственное число — «личность Бога»[5]! Опасное заблуждение как раз кроется здесь в неразличении понятия «личность» и понятия «индивид» с присущими

---

[1]Например, согласно специфике «неоплатонической доктрины в сравнении с христианской, человек причащается интеллектуальной природе, которая не может полагать помимо себя ничего иного себе и поэтому не допускает к соединению с собой телесного состава человека», *Щукин Т. А.* Михаил Пселл // Антология восточно-христианской... Т. 2. С. 300–312, здесь: с. 312; *Беневич Г. И.* Иоанн Филопон. С. 46.

[2]*Беневич Г. И.* Иоанн Филопон. С. 49–50.

[3]Полноценное обожение в неоплатонизме «становится доступным только после смерти человека, когда ум освобождается от материального», *Щукин Т. А.* Михаил Пселл. С. 311.

[4]*Лурье В. М.* Идентичность человеческой личности по Иоанну Филопону: физическое тело в пространстве и человеческое тело по воскресении // EINAI: Проблемы философии и теологии. СПб., 2012. № 2. URL: http://einai.ru/2012-02-Lurie.html (дата обращения 30. 11. 2013).

[5]*Vogel C. J.*, *de.* The Concept of Personality... P. 21–22.

ему акциденциями. Да, древние мыслители пользовались понятием «индивидуум», описывая при этом его моральные и умственные качества, но они отнюдь не могли возвыситься до воззрения св. отцов, опиравшихся на Откровение о Троичности ипостасей в Боге и сообразности человеческого рода такому Богу.

Для нехристианских мыслителей идеал личности не может превзойти понятия некоего «хорошего», — конечно, по-разному понимаемого различными мыслителями, — состояния конкретного индивида. Как правило, эта «хорошесть» личности или личностность как таковая, обретенная в достигнутом состоянии[1], связывается с неоплатонического рода «покоем», «духовностью» или «добродетельностью» индивида, но никак не выходит за рамки описания сущности с ее характерными свойствами[2]. И это не удивительно, поскольку в древних философских системах множественность и ипостасность не поднимаются выше некоторой умственной сферы и чаще всего являются признаком низшего уровня бытия.

3. 1. 11. Заключение

Завершая наш обзор истории философского и богословского употребления термина «ипостась», мы должны отметить, что именно в христианской святоотеческой мысли термин приобретает качественно новое осмысление. Он вводится в дискурс об Абсолюте, понимаемом в библейской традиции как абсолютный, бесконечный и гетероприродный миру Дух, и начинает обозначать парадоксальное и абсолютное различие в абсолютном единстве Троицы ипостасей. Не случайно, в записях А. И. Бриллиантова мы находим мысль о том, что термин «ὑπόστασις» оказался наиболее пригодным для описания тайны Троицы. По сравнению с терминами «persona», слишком сильно отражающим индивидуальный аспект, и «πρόσωπον», слишком слабо

[1]Понимаемая как «обретение себя», но при этом не исключающая утраты значительной части «себя», например, тела или памяти о земных событиях, как в системе Плотина.
[2]*Vogel C. J.*, *de.* The Concept of Personality... P. 47, 60.

оттеняющим его, термин «ὑπόστασις» наиболее подходит для выражения «основы индивидуального бытия» в Боге без привнесения идеи «разделения»[1].

Уникальное и самостоятельное бытие каждой из ипостасей, вписанное в полное их тождество по сущности и энергии, вводящее таинственную динамику общения внутрь запредельного и неделимого Божества, является в видении отцов Церкви, начиная особенно со свт. Григория Нисского и вплоть до св. Иоанна Дамаскина, прототипом и основанием тварного ипостасного бытия.

Частное видимое бытие, в том числе целостное человеческое существование, никак не могло получить онтологического и вечного обоснования в философской мысли. Так, в мысли Платона существует 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[1]. В системе Плотина не существует преемственности между эмпирическим индивидуумом с его мышлением, сознанием, памятью и деятельностью и «подлинным я» высшей души, тем более что, вопреки даже многочисленным «воплощениям», высшая душа остается не затронутой действиями или событиями «низшего я», связанного с телом человека. Высшая душа в состоянии единения с Единым даже мыслит уже, собственно, не как человек, а тело человека и вовсе не рассматривается как подлинная составляющая человеческой личности, и практические деяния человека оказываются на границе отвержения их нравственной значимости[2].

Только христианская антропология оказывается способной дать богословско-философское объяснение непреходимости и целостности человеческих ипостасей-личностей, созданных по образу Троицы единосущных Божественных ипостасей. И если ипостасность в нехристианской философии практически всегда связана с ограниченностью и ущербностью частного бытия,

---

[1]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 40.
[1]*Telepneff G.* The Concept of the Person... P. 11–13.
[2]*Dihle A.* The Theory of Will in Classical Antiquity. P. 66; *Telepneff G.* The Concept of the Person... P. 79–80.

то в христианском богословии тварная ипостасность обретает логос или замысел прямой сообразности с Высшим бытием, включая способность к синтезу, открытости к включению, утверждению и обогащению своего тварного бытия нетварными энергиями Творца. 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 и находящий свое восполнение в догмате воскресения.

Кроме того, ипостась, категориально отличаемая от понятия «индивида», не позволяет, в силу именно своей уникальности, образование некоей сложной природы «из себя». Если индивидуализированные сущности, такие как душа и тело в человеке, могут быть объединены в одной ипостаси, образуя единство двух 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 едино-сущных и подобно-энергийных (внутри вида), так и гетеро-сущных и гетеро-энергийных (между видами и творения — с Богом) ипостасей. Свойство ипостасной открытости в принципе делает возможным осуществление этого «перихоресиса» по образу Троичного. Однако, ввиду ограниченности творения, возможно отклонение субъективного произволения, т. е. гномической воли тварных ипостасей, от цели осуществления внутривидового единосущия и гетеросущного энергийного общения.

Богопознание неразрывно связано с выявлением отличий ипостасей Отца, Сына и Святого Духа, поэтому можно заключить, что и понятие познания в мысли христианских богословов неотторжимо от понятия ипостасности и выявления личностных различий бытия. 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 «ἐνυπόστατον»: историческое значение и употребление в современном богословии[1]

«Ἀλλ’ ἐνούσιον μὲν, τὴν ὑπόστασιν, ἐνυπόστατον δὲ, τὴν οὐσίαν»[1].

В христианском богословии исторически постепенно оттачиваются два взаимосвязанных, но «не подчиненных друг другу ряда понятий: природное и ипостасное. Крайне полезное понятие ἐνυπόστατον… лишь фиксирует это положение»[2]. Термин «ἐνυπόστατον» (воипостасный) позволяет подчеркнуть свойство ипостаси включать в свое бытие разные природы и может означать «включенность в ипостась» в христологии, триадологии и антропологии, что поможет нам еще раз провести категориальное различение между понятиями «ипостась» и «индивидуализированная природа».

В богословской литературе последние годы все более активно стал обсуждаться вопрос об историческом употреблении и динамике смысловой нагрузки термина «ἐνυπόστατον». Более того, на самом деле этим термином пристально занимались исследователи уже с конца XIX в. И хотя среди современных богословов высказывались и продолжают высказываться различные, порой противоречивые мнения, как об исторической стороне использования термина «воипостасный» различными отцами Церкви и позднейшими богословами, так и о значении его в христологии и богословии в целом, однако нам представляется важным сделать собственную оценку смысловой нагрузки термина. И уже через призму его богословского осмысления мы попытаемся вновь рассмотреть вопросы богословия личности.

3. 2. 1. Значение приставки «ἐν»

Частица «ἐν» в самостоятельном значении может нести полноценное значение русского «в» в смысле нахождения в чем-то: например, вино *в* чаше

---

[1]За основу раздела взят доклад, представленный автором на XVI-ой международной патристической конференции, Великобритания, Оксфорд, 8–13 августа 2011 г. См.: *Methody (Zinkovsky), hieromonk, Kirill (Zinkovsky), hieromonk.* The Term ἐνυπόστατον and its Theological Meaning // Studia Patristica LXIII. Peeters Publishers, 2013. V. 11. P. 311–325.

[1]«Но поистине во-сущностна ипостась, воипостасна же сущность», *S. Joannes Damascenus.* Contra Jacobitas 12. PG 94. 1441 D.

[2]*Каприев Г.* Ипостась и энергии // Труды Киевской Духовной Академии. № 20. 2014. С. 113–136, здесь: с. 122.

(οἶνος ἐν κρατῆρι). Она может также употребляться взаимообратно, обозначая одновременно как целое *в* частях, так и часть *в* целом. Например: «Сократ весь *в* его членах: — голове, руках, ногах» (ὡς ὅλον **ἐν** μέρεσιν, ὡς Σωκράτης **ἐν** τοῖς οἰκείος μέλεσι, κεφαλῇ τε καὶ χερσὶ). Впрочем, целое здесь находится не *в* другом, а *в* других. Но также и часть *в* целом: например, голова, рука *в* Сократе (ὡς τὸ μέρος **ἐν** ὅλῳ, ὡς κεφαλὴ, χεὶρ **ἐν** Σωκράτει)[1]. Мозг может обозначаться как буквально то, что находится в голове — «ὁ ἐγκέφαλος»[2].

Применяется частица «ἐν» и с глаголами, сохраняя зачастую смысл включенности. Например: «ἐμ-ποιέω» — в-делывать, в-ставлять, в-селять кого-то; «ἐν-οικέω» — жить в чем-то, населять что-то; «ἐν-ιδρύω» — помещать «на» или «в» чем-то[3]. В образуемых прилагательных и причастных оборотах наблюдаем то же самое. Так, свт. Григорий Богослов рассуждает о стремлении к Богу или страхе, в-сажденном (ἐν-ίδρυσας) в человека[4], а преп. Дамаскин — о в-сеянной в душу или в-рожденной ей силе (ἐν-έσπαρται δύναμις)[5]. Пребывание Сына Божия *в* человеческой плоти описывается св. Дамаскиным как во-площенное (**ἐν**-σώματος) состояние в противовес бесплотному (**ἀ**-σώματος) пребыванию Логоса по Божеству[6]. Преп. Максим Исповедник говорит о Боге как причине всего сущего, присутствующей разнообразно *во* всех (**ἐν**-υπάρχων) творениях[7], а св. Дамаскин говорит о естественном свойстве, которое неизменно присуще (**ἐν**-υπάρχει) человеку, т. е. присутствует *в* целом виде, например, о неотъемлемой, принадлежащей человеку желательной способности[8].

---

[1]*S. Joannes Damascenus.* Dialectica. PG 94. 605 A.
[2]*S. Gregorius Theologus.* Homilia XII. PG 151. 148 C.
[3]*Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. СПб., 1899. С. 424, 437, 440, 622.
[4]Oratio XXXII. De Moderatione In Disputando. PG 36. 185 A; «**ἐν**-ίδρυσας τοῖς ἀρχομένοις τὸν φόβον», Epistola CXCIX. PG 37. 324 C.
[5]«τῇ ψυχῇ **ἐν**-έσπαρται φυσικῶς δύναμις», De Fide Orthodoxa. Lib. II. PG 94. 944 A B.
[6]«**ἀ**-σώματος ὡς Θεὸς, καὶ **ἐν**-σώματος, ὡς ἐπ’ ἐσχάτων γενόμεως ἄνθρωπος», De Natura Composita. PG 95. 125 A.
[7]«τῆς τῶν ὄντων συνεκτικῆς αἰτίας ποικίλως πᾶσιν **ἐν**-υπάρχων», Mystagogia. PG 91. 685 B.
[8]«φυσικὸν ἰδίωμα, ὅπερ παντὶ τῷ εἶδει **ἐν**-υπάρχει ἀπαραλλάκτως», De Fide Orthodoxa. Lib III. PG 94. 573 D. Ср.: «ἀνθρώποις **ἐν**-υπάρχει τὸ θέλειν», ibidem. 1040 A, 1081 B.

3. 2. 2. Возможные значения термина «ἐνυπόστατον» и употребление его богословами II–IV вв.

В отличие от многих других, усвоенных христианским богословием терминов, термин «ἐνυπόστατον» является сугубо христианским по происхождению и начинает употребляться в богословских текстах со времени свт. Иринея Лионского и Оригена[1], встречается в сочинениях свт. Григория Нисского, свт. Епифания Кипрского, свт. Василия Великого, Дидима Слепца, свт. Иоанна Златоуста, преп. Макария Египетского. В эту эпоху слово «ἐνυπόστατον» применялось как к лицам Св. Троицы, так и к человеку.

С учетом рассмотренных особенностей лингвистического значения приставки «ἐν» термин «ἐνυπόστατον» может быть буквально переведен как — «обладающий ипостасью» и даже — «пребывающий в ипостаси»[2]. Однако очевидно, что толкование богословского значения термина непосредственно зависит от смыслового содержания, вкладываемого в понятие «ипостась». В истории философии и богословия, а также в Св. Писании понятию «ипостась» придавались различные значения, которым должно быть посвящено отдельное внимание. Мы остановимся пока лишь на следующих возможных богословских значениях термина «ипостась»: 1) реальное бытие или существование, обладающее определенной степенью постоянства, 2) индивидуальное или самостоятельное бытие, обладающее определенной степенью целостности, 3) личное, персональное бытие — в рамках терминологии, отождествляющей понятия «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» в Троице и во Христе.

Исходя из этих возможных значений, «ἐνυπόστατον» может означать: 1) состояние реального, устойчивого бытия; 2) состояние индивидуального бытия

---

[1]*S. Irenaus Lugdunensis.* Fragmenta. PG 7B. 1240 C; *Ориген.* Supplementum ad Origenis Exegetica. PG 17. 28 B, 185 B, 309 D. Существует мнение, что термин «ἐνυπόστατος» первым ввел в употребление именно Ориген, см.: *Gleede B.* The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus. Leiden, Boston, 2012. P. 15.

[2]См., например, значение «ἐνυπόστατον» в издании: *Μπαμπινιώτη Γ.* Λεξικὸ τῆς Νέας Ἑλληνικῆς Γλώσσας. Ἀθήνα,1998. Некоторые исследователи утверждают, что в ранних текстах, использующих наш термин, нет никакого намека на значение включенности или направленности, передаваемое приставкой «ἐν» и аналогичное английскому «in». Однако это мнение нельзя признать бесспорным. Так, при внимательном рассмотрении даже в текстах Аристотеля приставка «ἐν» в «ἐνυπόστατον» оказывается имеющей смысловую нагрузку «локализации»; см.: *Lang U. M.* Anhypostatos — Enhypostatos: Church Fathers, Protestant Orthodoxy and Karl Barth // The Journal of Theological Studies. 49. Oct. 1998. P. 630–657, здесь: p. 633, 654; см. также о возможных значениях греческой приставки «ἐν»: *Gleede B.* The Development of the Term ἐνυπόστατος... P. 11.

или бытия «самого по себе»[1]; 3) состояние личного бытия. Эти три уровня понимания отражают богословское развитие понятия «ипостась», и каждый новый уровень предполагает и включает в себя предыдущие.

У ранних отцов понятие «ἐνυπόστατον» употреблялось как богословское в первых двух из приведенных возможных смыслов. Так, в тексте, приписываемом свт. Василию Великому[1], говорится, что «ἐνυπόστατον — воипостасный противоположно ἀνυπόστατον — неипостасный, как ἐνούσιος — восущностный противоположно ἀνούσιος — несущностный»[2]. Оба слова, начинающиеся с приставки «ἐν» — «в», указывают на природы, которые существуют, в противоположность иллюзорному бытию[3], а те, что начинаются с отрицательного префикса «ἀν» — «не», указывают на то, что не обладает подлинным бытием[4].

У отцов-каппадокийцев встречается выражение «ἐν ὑποστάσει», которое, очевидно, лингвистически близко к прилагательному «ἐνυπόστατον». В словосочетании «ἐν ὑποστάσει θεωρουμένων»[5] это выражение можно перевести как «созерцаемый в реальном бытии», т. е. не мысленно только представляемый, или же «созерцаемый в индивидуальном бытии». Так, свт. Григорий Нисский применяет «ἐν ὑποστάσει» к Логосу в плане его реального живого существования в Боге, а свт. Василий Великий говорит о существовании Сына в собственной ипостаси — «ἐν ὑποστάσει ἰδίᾳ»[6] в противовес Савеллию, утверждавшему, что лица Троицы являются неипостасными (ἀνυπόστατον). И свт. Григорий Богослов говорит, что «три

---

[1]См. также значение «ἐνυπόστατον» в: Ἀντιλεξικὸν ἡ Ὀνομαστικόν. Ἀθήνα, 2004.

[1]Автором IV и V книг *Против Евномия* современными патрологами принято считать Дидима Слепца.

[2]PG 29. 749 B.

[3]*Говорун С., диакон.* К истории термина ἐνυπόστατον «воипостасное» // Леонтий Византийский. Сборник исследований / Ред. А. Р. Фокин М., 2006. С. 655–665, здесь: с. 656.

[4]См. также, например, выражения свт. Иоанна Златоуста: «ἀληθῆ καὶ ἐνυπόστατον ἀνάστασιν» (истинное и подлинное воскресение, Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti. PG 51. 107) и свт. Епифания Кипрского: «οὔτε ἐνυπόστατον τὸ κακόν ἐστιν» (зло не обладает подлинным бытием, Adversus hereses. PG 41. 316 A).

[5]Например: *S. Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium. Lib. XII. PG 45. 1001 C; также: 852 B, 152 C.

[6]Называя Сына и Духа «ἀνυπόστατον», Савеллий имел в виду, конечно, не то, чтобы они не существовали вовсе, но что они не обладают никакой самостоятельностью, *S. Basilius Caesariensis.* Epistolarum Classis II. Epistola CCX. PG 32. 776 C. Нисский же святитель говорит, что если от жизни отделено (Слово), то и, конечно, не в ипостаси (оно), «εἰ δὲ τοῦ ζῆν κεχώρισται, οὐδὲ ἐν ὑποστάσει πάντως ἐστίν», *S. Gregorius Nyssenus.* Oratio catechetica. PG 45. 13 C; «ἐν ὑποστάσει ἰδίᾳ», *S. Basilius Caesariensis.* Commentarius in Isaiam prophetam. Cap. XIV. PG 30. 625 A.

лица Троицы не неипостасны (οὐ γὰρ ἀνυπόστατα), потому не одна ипостась в Боге... и наше богатство[1] состоит не в именах только, но на деле»[1].

У свв. Григория Нисского, Кирилла Иерусалимского, Епифания Кипрского термин «ἐνυπόστατον» чаще используется во втором смысле применительно к лицам Святой Троицы, т. е. с целью подчеркнуть, что Сын и Дух обладают полнотой Божества самобытно наряду с Отцом[2]. Дидим Слепец называет Сына неложным и воипостасным образом ипостаси Отца, подчеркивая, что неправо мыслят те, которые считают и Дух неипостасной (ἀνυπόστατον) силой, ибо Дух, как и Сын, воипостасно (ἐνυποστάτως) воссиял от общего им с Сыном источника — Отца[3].

И свт. Иоанн Златоуст, оспаривая мнение еретиков о не-воипостасности Сына, говорит, что если обычное сияние и не воипостасно, поскольку в другом имеет бытие, а именно — в своем источнике, то в Троице, хотя Сын и называется сиянием ипостаси Отца, но как воипостасен (ἐνυπόστατος) Отец, не имея недостатка в ипостаси, так и Сын есть «в ипостаси» сам по себе[4].

Кроме того, например, присущая или во-сущая Духу Святому теплота могла быть описана с помощью термина «ἐνυπόστατον»[5]. Здесь смысл термина приближен к первому из упомянутых нами, но с акцентом именно на устойчивость, постоянство этого признака. Аналогично свт. Григорий Нисский может назвать «всякое благо» присущим и воипостасным вечной природе

---

[1]«Πλοῦτος» — богатство, обилие, множественность; а значит, подразумевается и различие образующих это богатство.

[1]Едина Троица не ипостасью, но Божеством, «Ἓν γὰρ οὐχ ὑποστάσει, ἀλλὰ θεότητι», *S. Gregorius Theologus.* Oratio VI. De Pace I. PG 35. 749 C.

[2]Например: «ἀλλ’ ἐνυπόστατον, λαλοῦν αὐτὸ, καὶ ἐνεργοῦν», *S. Cyrillus Hierosolymitanus*. Catechesis XVII. De Spiritu Sancto II. PG 33. 976 A; см. также: 464 A; «βασιλεία δὲ ζῶσα καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον», *S. Gregorius Nyssenus.* Adverses Macedonianos. PG 45. 1321 A; см. также: PG 43. 25; PG 42. 21 D, 28 C; PG 45. 13 C, 17 B.

[3]«συνάναρχον, ἀπαύγασμα εἶναι δόξης, καὶ χαρακτῆρα ὑποστάσεως ἐνυπόστατον καὶ ἀψευδέστατον», *Didymus Alexandrinus*. De Trinitate. Lib. I. PG 39. 337 B; «οἱ ἑτερόδοξοι, τοῦ Πνεύματος σὺν τῷ Πατρὶ μνημονευομένου, φασὶν ἀνυπόστατον δύναμίν», ibidem. 356 C; «ἐκ τῆς πατρικῆς ἐνυποστάτως ἐκλάμψαν πηγῆς», ibid. Liber II. 452 A.

[4]Маркелл, Фотин и Софроний говорили, что Слово не есть существо воипостасное, но лишь сила Божия, обитавшая в одном из потомков Давида. «Λόγον ἐνέργειαν εἶναί φασι, τὴν δὲ ἐνέργειαν ταύτην ἐνοικῆσαι τῷ ἐκ σπέρματος Δαυΐδ, οὐκ οὐσίαν ἐνυπόστατον», *S. Joannes Chrysostomus*. In Epistola ad Philippenses. Cap. II. Homilia VI. PG 62. 219; «Τὸ γὰρ ἀπαύγασμα, φασὶν, ἐνυπόστατον οὐκ ἔστιν, ἀλλ’ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι»; «ὅτι ὥσπερ ἐστὶν ὁ Πατὴρ ἐνυπόστατος, καὶ πρὸς ὑπόστασιν οὐδενὸς δεόμενος· οὕτω καὶ ὁ Υἱὸς... ἐν ὑποστάσει ἐστὶ καθ’ ἑαυτόν», In Epistola ad Hebraeos. Cap. I. Homilia II. PG 63. 20; также: PG 63. 22.

[5]«Τὸ ἐνυπόστατον τοῦ ἁγίου Πνεύματος θάλποντος», *S. Gregorius Nyssenus.* Testimonia adversus Judaeos. PG 46. 196 B.

Бога[1]. Эта же устойчивость может быть описана с помощью термина «ἐνυπόστατον» и в тварных предметах и явлениях — «ἐνυπόστατον πρᾶγμα, ἀρετήν» и т. д.[1]

В противоположность такому значению «ἐνυπόστατον», термин «ἀνυπόστατον» зачастую может означать нечто непостоянное, неосновательное, скоропреходящее[2], но также, ввиду гибкости древнегреческого языка, может описывать и нечто неудержимое, невыносимое, против которого невозможно устоять. Например, неприступная, «не-постоятельная» сущность огня в Купине называется «ἀνυπόστατος»[3].

В целом можно утверждать, что в до-христологическую эпоху термин «ἐνυπόστατον» употреблялся не часто и в соответствии с первыми двумя из выше указанных трех возможных значений. Нужно также отметить, что, будучи использован для описания составной человеческой природы, термин, несомненно, имел дополнительный оттенок «включенности в бытие» целостного человеческого существа. Так, например, свт. Григорий Нисский рассуждает о составляющих души как о «ἐνυπόστατων πραγμάτων»[4], которые есть образ троичности в нас, а свт. Епифаний Кипрский говорит о «ἐνυπόστατος ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα»[5], составляющих человеческую ипостась.

3. 2. 3. Термин «ἐνυπόστατον» в эпоху христологических споров

С началом христологических споров наш термин начинает обретать в богословском смысле новую жизнь, соответствующую третьему из его возможных значений. Так, понятие «ἐνυποστάτον» в учении Иоанна

---

[1]В том числе воипостасна и вечна созерцаемая в Боге воля. «Πάντα γὰρ ἐνεργὸν καὶ ἐνούσιον, καὶ ἐνυπόστατον τῇ ἀϊδίῳ φύσει τὸ ἀγαθόν τε καὶ τὸ ἄϊδιον ἐνθεωρεῖται θέλημα», *S. Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium. Lib. VIII. PG 45. 776 A.

[1]«πρᾶγμά ἐστιν ἐνεργόν τε καὶ ἐνυπόστατον», PG 44. 680 D; «ὅτι μόνη ἡ κατ’ ἀρετὴν ἡμῖν ἐγγινομένη σπουδὴ πάγιόν τί ἐστι καὶ ἐνυπόστατον», 1244 C.

[2]Неосновательные доказательства — «τῶν δὲ τὴν ἀνυπόστατον ἐξελέγχει», PG 36. 1124 B; также: 820 C; необоснованная ложь — «ἀνυπόστατον ψεῦδος», PG 44. 537 D; необоснованные надежды — «ἀνυποστάτοις ἐλπίσιν», 1176 C; неосуществимый замысел — «ἣ βουλὴ ἀνυπόστατος», 621 A.

[3]«ὑπόστασιν τοῦ ἀνυποστάτου πυρὸς», PG 18. 364 C; см. также молитву царя Манассии в последовании Великого повечерия: «непостоянно (в русском переводе — не постоятельно) великолепие славы Твоея» (яко никтоже не постоит пред великолепием славы Твоея); неудержимый порыв — «ἀνυπόστατος τὴν ὁρμὴν», PG 32. 1264 C; PG 95. 1120 A; невыносимый гнев — «ἀνυπόστατος μὲν ἡ ὀργὴ», PG 44. 464 B.

[4]Quid sit, ad imaginem Dei, etc. PG 44. 1340 C.

[5]Ancoratus. PG 43. 161 C.

Грамматика[1] может быть переведено как — «имеющее ипостась» (Логоса) или даже «существующее в ипостаси» (Логоса). Грамматик действительно применял термин к обеим природам Христа, и, несмотря на филологические тонкости буквального смыслового перевода «ἐνυπόστατον», эти природы мыслятся им как со-существующие в единой ипостаси воипостасные сущности[1]. Так, например, в сочинении *Apologia Consilii Chalcedonsesis* Грамматик прибегает к антропологической аналогии, указывая на то, что как человек имеет две сущности (δύο οὐσίας), душевную и телесную, в единой ипостаси созерцаемые, так и во Христе исповедуются две сущности и одна ипостась. Ибо Ему принадлежит Божество, и Ему же посредством воипостасного соединения (ἐνυπόστατον ἕνωσιν) принадлежит человечество[2]. Согласно Иоанну Грамматику: «В одном из Лиц Пресвятой Троицы, которое есть Лицо Бога-Слова, Он через соединение устанавливает спасение всех людей. В двух природах, или в двух сущностях, познается воплотившийся Бог-Слово: ведь Он обладает сущностью Божества, а также обладает теперь и сущностью человечества»[3]. В этих словах обе природы (сущности) прямо относятся к лицу Логоса.

Ключевыми фигурами в христологических исследованиях и спорах стали Леонтий Византийский и Леонтий Иерусалимский (VI–VII вв.)[4]. При этом Леонтия Византийского порой считают последователем партии «оригенистов» или даже «крипто-оригенистов», а уже Леонтию Иерусалимскому усваивают богословское новаторство в плане использования термина «ἐνυπόστατον».

---

[1]Иоанн Грамматик — православный оппонент Севира, около 490–570 гг. (не путать с Иоанном VII Грамматиком, патриархом Константинопольским, IX в.).

[1]«Ἐνυποστάτους οὐσίας» — «воипостасные сущности» (Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt / Ed. M. Richard. Turnhout, 1977. P. 55 (CCSG 1)); «Τῶν δύο οὐσιῶν εἰς μίαν ὑπόστασιν καὶ ἓν πρόσωπον» — во Христе совершилось «соединение двух сущностей в единую ипостась и единое лицо» (ibidem. P. 54); также см. об этом: *Давыденков О., прот.* Воипостасная сущность в богословии Иоанна Грамматика // Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия. 2008. Вып. 2 (22). С. 7–13, здесь: с. 12; *Lang U. M.* Anhypostatos — Enhypostatos... P. 639–640.

[2]Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt / Ed. M. Richard. P. 55.

[3]*Севир Антиохийский.* Oratio 2. 26 // Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. / I. Lebon (ed.), Louvain, 1938. P. 169 (CSCO 112).

[4]Этой точки зрения придерживаеся, например, М. Ришар, (1944 г.), и ряд современных патрологов — А. Грильмайер, М. Даулинг и др.

Однако основная обсуждаемая проблема состоит в истолковании смысла термина «ἐνυπόστατον», примененного Леонтием. Согласно мнению Лоофса, закрепившемуся надолго среди западных исследователей[1], Леонтий привнес новый христологический смысл в значение термина, что помогло богословски правильно истолковать и утвердить Халкидонский орос. Другие современные западные исследователи[1] увидели филологические ошибки и богословско-философские натяжки в присвоении именно Леонтию новаторства в христологической терминологии. При этом, однако, многие из них готовы признать возможность употребления термина «ἐνυπόστατον» в новом положительном богословском смысле, впрочем, с некоторыми оговорками. Среди русскоязычных мыслителей находятся и даже более крайние сторонники отказа от перевода термина «ἐνυπόστατον» как «воипостасный», аргументирующие филологически, что приставка «ἐν» не несет смыслового оттенка включенности в бытие некоторой ипостаси, а лишь подчеркивает самобытность предмета[2].

Многие из современных исследователей[3] согласны с тем, что, хотя Леонтий, вероятно, не вкладывал в понятие «ἐνυπόστατον» качественно нового для своего времени смысла, но, тем не менее, он и другие богословы (даже до-халкидонские, такие как свт. Кирилл Александрийский[4]), и особенно богословы VI в. (например Иоанн Грамматик), постепенно приготовили почву для выработки нового (хотя и вполне в русле Халкидона) понимания взаимоотношения ипостаси и природы в христологии и, соответственно,

---

[1]A. V. Harnack, J. P. Junglas, H. Relton, P. Schoonenberg, G. W. Lampe, S. Otto и др.

[1]*Daley B.* Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works. Oxford, 1978; *Dowling M. J.* The Christology of Leontius of Byzantium. The Queen's University of Belfast, 1982; *Shults F.* A Dubious Christological Formula: From Leontius of Byzantium to Karl Barth // The Journal of Theological Studies. Princeton Theological Seminary, 1996. № 57. P. 431–446 и др.

[2]См., например: Заседания научно-методологического семинара «Богословие в системе научного знания: традиции — современность — перспективы» // Вестник ПСТГУ I: 6 (22). М., 2008. С. 139–144.

[3]*Grillmeier A. S.* Christ in Christian Tradition. N. Y., 1964; *Cross R.* Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies. Oxford University Press, № 27 (1976). P. 333–369; *Говорун С., диак.* К истории термина воипостасное; *Fracea I.* Λέοντος Βύζαντος. Βίος καὶ Συγγράμματα (Κριτικὴ Θεώρηση). Ἀθήνα, 1984 и др.

[4]Так, например, в известной статье Марселя Ричарда (*Richard M.* L'introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l' incarnation. P. 252) автор подчеркивает, что христологическое выражение свт. Кирилла «единство по ипостаси» предвосхищало Халкидонскую доктрину, хотя и было официально одобрено лишь в 553 г. на V Вселенском Соборе (II Константинопольском).

создали условия для развития новой смысловой нагрузки для термина «ἐνυπόστατον»[1]. Это же позволило со временем ввести в адекватное употребление и производные термины: «воипостазирование» и «воипостазировать». Несмотря на то, что с филологической точки зрения можно усмотреть тавтологию в выражении «воипостазировать в ипостась», использование подобного словосочетания подчеркивает онтологическую инициативу ипостаси Сына Божия в восприятии человеческой природы в воплощении[1].

Преп. Анастасий Синаит в своем *Путеводителе* говорит о двух возможных значениях термина «ἐνυπόστατον». Во-первых, последний может означать реальность существования (τὸ κατ' ἀλήθειαν ὑπάρχον), а во-вторых — относиться к ипостасным идиомам (τὸ ἐν τῇ ὑποστάσει ἰδίωμα). Здесь же преп. Анастасий поясняет второе возможное значение термина на примере ипостасных свойств трех лиц Троицы[2]. Таким образом, воипостасными (ἐνυπόστατον) могут называться ипостасные свойства: для Бога Отца — нерожденность, для Бога Сына — рождение, а для Св. Духа — исхождение.

Смысловая нагрузка термина «ἐνυπόστατον» в христологии преп. Максима Исповедника вписывается в ту же богословскую картину. Преподобный говорит о двух природах, как о «воипостасных» Богу Слову, являющихся «собственными» Логосу «посредством» Его ипостаси[3]. «Воипостазирование, свойственное воплощению», согласно преп. Максиму, «представляет единство бытия Творца и творения в смысле Одного

---

[1]См., например: *Dell' Osso C.* Still on the Concept of Enhypostaton // Augustinianum. 43. 2003. P. 63–80, здесь: p. 69, где автор, критикуя позицию Ф. Шульца (F. L. Shults), выраженную в статье *A Dubious Christological Formula*, убедительно аргументирует свое мнение, что термин «ἐνυπόστατον» значил у Леонтия Византийского не только — «тот, что существует», но и — «обладающий присущими качествами». Кроме того, в *Contra Nestorianos* II. 13 говорится, что «воипостасная» природа не обязательно существует в собственной ипостаси (ibidem. P. 66). Б. Глид аргументирует, что именно начиная с Леонтия Византийского возникает новое понимание нашего термина, которое наиболее адекватно может переводиться как — «воипостазированный» (см.: *Gleede B*. The Development of the Term ἐνυπόστατος... P. 185).

[1]Можно сказать, что ипостась дает воипостазированной природе бытие или «реализует себя» в ней.

[2]«τὸ ἐνυπόστατον, κατὰ δύο τρόπους λέγεται· ἢ τὸ κατ' ἀλήθειαν ὑπάρχον, ἢ τὸ ἐν τῇ ὑποστάσει ἰδίωμα, ὡς ἐν τῷ Θεῷ, καὶ Πατρὶ, τὸ ἀγέννητον. Ἐν δὲ τῷ Υἱῷ, τὸ γεννητόν. Ἐν δὲ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, τὸ ἐκπορευτόν», Viae Dux. PG 89. 61 B.

[3]Epistolae 15. PG 91. 557 D, 560 B C.

существующего»[1] — Сына Божия. В рамках учения о «сложной ипостаси» Христа, сложность (сложенность) которой проистекает из воипостасности человеческой природы, преп. Максим учит об «усвоении человеческой природы ипостасью Логоса»[2].

Св. Исповедник определяет «воипостасное» двояко: 1) воипостасна общая природа или вид, реализуемые в своих индивидуумах; 2) воипостасна отдельная сущность, имеющая бытие не сама по себе (καθ' αὐτὸ), но в ипостаси[1].

3. 2. 4. Универсальное употребление термина «ἐνυπόστατον» преп. Иоанном Дамаскиным

В творениях преп. Иоанна Дамаскина, как систематизатора православной богословской мысли, мы найдем все из рассмотренных выше вариантов понимания термина «ἐνυπόστατον». Он использует термин универсально как в триадологии, так и в христологии и антропологии. Давая определение термину, преп. Иоанн, прежде всего, неоднократно отмечает различие понятий «ипостась» и «воипостасное». Так, например, в сочинении *Против яковитов* он пишет: «Воипостасное (ἐνυπόστατον) же не есть ипостась (ὑπόστασις), но рассматриваемое во ипостаси»[2], а также уточняет, что «мы не отождествляем воипостасное с ипостасью» так же, как и «восуществленное — с сущностью», но понимаем их отношение таким образом, что «быть восуществленной свойственно ипостаси, а воипостасной — сущности»[3]. Таким образом, по определению св. Иоанна, понятие «ἐνυπόστατον» «иногда означает Сущность, как созерцаемую в Ипостаси и самостоятельно существующую, а иногда — каждое из входящих в состав одной Ипостаси, как в случае души и тела. Стало быть, Божество и человечество Христа воипостасны — ведь и то, и другое имеют одну общую Ипостась: Божество — предвечно и вовеки, одушевленная

---

[1]*Madden N.* Composite Hypostasis in Maximus Confessor // Studia Patristica. XXVII. Peeters Publishers, 1991. P. 175–197, здесь: p. 190.
[2]*Dell' Osso C.* Still on the Concept of Enhypostaton. P. 73.
[1]Opuscula Theologica et Polemica. PG 91. 149 B C; см. также: «ἐνυπόστατον δὲ, αὐτὸ τὸ ἐν ὑποστάσει ὂν», «ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι», ibidem. 261 A, B.
[2]PG 94. 1441 B; *Иоанн Дамаскин, прп.* Творения. Христологические и полемические трактаты. М., 1997. С. 158.
[3]PG 94. 1441 C D.

же и мыслящая плоть, будучи воспринята Им в последние времена, в Нем получает существование и Его обретает Ипостасью»[1].

В христологическом контексте св. Иоанн употребляет понятие «ἐνυπόστατον» несколько раз, в том числе — в своем знаменитом *Точном изложении православной веры*, когда говорит, что плоть Бога Слова была воспринята, стала «ἐνυπόστατος» для ипостаси Бога Слова[1]. В частности, систематизатор православной мысли сравнивает огонь в светильнике и плоть Господа в его безначальной ипостаси. Если же говорить полнее, то воипостасными для ипостаси Логоса являются обе природы, или сущности, Христа — и Божественная, и человеческая[2].

Термин «ἐνυπόστατον» у преп. Иоанна может носить и смысл «обладающий реальным существованием» либо «обладающий индивидуальным существованием». В соответствии с определением термина в *Философских главах*[3] и согласно с двумя первыми из возможных значений понятия «ипостась», «τὸ ἐνυπόστατον» означает либо «просто реальная сущность», либо «реальная сущность с ее предикатами», т. е. «индивидуальная сущность». Согласно этому, св. Иоанн говорит, например, что зло не обладает реальной сущностью[4]. Преп. Дамаскин также называет воипостасными акциденции («τὸ συμβεβηκὸς ἐνυπόστατον καλοῦμεν»), как просто существующие, и одновременно их же называет не воипостасными, как существующие не по себе, а в сущности[5].

Однако, признавая возможность иных значений термина, св. Дамаскин считает, что воипостасным в собственном смысле называется нечто включенное и созерцаемое в ипостаси. Так, согласно св. Иоанну, душа и тело, будучи «ἐνυπόστατον» человеческой ипостаси, составляют единую «сложную

---

[1]*Иоанн Дамаскин, прп.* О сложной природе против акефаллов // *Он же.* Творения. С. 198; PG 95. 120 C D.
[1]De Fide Orthodoxa. Lib. III. 9. PG 94. 1017 B.
[2]«ἐν ἑτέρῳ δὲ, ὡς πῦρ ἐν θρυαλλίδι, καὶ ὡς ἡ σὰρξ τοῦ Κυρίου ἐν τῇ ἀνάρχῳ αὐτοῦ ὑποστάσει… ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὴν ὕπαρξιν», Contra Jacobitas. PG 94. 1441 B, C; «ἐνυπόστατον δὲ ἑκάστην τῶν οὐσιῶν αὐτοῦ· ἔχουσι γὰρ κοινὴν τὴν μίαν αὐτοῦ ὑπόστασιν», ibidem. 1441 D; «Καὶ ἡ θεότης τοίνυν καὶ ἡ ἀνθρωπότης τοῦ Χριστοῦ ἐνυπόστασίς ἐστιν», De Natura Composita. PG 95. 120 C D.
[3]Dialectica. Глава XXIX. Об ипостаси, ипостасном и неипостасном, PG 94. 589 B C.
[4]«Οὔτε ἐνυπόστατον φύσει τὸ κακόν», PG 96. 460.
[5]Dialectica. PG 94. 589 B C, 617 A.

ипостась». Причем каждая из составляющих человеческую ипостась воипостасных сущностей, т. е. как душа, так и тело, не могут именоваться ипостасями, будучи рассмотрены в отдельности, сами по себе[1]! Это означает уже строгое концептуальное различие понятий индивида и ипостаси.

Преподобный также неоднократно применяет термин «ἐνυπόστατος» или «ἐνυπόστατον» для характеристики каждого из лиц Святой Троицы. В этих случаях термин обычно может переводиться как «обладающий самобытностью», что соответствует второму из рассматриваемых нами возможных значений. Однако иногда переводчики пользуются другим вариантом передачи смысла термина, употребляя слово «ипостасный» вместо дословного «воипостасный». Ввиду многозначности термина «ипостась», подобный перевод нуждается в пояснении. В рамках тринитарного богословия «ипостасный» может быть синонимом термина «самобытный», но порой можно было бы передать смысл термина (в контексте) как «обладающий личным бытием»[1]. Вполне адекватно переводить «ἐνυπόστατον» в подобных тринитарных текстах св. Дамаскина как — «обладающий ипостасью»[2]. В случае же применения термина к сущности Троицы, когда сущность признается воипостасной трем ипостасям, можно переводить его даже как — «принадлежащая ипостасям»[3].

Важно также отметить, что начатое отцами-каппадокийцами в триадологии сближение понятий «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» было продолжено св. отцами-богословами в христологии в эпоху споров об образе соединения двух природ в Господе Иисусе Христе. Преп. Иоанн не раз указывает на различие смысловой нагрузки термина «ὑπόστασις» в творениях отцов Церкви,

---

[1]PG 94. 616 A B.

[1]«Бог же как присно сущий и совершенный и Слово будет иметь также совершенное и самобытное (ἐνυπόστατος)», PG 94. 804 A; «Сын Божий, самобытная (ἐνυπόστατον) премудрость и сила Всевышнего Бога», 985 B; «Веруем во единого Духа Святого… самобытного (ἐνυπόστατον), существующего в своей собственной ипостаси», 821 C; «Πατὴρ ὁ ἀληθινὸς ἐνυπόστατος, καὶ Υἱὸς ἀληθινὸς ἐνυπόστατος, καὶ Πνεῦμα ἀληθινὸν ἐνυπόστατον, τρία ὄντα μία θεότης, μία οὐσία», PG 95. 1076 B; также: PG 94. 1057 B; см. также о тринитарном употреблении термина у преп. Дамаскина: *Lang U. M.* Anhypostatos — Enhypostatos... P. 653.

[2]Св. Дамаскин о Духе говорит как о воипостасном и тут же поясняет, что это означает, что Дух существует в собственной ипостаси, «ἐνυπόστατον, ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει ὑπάρχον», PG 94. 821 C; также: «воипостасное Слово — т. е. созерцаемое в своей собственной ипостаси», 857 A.

[3]«οὐσίαν τῆς ἁγίας θεότητος ἐνυπόστατον ἴσμεν· ἐν ταῖς τρισὶ γάρ ἐστιν ὑποστάσεσι», Contra Jacobitas. PG 94. 1441 D.

отмечая, что «многие из наших безразлично говорят, что (во Христе) произошло соединение природ, или же ипостасей»[1]. При таком употреблении термина, как объясняет здесь же преп. Иоанн, под «ипостасью» отцы понимали «обособленную природу». Указание на наличие такого значения мы находим и в его *Философских главах*[1]. Уже в процессе полемики с Несторием и его последователями выкристаллизовалось иное христологическое понимание термина «ὑπόστασις». А именно, произошло его отождествление с термином «πρόσωπον»: «Мы говорим, что Лицо Христа едино», употребляя слово «лицо» взаимозаменяемо с «ипостасью», «как о единой ипостаси человека, например Петра или Павла»[2]. Важно подчеркнуть, что в этой последней цитате термины «ипостась» и «лицо» синонимично употреблены св. Иоанном как для Христа, так и для человека.

3. 2. 5. Термин «ἐνυπόστατον» у свт. Григория Паламы и патр. Филофея Коккина

Согласно свт. Григорию Паламе, Акиндин ошибочно считал Фаворский свет не-ипостасным (ἀνυπόστατόν) и тварным. Однако, поскольку св. Палама применял термин «ἐνυπόστατον» для обозначения само-ипостасного бытия (обладающего собственной ипостасью), поэтому он отрицал возможность применения его к нетварным энергиям[3]. О человеке защитник нетварности Божественных энергий говорит, что он существует ипостасно (в ипостаси), т. е. человек не без-ипостасен[4]. Другой выдающийся паламит Филофей Коккин, патриарх Константинопольский, учил о человечестве Христа, что оно воипостасно Логосу, а о нетварном свете считал возможным сказать как о

---

[1]*Иоанн Дамаскин, прп.* О ста ересях вкратце / Пер. с греч. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сарагды, Н. И. Сарагды // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 144; PG 94. 749 A.

[1]«Слово “ипостась” имеет два значения. Взятое в общем смысле, оно означает субстанцию вообще. В собственном же смысле “ипостась” означает индивид, а также всякое отдельное лицо», *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика или Философские главы // *Он же.* Полное собрание творений. СПб., 1913. Т. 1. Глава XXIX. С. 81; PG 94. 589 B.

[2]De Haeresibus Liber. PG 94. 752 A.

[3]«τοῦ Κυρίου φωτὸς, ἀνυπόστατόν τι φάσμα καὶ κτιστὸν», *S. Gregorius Palamas.* Operum Argumenta. PG 150. 822; «οὐδεμία γὰρ τῶν τοιούτων ἐνεργειῶν ἐνυπόστατος, τουτέστιν αὐθυπόστατος», Theophanes. PG 150. 929 A.

[4]«ἐν ὑποστάσει ἐστὶ, καὶ οὐκ ἀνυπόστατός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος», Capita Physica, Theologica, etc. PG 150. 1217 A.

воипостасно «возсияющем» в тварных ипостасях, имея в виду усвоение нетварных энергий тварными ипостасями «в себя»[1].

3. 2. 6. Термин «ἐνυπόστατον» в русском богословии конца XIX–XX вв.

В связи с затронутой терминологической проблемой, необходимо обратить внимание на труды незаурядных русских мыслителей конца XIX и начала XX вв. — И. А. Орлова, В. В. Болотова и А. И. Бриллиантова, а также богословов русского зарубежья XX в. — В. Н. Лосского и прот. Г. Флоровского. Так, Орлов еще в XIX в. писал, что «самостоятельность и реальность бытия всякая природа получает в индивидууме, а человеческая природа — в ипостаси, или в лице, отличительную особенность которого составляет независимое, самостоятельное бытие (τὸ καθ' ἑαυτὸ εἶναι). Отсюда природа человека называется ἐνυπόστατος — существующей в ипостаси»[1]. Болотов подчеркивал, что нельзя говорить о «не-ипостасности (ἀνυποστασία) человечества Христова». «В строгом смысле, оно ἐνυπόστατον, потому что озаряется самосознанием, центр которого лежит в Божестве Логоса». Человечество Христово не есть ипостась, ибо «никогда не было ἰδιόστατον»[2]. Бриллиантов в своей не изданной пока рукописи пишет о возможных смысловых значениях терминов «ἐνυπόστατον» и «ἀνυπόστατον». «Ἀνυπόστατον есть либо: 1) несуществующее, либо 2) относящееся к акциденциям, существующее не само по себе (как цвет предмета). А ἐνυπόστατον есть либо А) сущность со своими свойствами, либо Б) 1) в ипостаси созерцаемое, 2) другому соединенное (пример — душа и тело, составляющие единую ипостась), 3) в иной ипостаси существующая природа»[3].

При этом Бриллиантов полагал, что именно Леонтий Византийский, а вслед за ним св. Иоанн Дамаскин, заканчивают разработку понятия «личность», утверждая ипостась как начало и принцип индивидуальности, которая «не

---

[1]«ἡ ἐνυπόστατος τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ θεότης», *Philothei Constantinopolitani Patriarchae.* Contra Gregoram Antirrheticorum X. PG 151. 1039 A; «ὑποστατικὸν γὰρ φῶς καὶ κατ' εἶδος ἐνυπόστατον ἔλλαμψιν», ibidem. 1037 A B.
[1]*Орлов И. А.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. С. 88, сн. 190.
[2]*Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 296.
[3]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 101, 91.

может быть частью другого»[1]. Поэтому «ἐνυπόστατον» — то, что входит в ипостась Логоса, но не человеческая ипостась как «часть» ипостаси Логоса.

В. Н. Лосский в своей выдающейся работе *Богословское понятие человеческой личности* находит возможным очень корректно и точно использовать термин «воипостазировать» для описания взаимоотношения как ипостаси Бога-Слова и человеческой природы, воспринятой им в воплощении, так и человеческой ипостаси и соответствующей ей человеческой природы, которой она обладает. В свою очередь, прот. Г. Флоровский считает возможным говорить о предвосхищении нового богословского смысла термина «ἐνυπόστατον» задолго до его реального оформления уже в богословии свт. Кирилла Александрийского[1]. По сути дела, подобного явления и должно было бы ожидать, исходя из принципа действия Св. Предания Церкви, если термин «ἐνυπόστατον» действительно лежит в его русле. Именно тогда мы можем говорить о естественном ходе развития богословской интерпретации термина, а не о богословских смысловых натяжках.

3. 2. 7. Универсальность термина и возможность его применения в разных сферах богословия

Учитывая постепенное развитие понятия «ипостась» в христологии и антропологии, отметим, что термин «ἐνυπόστατον» мог использоваться и действительно употреблялся для описания отношений между ипостасью (личностью) и природой в тринитарных и христологических, а также и в антропологических текстах[2].

Уникальное событие Боговоплощения, хранимое в Церкви как «тайна благочестия» (1 Тим 3. 16), воспринятое св. отцами и осмысленное в их творениях как «обожение нашей природы»[3], защищалось ими как

---

[1]*Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 39.

[1]Например, выражение свт. Кирилла «ἐν προσώπῳ Χριστοῦ», в котором «πρόσωπον» соответствует онтологическому понятию личности, может быть рассмотрено как предтеча позднейшего употребления «ἐνυπόστατον»; см., например: *Loon H., von.* The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Lieden: Brill, 2009. P. 277–278.

[2]«Ἐνυπόστατον δέ φαμεν… ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει ὑπάρξασαν (ὑπόστασιν)», Contra Jacobitas. PG 94. 1476 C.

[3]*Иоанн Дамаскин, прп.* Против яковитов // *Он же.* Творения. Христологические и полемические трактаты. С. 179; PG 94. 1477.

исключительное и сотериологически неповторимое по своей сути и важности. Именно неповторимое ипостасное соединение в лице Господа Иисуса Христа двух природ — Божественной и человеческой, стало основанием нашего спасения. Не случайно в своей богословской полемике преп. Иоанн Дамаскин ставит богооткровенный факт того, что человеческая плоть стала «ἐνυπόστατος» для Бога Слова, условием совершения домостроительства спасения человеческого рода. Если бы этого не произошло, то, по слову преподобного, «напрасно хвалимся мы, что воплощением Бога Слова совершилось обожение нашей природы, — ведь если вселение одного в другое есть воплощение, то множество воплощений пережил Бог»[1]. «Воплощение по благодати», по мысли преп. Иоанна, не есть подлинное и не может быть основанием спасения человека.

На основании проведенного анализа можно утверждать, что термин «воипостасный» позволяет, оставаясь в рамках православного богословия, описывать как реальное бытие одной или нескольких разных природ в одной ипостаси, так и одной природы в нескольких ипостасях. Таким образом, можно говорить об универсальности термина «воипостасный», который может быть эффективно применен практически во всех сферах богословия[2]. Во-первых, он применим для описания бытия в ипостаси Логоса индивидуальной человеческой природы, воспринятой Им в воплощении, и для богословского анализа общения свойств двух природ во Христе (в частности, сюда входит и тема т. н. «теопасхизма»). Во-вторых — термин «ἐνυπόστατον» оказывается пригоден для описания бытия двух или более природ в, так сказать, «естественной» для них ипостаси, например, сосуществование, со-«бытие» души и тела в одной, естественной для них человеческой ипостаси. Отсюда же вытекает возможность употребления термина и для описания обожения человеческой природы нетварными Божественными энергиями. Наконец, в-

[1]*Иоанн Дамаскин, прп.* Против яковитов. С. 179.

[2]Так, например, современные исследователи считают, что преп. Максим Исповедник «свободно развивает согласованную тринитарно-христологическую терминологическую систему, в которой термину ἐνυπόστατος усваивается одна и та же функция в обоих богословских контекстах», *Gleede B.* The Development of the Term ἐνυπόστατος… P. 155.

третьих — понятие «ἐνυπόστατον» может быть применено и к описанию триадологической тайны бытия Трех лиц в Единой сущности, т. е. тайны «воипостасного» обладания единой сущностью тремя лицами Св. Троицы.

Однако «воипостазирование» возможно по отношению не ко всякой природе, а лишь к той, которая способна, по замыслу Творца, составлять единую онтологическую пару с личным бытием. И здесь имеет смысл вспомнить первичное смысловое содержание термина «воипостасный» — как «реально существующий». Не случайно это содержание термина никогда не утрачивало своего значения, будучи включаемо как составляющее в новые уровни интерпретации! Отцы Церкви понимали, что ипостась и природа составляют единую живую реальность, и, различая их, не разделяли. Они «укореняли личность в бытии и персонализировали онтологию»[1], когда богословски характеризовали личное бытие Бога и человека, созданного по Божественному образу и подобию. Поэтому очевидно, что термин «воипостазировать», как и «воипостасный», не предполагает искусственных, нереальных, выдуманных конструкций пар «ипостась» — «природа» наподобие: «ипостась Сына Божьего» — «природа хлеба», или «ипостась человека» — «Божественная сущность». Подобные конструкты носят чисто умозрительный характер, могут теоретически быть составлены в нашем уме, но они никогда не обладали и не будут обладать реальным бытием, и потому — не имеют права на богословское употребление в описании реально существующих явлений и объектов.

3. 2. 8. Определение образа Божия как ипостасно-природного единства человека

Уникальность Бога и уникальность человека как образа Божия во вселенной составляют основу христианского мировоззрения. Пантеистическое размывание грани между Богом-Творцом и созданной вселенной всегда было чуждо христианскому богословию. Однако, воплощение Бога Слова и воипостазирование им человеческой природы, так сказать, увековечило

[1]*Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 213.

человеческую уникальность. В святоотеческом наследии существуют разные толкования и уровни понимания понятия «образ Божий». Согласно Св. Писанию и Преданию, очевидна исключительность образа Божия в человеке по отношению ко всей тварной вселенной. На наш взгляд, результаты исследования истории термина «ἐνυπόστατον» дают основание утверждать, что ключевой особенностью человеческой «со-образности» Богу является именно ипостасно-природное единство бытия человека. Такое понимание образа Божия в человеке, безусловно, имеет святоотеческие корни, но до сих пор нигде не было ясно сформулировано. Это бытийное единство ипостаси и природы, выражаемое словами преп. Максима Исповедника о том, что «состояние бытия в сущности и ипостаси созерцается»[1], наиболее ярко описывается именно термином «ἐνυπόστατον», согласно которому ипостась являет себя через воипостазируемую ей природу, а природа существует в воипостазирующей ее ипостаси.

3. 2. 9. Евхаристическое применение термина «ἐνυπόστατον»

Возможность универсального употребления термина «ἐνυπόστατον» не дает богословам права произвольно манипулировать им. Например, в современной богословско-церковной периодике появилась попытка использовать термин «воипостасный» для описания происходящего в таинстве Евхаристии «воипостазирования» евхаристических хлеба и вина ипостасью Бога-Сына, однако якобы без фактического изменения природы самих хлеба и вина в человеческие плоть и кровь Христа. Мнение об отсутствии перемены в природе евхаристических даров встречалось у ряда богословов и ранее. Новшеством явилась попытка привлечь термин «ἐνυπόστατον» и его производные в качестве доказательства верности, «православности» подобного взгляда. В рамках проведенного анализа значения и смысловой нагрузки термина «ἐνυπόστατον» мы можем и должны не только опровергнуть подобное неадекватное использование самого термина и его производных в

[1]«τῶν ὄντων σύστασις ἐν οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει θεωρεῖται», Opuscula Theologica et Polemica. PG 91. 272 B.

евхаристологии, но подвергнуть критике и саму богословскую позицию о неизменности природы евхаристических хлеба и вина.

Дело в том, что термин «ἐνυπόστατον» не позволяет искусственного применения к любым, произвольно взятым комбинациям пар «ипостась» и «природа», но только к реально существующим. В противном случае мы придем к очевидным нонсенсам, таким как, например, — человеческая ипостась, «воипостазирующая» трансцендентную сущность Бога! Такой абсурдной пары не может допустить разумное богословское мышление, осознающее невозможность воипостазирования человеческой ипостасью не просто нетварных энергий Бога в процессе обожения, а самой Божественной сущности.

Более тонко обстоит дело в вышеуказанной евхаристической паре: ипостась Бога-Слова действительно «воипостазирует» евхаристические дары, но природа их не может при этом не стать человеческой природой Христа, потому что из всей тварной природы именно человек создан по образу Божию. Только человеческая природа предусматривает возможность ипостасного соединения либо с тварной человеческой ипостасью, созданной по образу Божественной ипостаси, либо с самой Божественной ипостасью, что и произошло в Боговоплощении и актуализируется вновь и вновь в таинстве Евхаристии. Именно человеческая природа воипостазируется вторым лицом Троицы, обеспечивая средство нашего обожения[1]. А о хлебе и вине, пусть даже сугубо «освященных», подобного сказать ни в коем случае нельзя! Даже в перспективе обожения всего творения, когда, по слову апостола Павла, Бог будет «всяческая во всех», мы должны различать обожение всего творения «по благодати», «по энергии» от обожения посредством ипостасного соединения. В противном случае мы придем к ложному утверждению о конечном ипостасном соединении с Логосом всего творения, включая одушевленную и неодушевленную природу: улиток, червяков, камней, песка и т. п.! Очевидно, что православное богословие, держась различения (но не разделения) в Боге

[1]*Sopko A. J.* For A Culture of Co-Suffering Love... P. 25.

трех ипостасей от единой сущности и единой сущности — от нетварных энергий, должно также отличать природу тварную, которая может быть и была введена в лично-ипостасное бытие, от природы, которая в принципе не может существовать в Божественной или человеческой ипостаси.

Очевидно, что никогда бездушная природа не будет сама по себе включена в ипостасное бытие ни человеческих личностей, ни, тем более, Божественных лиц. Принятие подобного умозрения означало бы отход от христианского мировоззрения к фактически пантеистическому. А именно к такому пантеистическому мнению об обожении всего творения приходят современные сторонники неадекватного использования термина «ἐνυπόστατον». И хотя они и ссылаются на авторитетных православных богословов, пользовавшихся производным от «ἐνυπόστατον» термином — «воипостазировать» в контексте евхаристологии[1], но, однако, понимают его по-своему. Согласно сторонникам нового евхаристологического направления, «евхаристический Хлеб, будучи соединен с Божеством, не утрачивает своей природы, но обретает новое начало существования, становится Хлебом Небесным, Телом Самого Бога»[2], а также: «святые Дары, халкидонски воспринимаемые Богом Словом в то же самое единство с собой, как и плоть от Девы Марии, изменяют не свою материальную сущность, а характер своего существования в этом мире»[3]. Мы можем совершенно уверенно классифицировать такую позицию как учение о буквальном «воипостазировании» природы хлеба и вина Богом Словом.

Неадекватным в контексте данной полемики является также аргумент о том, что, поскольку человек зачастую называется в святоотеческой литературе микрокосмосом, и его природа включает в себя все элементы вселенной, то

[1]Например: «Хлеб Евхаристии, доступный человеку как пища, есть плоть Христова, преображенная, но по-прежнему единосущная человеческому телу, воипостазированная в Логосе и пронизанная божественными энергиями», *S. Nicephorus Constantinopolitani.* Contra Eusebium / J. B. Pitra (ed.). Spicilegium Solesmense. I. Paris, 1928. P. 440; ср.: *Мейендорф И., протопр.* Византийское богословие. С. 287.

[2]*Зайцев А. А.* Евхаристическое преложение. URL: http://www.mpda.ru/site_pub/82304.html (дата обращения 06. 06. 07. 2008); *Он же.* Тело Христово в Таинстве Евхаристии. Доклад, прочитанный на семинаре профессорско-преподавательской корпорации МДАиС «Святые Дары в таинстве Евхаристии». URL: http://www.psevdo.net/index.php?go=Pages&in=view&id=44 (дата обращения 05. 09. 2011).

[3]*Осипов А. И.* Евхаристия и священство. URL: http://orthtexts.narod.ru/17_Evhar_svyasch.htm (дата обращения 05. 09. 2011).

якобы именно поэтому обожение человеческой природы предусматривает такое же по характеру и степени обожение всех составляющих тварного мира. Отсюда делается вывод о том, что воипостазирование в ипостась Сына Божьего евхаристических хлеба и вина — это лишь начало процесса воипостазирования Логосом всех тварных элементов: «В воплощении Бог Слово соединяется не просто с отдельно взятой человеческой природой, но через нее и в ней со всякой тварью, со всем творением в целом», «со всей тварью, которая в человеческой природе изначально сосредоточена»[1].

В противовес идее о постепенном «становлении» всего творения в процессе обожения телом Христа как нельзя более уместны слова св. Иоанна Дамаскина, который подчеркивает, что Логос лишь по Божеству остается неограниченным, тогда как по своей плоти умаляется и ограничивается, так как плоть его не распространилась в меру беспредельности Божества его[2]. А у преп. Максима Исповедника находим глагол «ἐνυποστήσας», выражающий мысль святого о воипостазировании как утверждении в полноценном само-ипостасном бытии всякой твари благодатью Бога в жизни будущего века[3]. Все исполняя Собою, Бог одновременно не сливается с творением, не воипостазирует все в Свое Божественное ипостасное бытие, но утверждает ипостасность всего сотворенного Им.

Богословская ошибка сторонников превращения всего творения в тело Христа коренится вновь в неразличении двух типов обожения — по энергии (благодати) и по ипостасному соединению. Правильное богословское понимание термина «ἐνυπόστατον» и его производных должно стать основой богословских рассуждений и в антропологическом плане. Человек, как ипостасно-природное единство, качественно отличающийся от всей твари тем, что был создан «по образу Божию», никогда не сможет быть по своей

---

[1] *Зайцев А. А.* Тело Христово... URL: http://www.psevdo.net/index.php?go=Pages&in=view&id=44 (дата обращения 05. 09. 2011).

[2] «οὐ συμπαρεκτεινομένης τῆς σαρκὸς αὐτοῦ τῇ ἀπεριγράπτῳ αὐτοῦ θεότητι», De Fide Orthodoxa. Lib III. PG 94.1012 B.

[3] «γένηται τὰ πάντα ἐν πᾶσιν αὐτὸς ὁ Θεὸς, πάντα περιλαβὼν καὶ ἐνυποστήσας ἑαυτῷ», Ambiguorum liber. PG 91. 1092 C.

составной природе приравнен к составляющим его природу элементам. Как ипостась человека не мыслится вне человеческой природы, так и природа человека не мыслится самостоятельно, т. е. вне или без соответствующей ей ипостаси. Элементы человеческой природы, даже в их совокупности, не составляют еще человека как индивидуальность, как ипостасное бытие. Другими словами, наша природа не равна сумме составляющих ее элементов, не сводима к таковой сумме. Человеческая ипостась, «воипостазируя» свою природу, придает ей особый образ существования, отличный от не-воипостазированного бытия составляющих ее элементов. И это различие образа бытия тварной природы, принятой в ипостасное человеческое бытие и непринятой, никогда не будет и не должно быть преодолено, по аналогии с тем, как никогда, несмотря на процесс обожения, не будет преодолено расстояние между Богом и его творением. Поэтому необходимо, с богословской точки зрения, четко различать обожение природы, «воипостазированной» в человеческое ипостасное бытие, от обожения всего остального творения по энергии, или по благодати.

3. 2. 10. Заключение

Завершая наш анализ смысловой нагрузки и богословского употребления термина «ἐνυπόστατον», мы можем подытожить, что во многом именно этот термин позволяет нам провести различие между понятиями ипостаси-личности, с одной стороны, и общей и индивидуализированной природ — с другой, не вводя, однако, дробления в единую онтологию. Подробный анализ того, как употреблялся термин в святоотеческой мысли, позволяет указать, что следует, не отделяя личность от природы и признавая погруженность друг в друга этих двух аспектов бытия, одновременно не смешивать в тварном бытии ипостась с природой индивидуума и признавать неотъемлемость лично-природной двойственности единой онтологической структуры бытия.

3. 3. Понятие «тропос существования» и богословское понятие «личность»

3. 3. 1. Понятие «тропос существования» в Св. Писании и у церковных писателей

Древнегреческое слово «тропос» — «ὁ τρόπος» является многозначным. Оно может переводиться как «поворот», «направление», «образ», «способ», «образ мыслей», «нрав», «лад», «оборот речи»[1], «стиль» в музыке, письме или речи, «характер», «темперамент», а также «метод» в логике[2]. «Τρόπος» достаточно часто употребляется у древнегреческих философов в смысловых рамках, приводимых словарями значений, начиная с чисто технического применения термина в словосочетаниях «любым образом», «никаким образом», «подобным образом» и заканчивая переносным смыслом, например, в словосочетаниях — «тихий нравом», «устроение души»[3] и т. п.

В Св. Писании термин «τρόπος» встречается неоднократно как в тексте *Септуагинты*, так и в книгах *Нового Завета*. Кроме технического употребления его в выражениях «как», «подобно», «таким образом»[4], он используется также для описания «изменения»[5], «направления движения»[6], нрава и образа мыслей[7].

У церковных писателей и учителей словоупотребление «τρόπος» является частотным и, помимо технической функции («как», «подобно», «таким образом»), регулярно применяется для сравнительных образов: образ мелодии цикады[8], нрава пчелы[1] и в качестве словообразующего, например: одно-

---

[1]*Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. С. 1259.
[2]*Liddell H., Scott R.* A Greek-English Lexicon. P. 1827.
[3]«τροπόυ ἰσιχίου», *Herodotus.* Histories. I. 107 / Ed. Hude C. Oxford, 1960; «ψυχῆς τρόποι», «οἱ περὶ ψυχῆν τρόποι», *Plato.* Respublica. 445 c / Burnet J. (ed.). Oxford, 1978; *Aristoteles.* Historia Animalium. 588 a, 20 / I. Bekker (ed.). Berlin, 1837–1870. См. словарь *Liddell H., Scott R.* A. Greek-English Lexicon. P. 1827.
[4]«ὃν τρόπον», «τὸν τρόπον», «τῷ τρόπῳ»: Быт 26. 29; Исх 2. 14; 13. 11; 40. 15; Иов 4. 19; Пс 41. 2; Дан 2. 40; 2. 45; Ис 5. 24; 10. 10; 52. 14; Притч 9. 11; 23. 7; 4. 29; Мих 3. 3; 5. 8; Иов 4. 8; Мф 23. 27; Лк 13. 34, Иуд 1. 7; Деян. 7. 28, 27. 25; «κατὰ πάντα τρόπον» — «во всех отношениях», Рим 3. 2; «πάντι τρόπῳ» — «как бы ни», Флп 1. 18, 2 Сол 3. 16.
[5]«τροπῆς ἀποσκίασμα» — «тень перемены», Иак 1. 17.
[6]«εὐλογητὸς ὁ τρόπος σου» — «благословен приход твой», 1 Цар 25. 33.
[7]«μονοτρόπον» — «единомысленный», Пс 67. 7; «ἀφιλάργυρος ὁ τρόπος» — «нрав несребролюбивый», Евр 13. 5.
[8]«ὁ τρόπος τῆς μελῳδίας τοῦ τέττιγος», *S. Joannes Damascenus.* Sacra Parallela. PG 95. 1580 D.

образные звуки[2]; шесто-образное движение[3], образо-словие[4], свое-образный[5], подобо-образие[1], едино-мысленный и много-образный[2] и др.

Кроме того, слово «τρόπος» в сочинениях отцов и учителей церковных входит в самые различные словосочетания: образ добропорядочности[3], образ благочестия и нечестия[4], образ исцеления и исправления[5], образ перемены и преображения[6], образ воскресения тела[7], образ богословия[8], образ покаяния[9] и спасения[10], образ аскезы и кротости[1], образ поклонения[2], постижения, познания

---

[1]«Μίμησαι τῆς μελίσσης τὸ ἰδιότροπον» («подражайте пчелы образу» или особому свойству), *S. Basilius Caesariensis.* Homiliae in Hexaemeron**.** PG 29. 173 B.

[2]«μονότροπον φωνήν», ibidem. 172 C.

[3]«Ἐξάτροπος κίνησις», *S. Joannes Damascenus.* De duabus in Christo voluntatibus. PG 95. 145 D.

[4]«τροπολογία» — *S. Basilius Caesariensis.* Homiliae in Hexaemeron**.** PG 29. 189 A, Adversus Eunomium. PG 29. 393 B, 713 C; Commcntarius in Isaiam prophetam. PG 30. 616 B); *S. Gregorius Nyssenus.* In Cantica canticorum. PG 44. 757 A, In Baptismum Christi. PG 46. 593 C; *S. Maximus Confessor.* Quaestiones et dubia. PG 90. 792 A, Ambiguorum liber. PG 91. 1365 B. Термин «τροπολογία» использовался и ранее церковными писателями (Ориген, блж. Иероним) для обозначения одного из методов толкования Писания — тропологического (см: *Wolfson H. A.* The Philosophy of the Church Fathers. Harvard University Press, 1976. P. 65).

[5]«ἰδιότροπος ἡ ζωή» — своеобразная жизнь, *S. Basilius Caesariensis.* Homiliae in Hexaemeron. PG 29. 149 C.

[1]«ὁμοιοτροπία», *S. Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium. Lib. I. PG 45. 373 D.

[2]«Единомысленных называет, вслед за Писанием, едино-образно мыслящих (μονοτρόπους) в противоположность «многообразных по образу» лукавства (πολλαπλοῦν τοῦ τρόπου), *S. Basilius Caesariensis.* Homiliae in Hexaemeron**.** PG 29. 153 D — 156 A; «Πολυειδεῖς δέ εἰσι καὶ πολύτροποι αἱ τοῦ διαβόλου ἐπίνοιαι», Homilia Dicta in Lacizis. PG 31. 1437 D, *S. Symeon Metaphrastes.* Sermo I. De Virtute et Vitio. PG 32. 1129 A. Свт. Григорий Нисский говорит о «многобразных грехах» (De Oratione Dominica. Oratio I. PG 44. 1121 C), и «бедствиях» брака (De Virginitate. PG 46. 336 B), и многообразных немощах тела (πολύτροποι τοῦ σώματος ἀῤῥωστίαι, De mortuis. PG 46. 505 C), и о едино-образной жизни по Богу (μονότροπος ἡ κατ᾽ ἀρετὴν πολιτεία, In Cantica Cantic. Homilia IX. PG 44. 961 A). Подобное употребление и у преп. Максима Исповедника*:* «φοβεῖται τὰς πολυτρόπους τῶν δαιμόνων ἐπιδρομάς», Epistolae. PG 91. 413 C, «μονότροπον φιλοσοφίαν», Ambiguorum liber. PG 91. 1368 B, и у преп. Иоанна Дамаскина (ἁμαρτωλοὶ πολύτροποι), De duabus in Christo voluntatibus. PG 95. 1168 C, 1400 C, «οἱ δὲ δίκαιοι μονότροποί εἰσιν», PG 95. 1168 D. Подобный смысл «μονότροπον» имеет также PG 29. 344 B, 492 C; PG 31. 400 C; «Μονότροπός ἐστιν ὁ τοῦ Χριστιανοῦ βίος», *S. Basilius Caesariensis.* Regulae fusius tractatae. PG 31. 973 A. Впрочем, «многообразность» не становится синонимом зла. Так говорится, например, о «многоразличных поворотах языка» (πολυτρόπους τῆς γλώσσης ἀναστροφάς, *S. Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium. Lib. XII. PG 45. 977 B), и многообразности иносказаний о Скинии (*S. Maximus Confessor.* Ambiguorum liber. PG 91. 1385 C), и что слово «γνώμη» имеет много употреблений и значений (*S. Maximus Confessor.* Disputatio cum Pyrrho. PG 91. 312 A). У преп. Иоанна Дамаскина «многочастне и *многообразне*» (Евр 1. 1), De Imaginibus Oratio II. PG 94. 1289 A.

[3]«τρόπος τῆς καλοκαγαθίας», *S. Basilius Caesariensis.* Epistolarum classis III. PG 32. 1064 B, также у преп. Максима, Loci communes. PG 91. 893 B.

[4]«κατὰ τὸν εὐσεβῆ τρόπον», *S. Basilius Caesariensis.* Adversus Eunomium. PG 29. 528 B; «τρόπος τῆς ἀσεβείας», PG 29. 649 B.

[5]«τρόπος τῆς θεραπείας», *S. Basilius Caesariensis.* Regulae fusius tractatae. PG 31. 1029 A, 1036 A; *Origenes.* Libellus de Oratione. PG 11. 452 A, 528 A; *S. Gregorius Nyssenus.* De infaxitibus qui praemature abripiuntur. PG 46. 176 C; «τρόπος τῆς ἰάσεως», *S. Basilius Caesariensis.* Regulae fusius tractatae. PG 31. 1044 A; «τρόπος τῆς ἰατρείας», *S. Maximus Confessor.* Quaestiones ad Thalassium. PG 90. 629 C; «τρόπος τῆς κατορθώσεως», *S. Basilius Caesariensis.* Regulae brevius tractatae. PG 31. 1213 C, Constitutiones monasticae. PG 31. 1365 C (выпрямления, поднятия).

[6]«τρόπος τῆς μεταθέσεως», *S. Basilius Caesariensis.* Homilia in quadraginta martyres. PG 31. 509 C; «τρόπος μετασχηματισθέντες», De baptismo liber I. PG 31. 1561 C.

[7]«τρόπος τῆς ἀναστάσεως», *S. Joannes Damascenus.* Expositio in Epistolas Pauli. PG 95. 696 D.

[8]«θεολογίας τρόπος», *S. Maximus Confessor.* Ambiguorum liber. PG 91. 1165 B.

[9]«τρόπος τῆς μετανοίας», *S. Basilius Caesariensis.* Commentarius in Isaiam prophetam. PG 30. 640 B; PG 31. 1092 A, 1157 A; *S. Gregorius Nyssenus.* In Psalmos. PG 44. 560 D; *S. Maximus Confessor.* Quaestiones et dubia. PG 90. 805 B.

[10]«τρόπος τῆς σωτηρίας», *S. Basilius Caesariensis.* Commentarius in Isaiam prophetam. PG 30. 552 B; *S. Gregorius Nyssenus.* De instituto Christiano. PG 46. 296 D; In Psalmos. PG 44. 473 A B.

познания и сближения с Богом[3], образ согрешения[4], образ деятельности, использования и раздаяния[5], образ творения[1] и образ вочеловечения и пребывания Бога во плоти[2].

3. 3. 2. Понятие «тропос существования» у каппадокийцев. Переосмысление неоплатонической терминологии

Однако главный интерес в рамках нашего исследования представляет словосочетание «образ существования» — «τρόπος ὑπάρξεως», привлеченное впервые каппадокийской богословской мыслью в триадологию в целях прояснения тайны Божественного триединства. Выражение «тропос существования» этимологически[3] и богословски неразрывно связано с понятием «происхождения» и словосочетанием «тропос осуществления» или «становления» — «τρόπος ὑποστάσεως»[4]. С одной стороны, выражение «образ осуществления» используется каппадокийскими отцами для описания сверхъестественного образа рождения Христа от Девы и сотворения Адама Богом[5], а «образ существования» — для описания происхождения Авеля от Адама[6]. С другой стороны, для нас важен тот факт, что эти словосочетания, будучи применены в триадологии, практически синонимичны для

---

[1]«τῆς ἀσκήσεως τρόπον», *S. Basilius Caesariensis.* Liber de virginitate. PG 30. 808 A; «πραότητι τρόπος», Epistolarum Classis II. PG 32. 389 C, Homiliae quaedam dubiae. PG 31. 1508 C.

[2]«τῷ Θεῷ προσκυνήσεως τρόπον», *S. Gregorius Nyssenus.* Adversus Magehonianos. PG 45. 1332 D; «τρόπος προσκυνήσεως», *S. Joannes Damascenus.* De Imaginibus Oratio III. PG 94. 1348 D, 1353 A — 1356 B.

[3]«τρόπος τῆς καταλήψεως», *S. Basilius Caesariensis.* Adversus Eunomium. PG 29. 540 C; «τρόπος τῆς γνώσεως», PG 29. 541 B; «τρόπος τῆς πρὸς αὐτὸν οἰκειώσεως», *S. Gregorius Nyssenus.* In Ecclesiasten. Homilia VIII. PG 44. 749 A.

[4]«τρόπος τοῦ ἁμαρτήματος», *S. Basilius Caesariensis.* Regulae brevius tractatae. PG 31. 1140 A, 1141 B.

[5]«τῆς ἐνεργείας τρόπον», *S. Basilius Caesariensis.* Argumenta contra Arianos. PG 30. 857 B, PG 31. 913 D; «τὸν τρόπον αὐτῷ... τῶν ἐνεργειῶν», Liber de Spiritu Sancto. PG 32. 104 D; «τρόπον τῆς ἐργασίας», Moralia. PG 31. 729 A; «τρόπον τῆς χρήσεως», Homiliae et sermones. PG 31. 365 D; «ὁ τρόπος τῆς χορηγίας», Adversus Eunomium. PG 29. 769 A.

[1]«τρόπος τῆς κτίσεως τῶν οὐρανίων δυνάμεων», Liber de Spiritu Sancto. PG 32. 136 A.

[2]«τρόπος τῆς ἐνανθρωπήσεως», Regulae brevius tractatae. PG 31. 1196 B; «τρόπος ἐν σαρκὶ ἡ θεότης», Homilia in Sanctam Chiusti Generationem. PG 31. 1460 C.

[3]Первое приводимое словарем значение глагола «ὑπάρχω», от которого происходит существительное «ὕπαρξις» — «начинать».

[4]*Башкиров В., прот.* Сын Божий — Сын Человеческий (Логос — тропос Христа в творениях преподобного Максима Исповедника). Жировичи, 2005. С. 13. Ссылаясь на эту работу, отметим тем не менее, что «τρόπος τῆς ὑποστάσεως» вряд ли может переводиться в контексте каппадокийской мысли как *образ ипостасного бытия.* Хотя, при правильном расставлении смысловых акцентов, возможен перевод как *образ ипостазирования*.

[5]«τρόπος τῆς ὑποστάσεως», *S. Basilius Caesariensis*. Adversus Eunomium. PG 29. 548 A; *S. Gregorius Nyssenus.* Adversis Apollinarem. PG 45. 1256 B. Св. Григорий Нисский использует «τρόπος τῆς ὑπάρξεως» для описания рождения Сына Божия от Пречистой Девы Марии в своем *Опровержении на Аполлинария* (см.: *Башкиров В., прот.* Сын Божий — Сын Человеческий. С. 23–24).

[6]«τῆς ὑπάρξεως τρόπον», Contra Eunomium. Lib. I. PG 45. 404 C.

каппадокийцев с идиомами лиц: нерожденностью Отца, рождением Сына и исхождением Духа[1]. По мысли Дж. Престижа, «τρόπος ὑπάρξεως» «прилагался с конца IV в. к *особенностям*, которые различают Божественные персоны с целью выразить веру, что в этих персонах, или ипостасях, представлена одна и та же Божественная сущность»[2]. Ту же мысль выражает прот. Э. Лаут, подчеркивая, что каппадокийцы использовали термин «образ существования» для выражения того, что является *отличительным* в бытии ипостасей Божества[1]. И действительно, например, в *1-ой книге Против Евномия* выражается идея, что каждой ипостаси *соответствует* свой «τρόπος ὑποστάσεως»[2].

В приписываемой современными исследователями Дидиму Слепцу *4-ой книге Против Евномия* читаем, что быть «нерожденным» есть образ существования Отца[3]. Здесь же автор вторит почти дословно мысли свт. Амфилохия Иконийского о том, что Отец, Сын и Дух Святой суть имена, описывающие не сущность как таковую, а образ существования или отношения[4]. Подобный знак равенства между наименованиями ипостасей и образом существования может, на первый взгляд, подтолкнуть к отождествлению лиц с тропосом их существования. Однако, как в Боге-Троице ипостась тождественна сущности и одновременно отлична от нее, как свойства сущности едины с сущностью, но отличны от нее, так и ипостасные идиомы, будучи тождественны с самими ипостасями, отличны от них. Согласно протопр. И. Мейендорфу, лишь «*в известном смысле* божественные Ипостаси суть особые “способы существования”»[5]. Тропос существования, как идиома,

---

[1]В контексте происхождения лиц в Троице: «τῆς ὑπάρξεως τρόπον», Contra Eunomium. Lib. I. PG 45. 316 C; «τρόπος τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος», Homiliae et sermones. PG 31. 613 A; о труднопостигаемости образа существования Духа: «τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἀῤῥήτου», *S. Basilius Caesariensis.* Liber de Spiritu Sancto. PG 32. 152 B.

[2]*Prestige G.* God in Patristic Thought. London, 1964. P. 249.

[1]*Louth A.* Maximus the Confessor. London and New York, 1996. P. 49.

[2]PG 29. 548 A. См: *Бирюков А. С.* Св. Василий Кесарийский. Полемика с Евномием // Антология восточно-христианской... Т. 1. С. 269–290, здесь: с. 272.

[3]«Ὑπάρξεως οὖν τρόπος τὸ ἀγέννητος», *S. Basilius Caesariensis.* Adversus Eunomium. PG 29. 681 A, C.

[4]«Πατὴρ, Υἱὸς καὶ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τρόπου ὑπάρξεως ἤτουν σχέσεως ὀνόματα», *S. Amphilochius Iconiensis.* Sententiae et Excerpta. PG 39. 112 D; см. также: *Prestige G.* God in Patristic Thougth. P. 246.

[5]*Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 162–163.

отличен от ипостаси и одновременно тождественен ей в Боге[1]. Эту мысль должен подтвердить наш дальнейший анализ святоотеческой триадологии и христологии. Но вернемся пока к области собственно богословия каппадокийцев.

У свт. Григория Нисского мы находим рассуждение о том, что Сын отличен от творения, в том числе по тропосу существования (τῆς ὑπάρξεως τρόπον)[1]. Творение, в отличие от Сына, не есть образ ипостаси Отчей[2] и разделено с Богом по отличительным свойствам[3], к которым отнесен и тропос существования. Согласно Нисскому святителю, существование Единородного отличается от пришедшего некогда в бытие творения в первую очередь своей безначальностью (во временном аспекте)[4]. В этом не строго терминологическом плане Отец и Сын по образу существования имеют не только отличия, с целью подчеркнуть которые и был введен термин «τρόπος ὑπάρξεως» в триадологию[5], но и общность, состоящую, в частности, во временной безначальности, согласно единству их сущности[6]. Так и свт. Василий Великий в своем сочинении *О Святом Духе* говорит о «тропосе единения»[7] Духа с Отцом и Сыном в контексте Их общения или общности

---

[1]Отметим, что в тварных существах при различении ипостаси и тропоса существования имеет место еще и их отличие в аспекте ограниченности тварного бытия. Тропосы бытия должны быть «усвоены» человеком, его личностью так, чтобы они определялись и задавались хозяином бытия и не подавляли его, как в случае одержимости неким страстным образом осуществления бытия. Ведь существуют как тропосы аскезы и созерцания, так и демонические тропосы. Существуют тропосы осуществления дородетелей (благобытия) и тропосы зло-бытия, как недостатков добродетелей, что соответствует порокам. Так, для преп. Максима тропос «как моральный термин имеет и определенный отрицательный смысл» (см.: Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Под ред. Г. И. Беневича, Д. С. Бирюкова и А. М. Шуфрина. Сост. Г. И. Беневич. Изд. 1-е. СПб., 2007. С. 469).

[1]Эта мысль повторяется и у свт. Кирилла Александрийского: «Если Бог и Отец — выше всякой сотворенной (γενητής) сущности, то Он будет выше нее и по тропосу [созерцаемому] в рождении (κατὰ τὸν ἐν τῷ γεννᾷν τρόπον)», *S. Cyrillus Alexandrinus.* Thesaurus. PG 75. 77 C.

[2]«οὐ χαρακτὴρ ὑποστάσεως», *S. Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium. Lib. VIII. PG 45. 793 B.

[3]«κατὰ τὰς γνοριστικὰς ἰδιότητας», ibidem. 793 C.

[4]В своей *8-ой книге Против Евномия* свт. Григорий акцентирует внимание на абсурдность предположения о том, что «существование Единородного по подобию твари имело какое-либо известное начало», PG 45. 796 A.

[5]Так, проф. Болотов отмечает взаимо-исключительность тропосов бытия Сына и Духа следующим образом: «Сын определяет чрез свою рожденность и τρόπος τῆς ὑπάρξεως Св. Духа, Его нерожденность» (*Болотов В. В.* К вопросу о Filioque. СПб., 1914. С. 49, ссылка 1).

[6]Подобно тому, как под творением здесь подразумевается общее понятие (ведь речь идет не о какой-то одной твари, а о всех сразу), так и Сын отнесен к общему, т. е. общему с Отцом — Божеству. Т. е. утверждается, что образ существования Сына Божественный, как у Отца, а не как у тварей.

[7]«συναφείας τρόπος», *S. Basilius Caesariensis.* Liber de Spiritu Sancto. PG 32. 112 A.

(κοινωνίαν) по природе, а свт. Кирилл Александрийский — о «тропосе участия» (или причастия)[1].

В рамках спора с Евномием об отношении Сына к Отцу[2] свт. Григорий говорит об отличии образа рождения от образа подобия[3]. Евномий должен был подобным назвать Рождаемое Рождающему, а не образ подобия — образу рождения. Образ происхождения не тождественен происходящему согласно этому образу. Для наглядности аргументации святитель приводит пример сходства образа рождения разных животных и разных народов при сохранении качественных индивидуальных различий их между собой. Здесь «τρόπος γεννήσεως» является образом происхождения нового индивидуума и служит более доказательством сходства природы рождающего и рожденного[1], чем определителем их индивидуальных особенностей. Само словосочетание «образ рождения» неоднократно используется каппадокийцами и последующими богословами как синоним «τρόπος ὑπάρξεως» для описания как естественного рождения по плоти[2], так и непостижимого образа происхождения Сына от Отца[3].

Известно, что каппадокийцы «с великим дерзновением обратились к мысли внехристианской» и, в частности, «к философии Плотина»[4]. Как сам Плотин, так и другие неоплатоники использовали комбинацию слов «образ» и «существовать», «существование». В *Эннеадах*, например, мы находим

---

[1]«τῆς μετουσίας τρόπος», *S. Cyrillus Alexandrinus.* Thesaurus. PG 75. 45 B (в контексте слов об исхождении Духа от Отца и почивания в Сыне).
[2]*S. Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium. Lib. I. PG 45. 389 A–D — 393 C.
[3]«γεννήσεως τρόπος», «ὁμοιότητος τρόπος», ibidem. 389 A.
[1]«Ни порядок, ни образ осуществления не производят никакого различия в естестве», ibidem. 404 C, 632 D.
[2]«Образ рождения ребенка» (ὁ τρόπος τῆς γεννήσεως τοῦ παιδίου), *S. Basilius Caesariensis.* Commentarius in Isaiam prophetam. PG 30. 464 B; «образ рождения по плоти» (τρόπον τῆς γεννήσεως τῆς κατὰ σάρκα), *S. Gregorius Nyssenus.* In Baptismum Christi. PG 46. 584 C; «πρὸς τοὺς σωματικοὺς τῆς γεννήσεως τρόπους», *S. Basilius Caesariensis.* Homiliae quaedam dubiae. PG 31. 1457 C; «способ человеческого рождения», *S. Gregorius Nyssenus.* De hominis opificio. PG 44. 189 A; «способ рождения» муравьев «одного от другого», *S. Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium. Lib. X. PG 45. 828 C; рождение «от семени Давидова», *S. Joannes Damascenus.* Expositio in Epistolas Pauli. PG 95. 444 A.
[3]*S. Basilius Caesariensis.* Homiliae et sermones. PG 31. 597 B, «τρόπος τῆς θείας γεννήσεως», Homiliae quaedam dubiae. PG 31. 1460 A; о непостижимости образа рождения Сына, Epistolarum Classis II. PG 32. 396 A; также у свт. Григория Нисского: PG 45. 393 A, B; 509 B, 660 C, 784 B, C; «естество Божие неведомо и образ рождения неведом», Contra Eunomium. Lib. XI. PG 45. 877 D; «τὸν μὲν τρόπον, καθ’ ὃν ἐγέννησεν ὁ Θεὸς», *S. Basilius Caesariensis.* Adversus Eunomium. PG 29. 621 A, 628 A; «образ, как родил Бог (Сына), неизреченен и недомыслим, и отличен от образа Его отцовства по отношению к нам», PG 29. 624 A.
[4]*Киприан (Керн), архим.* «Золотой век» святоотеческой письменности. М., 1995. С. 79.

рассуждение о разнообразии тропосов, согласно которым объект может существовать[1], а у Александра Афродисийского проводится противопоставление между существованием и образом существования[2] и указывается на наличие различных тропосов существования[3]. Тем не менее неоплатоническая терминология глубоко переосмысливается каппадокийцами, для которых, в отличие от неоплатонической мысли, «исключительно важно признание в Божестве *личного бытия*», почему образ происхождения лиц в Троице видится чуждым всякой субординации и умаления Божественности и сознательности. «Отец, Сын и Святой Дух — три *самосознательные личности* — вот грань, отделяющая неоплатоническую Троицу от христианской»[1] и, в том числе, очерчивающая различие в понимании христианского и неоплатонического образа существования Божественного начала. Так, например, если автор *5-ой книги Против Евномия* и опирается на текст Плотина о способе подаяния (τρόπος χορηγίας), при помощи которого «мировая Душа» управляет жизнью во всем мире и в каждой отдельной душе[2], но говорит уже не о плотиновской «Душе», которая иерархически подчинена Единому и Уму, а о Духе Святом, Который, хотя и пребывает во всех и в каждом отдельно, но, однако, никогда не рассматривается сколько-нибудь умаленным в образе Божественного бытия по отношению к Отцу и Сыну или в степени сознательности бытия при снисхождении к человеку, но «Он же Сам подает ведение о Себе» Своим причастникам[3]. Если лица Троицы по образу внутри-троичного бытия обращены друг к другу, то у Плотина обращенность имеет место лишь в отношении низшего к высшему. Ум нуждается в Едином, Душа в Уме, мир в мировой Душе. Единое с Умом не связано общей жизнью, как не связан Ум общей жизнью с Душой. Именно единство жизни и общения в бытии

---

[1]*Plotinus*. Enneades. Ennead 3. 6. 9. 2 // TLG; *Плотин.* Эннеада третья / Пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша. СПб., 2004. С. 303–304.
[2]«τὸν γὰρ τρόπον τῆς ὑπάρξεως οὐ τὴν ὕπαρξιν», *Alexander Aphrodisiensis.* In Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium 197. 2 // TLG; «οὐ περὶ τρόπουὑπάρξεως· ἡ δὲ περὶ ἁπλῆς ὑπάρξεως ζήτησις», *Alexander Aphrodisiensis.* In Aristotelis topicorum libros octo commentaria 53. 8 // TLG.
[3]«πολλοὶ γὰρ τρόποι ὑπάρξεως», *Alexander Aphrodisiensis.* In Aristotelis metaphysica commentaria 734. 17 // TLG.
[1]*Спасский А. А.* История догматических движений... Т. 1. Тринитарный вопрос. С. 523.
[2]*Плотин.* Эннеады V, 1–3; *Плотин.* Эннеада пятая / Пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша. СПб., 2005. С. 5–123.
[3]«αὐτὸ τὸ παρέχον τὴν περὶ ἑαυτοῦ γνῶσιν», *S. Basilius Caesariensis.* Adversus Eunomium. PG 29. 769 A.

трех лиц Троицы отличает их от образа существования ипостасей Плотина, которые все сознательны, но в разной мере[1].

Причем именно тропос существования, а не сущность как таковая[2], не ее логос, открывает нам путь к познанию как Бога, так и человека[3], хотя и сам он (тропос) остается непознаваемым[4]. Бог открывает нам Себя в Своих лицах посредством познания образов их существования, но не в сущности. Именно по тропосу существования познается различие ипостасей в Троице[1]. Тропос онтологически связан с богодостойно понимаемыми движением и энергиями, которые, согласно святоотеческому учению, являются основой познания человеком как Бога, так и тварного мира[2].

3. 3. 3. Понятие «тропос существования» у преп. Максима Исповедника

Тропос в триадологии как атрибут целостного бытия ипостаси в сущности

Дальнейшее осмысление словосочетания «τρόπος ὑπάρξεως» связано в основном с развитием христологии. Однако и в триадологическом аспекте после каппадокийцев были высказаны некоторые новые идеи. Так, Н. Людовикос отмечает, что преп. Максим Исповедник, с одной стороны, воспринял уже установившееся понятие «тропос существования»[3], а с другой — радикально сформулировал антиномию «логос (принцип) сущности» —

---

[1]Единое у Плотина, можно сказать, сверхсознательно, как и Бог у христиан, Ум — чистая мысль о мысли, а Душа тождественна разуму.

[2]Пусть даже плотиновски «умаленная» при снисхождении к миру.

[3]*Лурье В. М.* История византийской философии. С. 93.

[4]Тропос рождения Сына превосходит наше знание (*S. Cyrillus Alexandrinus.* Thesaurus. PG 75. 57 C, 61 A, C; 76 D), как и образ исхождения Духа.

[1]Тропос рождения, например, отличает Сына от Отца, Он неподобен в этом Отцу: «κατὰ τίνα τρόπον ὁ Υἱὸς ἀνόμοιος ἔσται τῷ Πατρὶ, γεννητῶς ὑπάρχων ἐξ αὐτοῦ», Thesaurus. PG 75. 28 D.

[2]«ἀπὸ μὲν τῶν ἐνεργειῶν ἡ γνῶσις», *S. Basilius Caesariensis.* Epistolarum Classis II. PG 32. 869 D. Отметим, что свт. Григорий Палама допускает даже именование Сына и Духа «ипостасными энергиями Отца» (*Мейендорф И. протопр.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы. С. 297), а преп. Максим обращает наше внимание на познание именно способа существования Бога: «Итак, что Божественность движется, говорится о Ней как о причине *допытывания* о способе (тропосе), соответственно которому Она существует» (Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. С. 303).

[3]В триадологии у св. Максима: «κατὰ τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον τρισσοφαές», Quaestiones ad Thalassium. PG 90. 285 A; «ὑπάρξεως τρόπος», PG 90. 361 D, PG 91. 1136 C, «τῷ τῆς ὑπάρξεως τρόπῳ» (по способу существования), Ambiguorum liber. PG 91. 1401 A. У Леонтия Византийского встречается «τρόπος τῆς ὑπάρξεως» (см.: *Leontius Byzantinus.* Contra Nestorianos et Eutychianos. PG 86a. 1269 C, Adversus Nestorianos. Lib. II. PG 86a. 1537 C, 1549 C) в качестве модуса существования (вне контекста происхождения).

«модус существования»[1]. При этом он указывает, что «тропос существования» относится в мысли Исповедника как к сущности, так и к ипостаси, не выделяясь в некое третье начало, но являясь логическим атрибутом целостного бытия ипостаси в сущности. Ибо сущность всегда существует в некотором модусе (тропосе)[2], а личность узнается по образу (тропосу) ее действия посредством неизменных по свойственному им логосу природных энергий[3].

Также преп. Максим в *Трудности 1-ой к Фоме* говорит, что «само бытие всяко логически предшествует тому, *как* оно существует»[1]. Поскольку ипостась и сущность составляют единое бытие[2], оба эти понятия логически предшествуют тропосу, открывающему то, *как* они существуют друг в друге. В Боге, конечно, онтологически не разделяются и не предшествуют друг другу ни сущность, ни ипостаси, ни тропосы существования ипостасей. Однако логически тропосы даже в Боге последуют сущности и ипостаси, что нельзя сказать об ипостасях и сущности, которые логически одновременны и эквивалентны. Так, например, о Боге Отце мы можем сказать, что логически одновременно постулируем Его ипостась и сущность, а затем уже можем рассуждать о тропосе Его нерожденности. Также и о Сыне и Духе логически сначала нужно сказать об Их бытии, единосущном Отцу и само-ипостасном одновременно, а затем можно говорить о тропосе Их происхождения от Отца.

Говоря о тропосе существования природы, мы можем говорить и о тропосе энергии, тропосе движения природы. «Тропосы энергии в разных ипостасях разные, но сама энергия — одна во всех ипостасях одной и той же природы»[3]. Так, в домостроительстве образы участия и действия всех лиц различны, но действие Их едино. «Множественность единой энергии возникает

---

[1]*Loudovikos N.* A Eucharistic Ontology. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2010. P. 94.
[2]Ibidem. P. 94, 119.
[3]«ἐν μὲν τῷ τρόπῳ τὸ παρηλλαγμένον τῶν προσώπων κατὰ τὴν πρᾶξιν γνωρίζεται· ἐν δὲ τῷ λόγῳ, τὸ τῆς φυσικῆς ἀπαράλλακτον ἐνεργείας» (в тропосе узнается отличие лиц по действию, в логосе же неизменность природных энергий), *S. Maximus Confessor.* Opuscula Theologica et Polemica. PG 91. 137 A.
[1]*Максим Исповедник, преп.* О различных недоумениях у св. Григория и Дионисия (Амбигвы) / Пер. с греч. архим. Нектария (Яшунского). С. 17.
[2]Эта мысль неоднократно встречается у отцов Церкви.
[3]*Лурье В. М.* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 378.

за счет множественности ее тропосов»[1]. Допустимо говорить о тропосе энергии как о *личном способе осуществления единого действия*[2]. Отец — благоволит, Сын — совершает, Дух — содействует. Это единая энергия в трех тропосах.

Понятие «тропос» в богословии домостроительства и христологии

Эти идеи получают свое постепенное развитие посредством богословия домостроительства и христологии. Так, уже у свт. Григория Нисского, свт. Кирилла Александрийского, как и у последующих авторов, находится ряд словосочетаний, указывающих на тропос действия Сына в мире, являющий именно Его ипостасный / личный тропос действия: «тропос пришествия всех Владыки»[1], тропос «вочеловечения»[2], «тропос домостроительства Его»[3], «тропос смирения» и «тропос истощания»[4], «тропос священнодействия»[5] Его к нам. Размышляя о соединении человечества и Божества во Христе, свт. Кирилл говорит о том, что «Его тропос» (τρόπον αὐτός) познается по неслитности и неизменности их соединения[6], подчеркивая при этом, что Логос «по ипостаси

---

[1]*Лурье В. М.* История византийской философии. Формативный период. С. 378–379.

[2]Выражение «личное действие» (*Михайлов П. Б.* Рецензия на книгу: La théologie des énergies divines des origines à saint Jean Damascène. Paris: Cerf, 2010 // Вестник ПСТГУ. Богословие — Философия. I: 3 (31). 2010. С. 135–141, здесь: с. 140–141) может быть соблазнительным в плане разделения единого действия Троицы, почему предпочтительно говорить «личный образ действия».

[1]«Ἦ τίνα παρῆλθε τρόπον… ὁ τῶν ὅλων Δεσπότης», *S. Cyrillus Alexandrinus.* Adversus Nestorium Lib. I. PG 76. 28 C.

[2]Тропос вочеловечения «τῆς ἐνανθρωπήσεως τρόπος», ibidem. Lib. V. PG 76. 212 D; Apologeticus pro XII capitibus contra orientales. PG 76. 324 B, 953 A; Thesaurus. PG 75. 153 D; «τοῦ τε τρόπου τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ», Epistola XXXVIII. PG 77. 172 B (у свт. Григория Нисского о тайне вочеловечения «τῆς ἐνανθρωπήσεως τρόπος», De Virginitate. PG 46. 324 A).

[3]«Λόγος, γέγονεν ἄνθρωπος, διὰ γεννήσεως δὲ δηλονότι τῆς ἐκ γυναικὸς, τίνα τρόπον οἱ τὸν τῆς οἰκονομίας», Adversus Nestorium Lib. I. PG 76. 48 B. Также: «τρόπος τῆς οἰκονομίας», Quod unus sit Christus. PG 75. 1321 B C; PG 76. 40 A, 132 A, 225 B, 237 D, 364 C, 965 B (в контексте вочеловечения); «τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας τρόπος», Ad reginas de recta fide oratio altera. PG 76. 1353 C; Ранее у свт. Амфилохия Иконийского, Sententiae et Excerpta. PG 39. 108 B, и у Дидима Александрийского: «τρόπος διὰ τὴν ἐν σαρκὶ οἰκονομίαν», De Trinitate. Lib. III. PG 39. 817 B. У преп. Максима Исповедника: Quaestiones ad Thalassium. PG 90. 384 B; Opuscula Theologica et Polemica. PG 91. 48 C, 88 B, 108 B, Epistolae. PG 91. 517 C.

[4]«τῆς ταπεινώσεως τρόπος», *S. Cyrillus Alexandrinus.* Thesaurus. PG 75. 153 D, Epistola I. PG 77. 24 C; «τῆς κενώσεως τρόπος», Quod unus sit Christus. PG 75. 1328 D, в контексте слов о собственности плоти человеческой (ἰδίαν αὐτοῦ τὴν σάρκα γενέσθαι φαμὲν) Логосу с ее немощами (τῆς σαρκὸς ἀσθενείας). Также: Adversus Nestorium Lib. V. PG 76. 221 B, 440 D; «κεκένωται τρόπον», Apologeticus pro XII capitibus contra orientales. PG 76. 365 C, 417 B, Ad reginas de recta f1de oratio altera. PG 76. 1360 A; Epistola I. PG 77. 24 A B.

[5]«τρόπος δὲ τῆς ἱερουργίας αὐτῷ, τὰ καθ' ἡμᾶς», Adversus Nestorium Lib. III. PG 76. 113 D — 116 A; Apologetibus pro XII capitibus confra orientales. 368 C, Ad reginas de recta fide oratio altera.1388 C, 1397 B (под священнодействием понимается его воплощение и истощание).

[6]Quod unus sit Christus. PG 75. 1361 A; также: «ὁ τῆς ἑνώσεως τρόπος», Scholia De Incarnatione Uniceniti. PG 75. 1376 C, 1377 D; Adversus Nestorium Lib. II. PG 76. 65 C, 104 D, 332 A; «συναφείας τρόπον», Adversus Nestorium Lib. II. PG 76. 60 C, 65 C, 92 B, 93 D; «τῆς ἀξίας τρόπος», PG 76. 65 D. У Леонтия Византийского: Contra Nestorianos et Eutychianos. PG 86a. 1297 C.

соединился с плотью»[1], что также является разъяснением тропоса Его вочеловечения. Очевидно, что все подобные словосочетания относят тропос к ипостаси Сына Божия, поскольку именно Он воплотился, истощил Себя в икономии спасения человека.

Ипостасное единство тропосов существования Сына Божия

Развивая богословие способа существования по плоти Логоса[2] и неизреченного и таинственного образа единения двух природ в воплощении[3], преп. Максим говорит о тропосе взаимообмена природных свойств в неизреченном единении[1] и одновременно учит о разнообразии тропосов в составной природе. Так, св. Исповедник говорит о различии тропосов происхождения души и тела[2]. Как в одной, составной по природе, человеческой ипостаси наблюдается различие тропосов составляющих ее природ, так и во Христе «синтетическая ипостась *объединяет два модуса существования* без нарушения целостности обеих природ»[3]. Это ипостасное единство тропосов существования является основанием общения свойств природ и перихоресиса[4]: «Человеческие страдания Христа происходят согласно божественному модусу и Его божественные действия — согласно человеческому модусу»[5]. Именно ипостась Логоса видится принципом единства двух природных образов бытия во Христе: «Ведь не допускает деления или слияния не подверженный ни в коем случае переменам и всему существующему Обеспечивающий Его бытия и как-бытия устойчивость и состав»[6].

Хотя «тропос существования» человеческой природы во Христе в результате единства с Богом изменяется из естественного в сверхъестественный

---

[1]«καθ’ ὑπόστασιν ἑνωθῆναι σαρκί», Adversus Nestorium Lib. I. PG 76. 20 D.
[2]«τοῦ τρόπου τῆς κατὰ σάρκα αὐτοῦ ὑπάρξεως», *S. Maximus Confessor.* Disputatio cum Pyrrho. PG 91. 320 B.
[3]«τῆς ἑνώσεως τρόπον», *S. Maximus Confessor.* Epistolae. PG 91. 477 B; Ambiguorum liber. 1056 D; «τρόπος τῆς συμφυΐας», PG 91. 1057 A; «τρόπος τὰς φύσεις συνώθησεν», Quaestiones ad Thalassium. PG 90. 649 A.
[1]«τὸν τρόπον τῆς κατὰ τὴν ἀπόῤῥητον ἕνωσιν ἀντιδόσεως», Disputatio cum Pyrrho. PG 91. 348 A. У преп. И. Дамаскина: De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1000 A.
[2]«διαφόρους τρόπους τῆς κατ’ οὐσίαν γενέσεως τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος», Ambiguorum liber. PG 91. 1349 A.
[3]*Thunberg L.* Microcosm and Mediator. P. 417.
[4]«ἀποῤῥήτῳ τρόπῳ τῆς εἰς ἀλλήλας τῶν Χριστοῦ φύσεων περιχωρήσεως» (неизреченным образом взаимопроникновения друг в друга Христовых природ), Disputatio cum Pyrrho. PG 91. 345 D (почти дословно повторяется у преп. И. Дамаскина, De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1077 B –1080 A).
[5]*Thunberg L.* Microcosm and Mediator. P. 417.
[6]«Οὐ γὰρ ὑπομένει τομὴν ἢ σύγχυσιν, ὁ μηδέποτε τροπαῖς ὑποκείμενος, καὶ πᾶσι τοῖς οὖσι τὴν τε τοῦ εἶναι, καὶ πῶς εἶναι διαμονήν τε καὶ σύστασιν παρεχόμενος», *S. Maximus Confessor.* Opuscula Theologica et Polemica. PG 91. 36 D.

и обоженный, обновляется и ново-творится[1], но так, что человечество во Христе ничем не отличается от нашего, кроме того, что находится в особом «образе бытия»[2]. Логос человечества Христа неизменен и соответствует замыслу Творца о человеке, и тропос бытия Его человечества остается человеческим, т. е. соответствующим логосу человеческой природы. Этот образ существования человеческой природы во Христе дан нам «через благое свойство природных сил»[1] и соответствует «несказанному образу проявления природных действий Христовых»[2]. Отстаивая наличие двух природ и двух природных волений во Христе, св. Исповедник подчеркивает самодвижность человеческой природы Логоса и увязывает это движение природы с соответствующим тропосом[3].

Упразднение Христом «ветхого» тропоса в крестной смерти и воскресении

Уже свт. Кирилл Александрийский упоминает о тропосе, когда рассуждает о том, что плоть Христа страдательна, а Божество — нет[4]. Для преп. Максима, «хотя и страдания Христос претерпевает не так, как мы, но “божески”, человеческая природа в этих страданиях проявляет то состояние, в котором она пребывает после падения, т. е. действуя (а точнее, страдая) “ветхим” тропосом»[5] (выражение “божески” означает, что этот тропос не был для Христа вынужденным). «Тропос» бытия человеческой природы Христа не отождествляется с Его ипостасью, хотя и принадлежит Ей как «ветхий» по домостроительству. «Бог не только обожил во Христе нашу природу, обновив тропос ее бытия, но и, когда хотел, предоставлял ей проявлять тот ветхий

---

[1]«ἀνακαινίζοντος τρόπου», *S. Maximus Confessor.* Mystagogia. PG 91. 660 A.
[2]Ambiguorum liber. PG 91. 1276 D — 1280 A.
[1]«δόντος ἡμῖν τρόπον διὰ τῆς τῶν φυσικῶν δυνάμεων εὐχρηστίας», ibidem. 1097 C.
[2]«ἀπόῤῥητον τρόπον τῆς τῶν φυσικῶν τοῦ Χριστοῦ ἐνεργειῶν ἐκφάνσεως», Disputatio cum Pyrrho. PG 91. 345 D.
[3]«τὴν κίνησιν τῇ φύσει συνομολογήσομεν, ἧς χωρὶς οὐδὲ φύσις ἐστὶ, γινώσκοντες ὡς ἕτερος μὲν ὁ τοῦ εἶναι λόγος ἐστὶν, ἕτερος δὲ ὁ τοῦ πῶς εἶναι τρόπος», Ambiguorum liber. PG 91. 1052 B; «γέγονεν ἄνθρωπος, τὸν ὑπὲρ φύσιν τοῦ πῶς εἶναι τρόπον ἔχον συνημμένον τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ τῆς φύσεως» (стало человеком (Слово), имея выше-естественный тропос бытия приложенный к естественному логосу бытия), PG 91. 1053 B.
[4]«σαρκὶ τῇ ἰδίᾳ παθεῖν, καὶτοι θεότητι μὴ παθὼν, καθ’ οἷον δή τινα τρόπον», *S. Cyrillus Alexandrinus.* Quod unus sit Christus. PG 75. 1357 C.
[5]*Беневич Г. И.* Моноэнергизм и монофелитство VII в.: Сергий, Кир, Пирр и другие // Антология восточно-христианской... Т. 2. С. 130–143, здесь: с. 137, прим. 33.

тропос, который стал ей присущ после падения»[1]. Преп. Максим различает во Христе «тропос всецелого обожения» и «ветхий тропос»[2]. Поскольку человеческая природа была воспринята в ипостась Логоса, то Он, как Бог, предоставлял ей существовать в ветхом тропосе не всегда, а когда была на то Божия (т. е. Его с Отцом и Духом) воля. Воскресение же соответствует той воле Божией, чтобы состояние обожения имело место постоянно, без возможности проявления ветхого тропоса. Плоть Христова по воскресении была не больше обожена, чем прежде, но тропос обожения стал единственным тропосом существования плоти, а тропос страдания (ветхий тропос) был необратимо упразднен в самой своей возможности. Таким образом, мы видим, что один и тот же Логос воплощенный мог (с Отцом и Духом) давать Своей человеческой природе существовать в разных тропосах.

Иерархия тропосов преп. Максима

Мы полагаем, что, подобно тому как преп. Максим разработал учение об иерархии логосов, можно говорить и об иерархии тропосов. Так, например, у преп. Максима мы находим понятие тропоса не только индивидуальной, но и общей человеческой природы. «После воплощения Христа всецелая человеческая природа узнала по тропосу своего существования бессеменное зачатие и девственное порождение»[1]. Также отметим, что образ (тропос) со-существования природ во Христе называется «богомужным», начиная с Ареопагита[2]. Вслед за ним св. Иоанн Скифопольский, преп. Максим[3] и вся православная традиция признают этот тропос богомужности стоящим иерархически выше других тропосов Христа и предполагающим в земной жизни Спасителя два рода проявления: либо по тропосу чудотворения, либо по тропосу страдания.

---

[1]*Беневич Г. И., Шуфрин А. М.* Преп. Максим Исповедник. Полемика с моноэнергизмом и монофелитством. Письмо 19 и Трудности к Фоме 5 // Антология восточно-христианской... Т. 2. С. 158–172, здесь: с. 161; «“Ветхость” тропоса энергийных проявлений человеческой природы» Христос в Себе «вольно допускал», там же. С. 165–166.

[2]Там же. С. 163.

[1]*Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007. С. 26.

[2]«τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν», *S. Dionysius Areopagita.* Epistola IV. PG 3. 1072 C.

[3]Преп. Максим «отождествлял “Богомужное действие” Ареопагита с “тропосом” (или образом) соединения», см.: Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. С. 42.

Отождествление тропоса существования и ипостаси во Христе

Таким образом, для преп. Максима отождествление «образа существования» природы с ипостасью во многих случаях невозможно. «Тропос есть определенный образ существования, т. е. действия самой воипостазированной природы»[1], образ «бытия природы в индивидууме, т. е. в ипостаси. Применительно к тварным и делимым природам, человеческой в частности, это различие имеет весьма существенный смысл»[1]. В свете этого неправомерно представление ряда исследователей творчества преп. Максима о совершенном знаке равенства между тропосом существования и ипостасью во Христе. Неверным, например, является выражение о принятии человеческой природы Сына Божия «во внутри-троичный τρόπος ὑπάρξεως»[2]. Подобно тому как Г.-У. фон Бальтазар, «ошибочно утверждал, что в *Мистагогии* прямо отождествляются "сущность" и "логос бытия"»[3], так же неправомерно смешивать тропос человеческой природы во Христе с тропосом Его Божественной сущности. Сверхъестественный образ рождения от Девы по плоти, например, отнюдь не тождественен образу рождения Логоса от Отца по Божеству. Как две природы едины в одной ипостаси, так два природных тропоса едины в Логосе. Логос есть тот, кому принадлежат эти природы и эти тропосы. Можно и нужно говорить о «перихоресисе» природ и тропосов, но не о слиянии их[4]. Как мы уже отмечали выше, тропос связан как с ипостасью, так и с сущностью. Отождествление тропоса с одной лишь ипостасью богословски безосновательно[5]. Более того, возможно, наилучшим одновременным подтверждением различия и нераздельности ипостаси-личности и принадлежащей ей природы является энергия, «действие, реализуемое»

[1]*Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод... С. 25.
[1]*Лурье В. М.* История византийской философии. С. 352–353.
[2]*Башкиров В., прот.* Сын Божий — Сын Человеческий. С. 125.
[3]*Петров В. В.* Трансформация античной онтологии у Псевдо-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника // XIX Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ: материалы. 2009. Т. I. С. 16–25, здесь: с. 21.
[4]Выражение «перихресис тропосов» можно пояснить с помощью учения о едином богомужном тропосе Христа. Перихоресис природ по энергиям происходит в едином богомужном тропосе в его двух родах.
[5]В свете этого неверным представляется предложение К. Барта заменить слово «персона» в тринитарном богословии на «модус существования» (см: *Barth K.* The Doctrine of the Word of God. Edinburg, 1975. P. 359). Скорее можно согласиться с предложением К. Ранера использовать понятие «отличительный образ существования» в качестве пояснительного к концепции персоны-личности, используя эти понятия вместе (см: *Rahner K.* The Trinity. P. 100, 115; *Rahner K.* Divine Trinity. P. 301–302).

посредством природы и таким тропосом, который согласуется с природой, но «имеющее своим субъектом ипостась»[1].

Понятие «тропос» в антропологии. «Богомужный тропос» Христа как образец в исправлении и обожении падшего человечества

Мысль св. Максима о «продолжении» в нас воплощения Божественного Логоса должно понимать не как замену нашего тропоса на тропос Христа[1], а уподобление нашего тропоса бытия тропосу бытия Логоса, как это произошло в человеческой природе Христа. Именно это означают слова преп. Максима о том, что Христос «сделался для нас образцом»[2]. Т. е. «богомужный тропос» Христа становится образцом и образом нашего участия в обожении.

Тот же смысл вкладывается, по нашему мнению, в слова Апостола об имении ума Христова: «Ибо иметь ум Христов — значит по нему (κατ' αὐτον) мыслить»[3]. «По нему» — согласно его тропосу. При этом преп. Максим подчеркивает выше в этом же фрагменте, что ум Христа «не восполняет наш ум (собой), не перемещается сущностно по ипостасному (принципу) в наш ум» (т. е. у нас не становится два человеческих ума, и его ум не подавляет наш), но качеством своих энергий (тропос которых он определяет) делает ясным наш ум и сообщает ему действие, направленное к Богу. И поскольку грехопадение связано с повреждением тропоса бытия, а не логоса природы[4], то и обновленный тропос нашего существования должен быть не устранением или замещением его Божественным тропосом, а именно возрождением его в согласии с предвечным замыслом Творца о человеке.

3. 3. 4. Понятие «тропос существования» у преп. Иоанна Дамаскина

Единство действия и различие образов действия лиц Св. Троицы

Св. Иоанн Дамаскин, как систематизатор, повторяет и обобщает прежде высказанные мысли св. отцов и учителей Церкви о тропосе существования. Он

---

[1]*Maspero G.* Trinity and Man. P. 124.
[1]*Башкиров В., прот.* Сын Божий — Сын Человеческий. С. 113.
[2]«βίου τὸν σαρκωθέντα Λόγον ἔχοντας ὑποτύπωσιν», *S. Maximus Confessor.* Epistolae. PG 91. 596 C; 644 B.
[3]«Νοῦν γὰρ ἔχειν Χριστοῦ ἔγωγέ φημι, τὸν κατ' αὐτὸν νοοῦντα, καὶ διὰ πάντων αὐτὸν νοοῦντα», *S. Maximus Confessor.* Capita Theologiae et Oeconomiae. PG 90. 1164 B.
[4]*Louth A.* Maximus the Confessor. P. 56.

говорит и об отличии тропосов лиц Троицы между собой[1], о неуловимости и невозможности найти соответствие в творении образу (бытия) Троицы[2], постулирует равенство в Троице ипостаси и тропоса существования[3], но в то же время приравнивает тропосы лиц к их свойствам или различительным признакам[1]. Св. Дамаскин даже говорит, что каждое лицо «обладает» своим тропосом существования[2].

Преп. Дамаскин также развивает мысль св. Максима Исповедника о различии действия и «как» действия: «Хотеть, видеть, действовать каким-либо (определенным) образом есть способ употребления воли, зрения и действования (τρόπος ἐστὶ τῆς τοῦ θέλειν, καὶ ὁρᾷν, καὶ ἐνεργεῖν χρήσεως), свойственный одному только пользующемуся (этими способностями) и отделяющий его от прочих... Например, естество Божеское, как и человеческое, способно хотеть. Хотящий же есть тот, кто пользуется своею волею, или определенное лицо, — например, Петр (ἤτοι ἡ ὑπόστασις, οἷον ὁ Πέτρος). Поэтому, так как Христос — един, и ипостась его — едина, то один и тот же хотящий (ὁ αὐτός ἐστιν ὁ θέλων) и так, как свойственно Богу, и так, как свойственно человеку»[3]. На первый взгляд, данный текст может подтолкнуть к мысли о единственности тропоса пользования двумя природами во Христе (ибо один Хотящий), однако не все так просто. Развивая мысль о совместном действии лиц Троицы, преп. Иоанн утверждает, что поскольку они не разделены и каждый желает и действует не по особому своему образу (οὐκ ἰδιοτρόπως) и выбору (οὐδὲ ἀδιαιρέτως), но соединенно (ἀλλ’ ἐνιαίως), то Трое не

[1]De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 816 C.
[2]Ibidem. 820 A, 821 A.
[3]«Ἰστέον δὲ ὡς ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος ὑπόστασις ἐστιν ὁ ἄναρχος τρόπος τῆς ἑκάστου ἀϊδίου ὑπάρξεως», Dialectica. PG 94. 669 A; De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 837 C.
[1]«ἰδιότης», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 828 D, «πάντα κοινὰ τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, πλὴν τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως», Contra Jacobitas. PG 94. 1461 B; «ἀσυγχύτως δὲ, διὰ τὴν ὑποστατικὴν διαφορὰν, ἤτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον· τὸ ἀγέννητόν φημι, καὶ τὸ γεννητὸν, καὶ τὸ ἐκπορευτόν» (ипостасное различие = способу существования), De natura composita. PG 95. 117 D; Также: De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 824 A.
[2]«τελεία ἐστὶν ὑπόστασις, καὶ τὴν οἰκείαν ἰδιότητα, ἤτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον διάφορον κέκτηται» (κέκτηται от κτάομαι — владеть). Каждая «ипостась Сама в Себе самостоятельна, или есть совершенная ипостась, *и имеет Свое собственное свойство, или Свой отличный образ бытия*», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1000 B — C.
[3]Ibidem. 1036 A — C.

суть три Бога, но единый Бог[1]. Единство сущности лиц становится обоснованием единства действия, т. е. пользования нетварной энергией. Если бы тропос энергии приписывался непосредственно и исключительно ипостаси, то мы должны были бы признать три принципиально различных тропоса энергии, соответствующие трем лицам Троицы. Но поскольку энергия есть проявление природы, то три лица действуют общей энергией, соединенно.

Здесь мы оказываемся перед антиномией: ипостаси действуют соединенно, но одновременно, как упоминалось выше, в домостроительстве образы участия и действия лиц различны. Допустимо говорить о тропосе энергии как об индивидуальном (личном) образе действия, но не идио-тропном, т. е. не «особенно-образном». Во Христе мы имеем одну ипостась в двух природах, а значит, должны говорить о двух энергийных тропосах и их перихоресисе, выражающих действие одного Произволяющего посредством двух природных энергий. Этому положению соответствует то, что уже преп. Максим пришел к «отвержению правильности выражения “одна энергия” даже при толковании ее в смысле образа соединения»[1]. Преп. Иоанн подтверждает наш анализ словами о способе употребления природного воления по выбору пользующейся ипостаси[2].

Моральные оценки возможны, благодаря именно тропосу пользования природными силами: способ употребления составляет добродетель или порок[3]. Также, по мнению ряда исследователей, и у преп. Максима «онтология и этика взаимопроникают», и «тропос понимается не только как онтологический термин, но и как этическое понятие»[4]. Отсюда и частотное у преп. Максима употребление словосочетания «тропос добродетели»[5].

---

[1]De duabus in Christo voluntatibus. PG 95. 136 D.

[1]Disputatio cum Pyrrho. PG 91. 340 D — 341 A; 341 B — D; *Беневич Г. И., Шуфрин А. М.* Прп. Максим Исповедник. Полемика с моноэнергизмом и монофелитством. Письмо 19 и Трудности к Фоме 5. С. 167.

[2]«τρόπος χρήσεως τῆς φυσικῆς θελήσεως, κατὰ γνώμην τῆς κεχρημένης ὑποστάσεως», De duabus in Christo voluntatibus. PG 95. 157 A; также: 164 D — 165 A, 172 C.

[3]«τρόπος τῆς χρήσεως αὐτῶν, ἀρετὴν καὶ κακίαν συνίστησιν», De duabus in Christo voluntatibus. PG 95. 149 A.

[4]*Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод... С. 27.

[5]«τῶν ἀρετῶν τρόπος», Quaestiones ad Thalassium. PG 90. 248 C, 321 B, 440 C, 1268 D; PG 91. 380 A, 1152 A, 1581 D.

3. 3. 5. Понятие «тропос существования» у свт. Григория Паламы

Тропосы идиом

Свт. Григорий Палама дополняет вырисовывающуюся картину, используя в триадологии словосочетания «тропосы идиом»[1] (речь идет о тропосах личных идиом Троицы), «тропосы природных и ипостасных идиом»[2], «тропос природного существования»[1]. Все эти выражения подтверждают некое «логически-промежуточное» — между ипостасями и природой — положение понятия «тропос существования».

Различие тропосов внутри-троичного существования и домостроительства лиц Святой Троицы

Св. Палама говорит также о том, что Божественная энергия, будучи одно с Божественной сущностью, отлична от последней по множеству тропосов (κατὰ πολλούς γε τρόπους). «Один из этих тропосов (τῶν τρόπων εἷς) заключается в том, что Божественная сущность для всех абсолютно непознаваема, а Божественные энергии — знакомы»[2]. При этом естественно, что энергийные тропосы неразрывны с лицами Троицы, а значит, и в Боге требуется признавать наличие не только трех тропосов — нерожденности, рождения и исхождения, но и энергийных тропосов. Так, в своих анти-филиоквистских размышлениях свт. Григорий подчеркивает различие тропоса внутри-троичного существования и домостроительного послания[3], которое тоже является личной особенностью Сына и Духа. Обратим здесь внимание на то, что послание Духа в мир и вечное возсияние Его через Сына отличны от тропосов происхождения / исхождения от Отца. Личные свойства Духа не исчерпываются Его исхождением. Есть еще свойственные Ему вечное возсияние и временное посланничество в мир. Поэтому, в частности, тропос существования не может быть отождествлен с самой ипостасью Духа. То же касается посланничества Сына: тропос

[1]«οἱ τρόποι τῶν ἰδιωμάτων», *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*. Ἀντιρρητικὸς 3, 16, 62 // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*. Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 2010. Τ. Γ. Σ. 207.
[2]«οἱ τρόποι τῶν ἰδιωμάτων τῶν τε φυσικῶν καὶ ὑποστατικῶν», ibidem. 3, 19, 85. Σ. 222.
[1]«τρόπος ἐμφύτου ὑπάρξεως», *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*. Λόγοι ἀποδεικτικοί Β΄. 40. Σ. 115.
[2]Ἀντιρρητικὸς 4, 15, 41. Σ. 270.
[3]Λόγοι ἀποδεικτικοί Β΄. 25. Σ. 101.

воплощения является личной, ипостасной принадлежностью Сына и отличается от тропоса рождения от Отца[1].

3. 3. 6. Заключение

Понятие «личный тропос»

В завершение нашего анализа сюжетов, связанных с использованием понятия «тропос» отметим, что современные исследователи находят возможным говорить о личном тропосе[1]. Действительно, согласно проведенному анализу, уже в богословии каппадокийцев «тропос существования» соответствует личным особенностям ипостасей в Троице, но, одновременно, и общей для них временной безначальности. Из богословского синтеза преп. Максима Исповедника и преп. Иоанна Дамаскина становится очевидным, что тропос существования неразрывно связан с обоими понятиями — ипостаси и сущности, причем логически последует этим понятиям, занимая между ними «промежуточное» положение. Во Христе следует признавать два тропоса существования, соответствующие двум Его природам, причем находящимся в ипостасном «перихоресисе», согласно богомужному тропосу. Домостроительные и энергийные тропосы должно отличать от тропосов внутри-троичного существования, признавая их личными ипостасям Троицы, но, одновременно, антиномически «соединенными», благодаря единосущности ипостасей. Антиномия «соединенности» и различия энергийных тропосов лиц Троицы коренится в троичной антиномии единства и различия ипостасей и вышеупомянутой «промежуточности» понятия «тропос существования».

Неправомерно, в строгом смысле, отождествлять тропос бытия с личностью, или ипостасью[2], хотя единство и самотождественность бытия Бога-Троицы позволяла богословам в триадологии называть ипостаси тропосами, ставить между этими понятиями знак равенства, как ставится знак равенства

---

[1]Λόγοι ἀποδεικτικοί Β΄. 82. Σ. 152.

[1]*Marcello La Matina.* Analytic Philosophy of Language and the Revelation of Person. Some Remarks on Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor. P. 83; см. также: *Riou A.* Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur // Théologie Historique. № 22. Paris, 1973. P. 74.

[2]«Ипостась есть экзистенциальный модус нашей сущности», *Puhalo L.* Freedom to Believe: Orthodox Christian Existentialism. Dewdney, Canada: Synaxis Press, 2001. P. 8.

(не означающий слияния понятий) между сущностью и лицами, сущностью и энергией в Боге. Необоснованно также и придавать тропосу бытия некоторое первенство по отношению к бытию как таковому, как, например, в «хайдеггеровском стремлении рассматривать способ существования как предшествующий существованию»[1].

«Тропос существования» как отражение отношений лиц в Троице и отношений тварных ипостасей и Бога

Можно говорить об узком и широком определениях тропоса существования. В узком тринитарном смысле тропос существования соответствует нерожденности Отца, рожденности Сына и исхождению Духа. В широком смысле можно говорить о целом комплексе тропосов, описывающих и другие личные особенности Лиц, например, тропос воплощения, богомужности, тропос посланничества Духа в мир и Церковь, тропос пребывания обоих Лиц в нас и т. д. Можно также утверждать наличие определенной иерархии тропосов в домостроительстве и тварном бытии. У ряда авторов мы встречаемся с самым широким понятием тропоса существования: «Принцип Персоны в Божественном Бытии есть предвечная “форма” или “образ” (по-гречески “τρόπος”) бытия Живого Бога-Абсолюта»[1], «мы называем божественный способ бытия личностным»[2]. На наш взгляд, такое обобщенное применение понятия «тропос» соответствует Божественному идеалу «тождества бытия и движения»[3], не противоречащему различию лиц в Боге и «не отменяющему различия природ и логосов»[4] в тварных существах, стремящихся к подражанию Божеству.

Тропос существования отражает отношения единосущных лиц в Троице (вспомним формулировку свт. Амфилохия Иконийского). Это понятие отображает и отношения тварных ипостасей и Бога подобно двоякому

---

[1]*Махлак К. А.* Попытка православной интерпретации философии М. Хайдеггера у Х. Яннараса. С. 77.
[1]*Софроний (Сахаров), архим.* Письмо о единстве Церкви. URL: http://orthodoxia.org/lib/1/1/24/6.aspx (дата обращения 02. 07. 2012).
[2]*Яннарас Х.* Хайдеггер и Ареопагит... С. 64.
[3]«ταυτότητα κινήσεως τε καὶ ὑπάρξεως», Mystagogia. PG 91. 665 A.
[4]*Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод… С. 44.

значению понятия «аналогия», отражающему «одновременно отношение творений к Богу (любовь и стремление к обожению) и отношение Бога к тварным существам (божественные идеи и богоявления)»[1]. В силу единства ипостасно-природного бытия, всякая ипостась «является средоточием каждой конкретной реальности, которое определяет, сообщает ему качество, способ существования» (τρόπος ὑπάρξεως) или «движение» природы[1], и именно посредством природных движения и общения происходит общение ипостасей. Именно поэтому терминология тропоса существования, «применяемая к Богу, не может заменить языка личности, а лишь подтверждает его»[2].

[1]*Лосский В. Н.* Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита / Пер. с франц. М. Ю. Реутина // Богословские труды. 2009. № 42. С. 110–136, здесь: с. 136.
[1]*Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 163–164.
[2]*Харт Д.* Красота бесконечного. Эстетика христианской истины / Пер. с англ. А. Лукьянова. М., 2010. С. 263.

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

3. 4. 1. Значение и употребление термина в античности

В древнегреческом языке слово «πρόσωπον» могло означать «лицо» человека, «наружность», «внешний вид» и «маску»[1]. У Гомера и у Гесиода, в древнегреческой лирической поэзии, «πρόσωπον» («πρόσωπα» — множественное число встречается чаще) означает непосредственно лицо человека. Однако можно отметить постепенное расширение значения термина «πρόσωπον» от просто объективного физического лица или наружности предмета к возможности выражения субъективного настроения (Пиндар, Еврипид, Платон) и даже некоего целостного присутствия, власти и влияния его обладателя. Так, у Полибия, Плутарха и др. уже встречается значение «πρόσωπον», близкое по смыслу к понятиям «выдающаяся фигура», «характер», «положение индивидуума» или, как у Дионисия Галикарнасского, непосредственно сам «индивидуум»[1].

Значение «маски» у термина «πρόσωπον» вторично и является со времени Аристотеля и Демосфена лишь еще одним смысловым расширением понятия, появляющимся естественным образом и понимаемым как некое «второе лицо»[2].

Взаимовлияние терминов «πρόσωπον» и «persona»

Греческий термин «πρόσωπον» и латинский термин «persona», по наблюдению исследователей, испытывали взаимовлияние. Ученые расходятся во мнениях — какое слово первым восприняло обобщающее значение индивида[3], однако нам представляются верными исторические наблюдения Дж. Линча (J. J. Lynch) о том, что «πρόσωπον», никогда не утрачивая свое первоначальное значение лица, как части тела, одновременно приобрело смысловую нагрузку характера, роли и индивида под влиянием термина

---

[1]*Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. С. 1091.

[1]*Lynch J. J.* Prosopon and the Dogma of the Trinity: A Study of the Background of Conciliar Use of the Word in the writings of Cyril of Alexandria and Leontius of Byzantium. Fordham University. N. Y., 1974. P. 15–16, 20–25, 32–38.

[2]*Nédoncelle M.* Prosopon et persona dans l'antiquité classique // Revue des sciences religieuses. 1948. № 22. P. 277–299, here: p. 279.

[3]М. Недонсел считает, что сначала «πρόσωπον» приобрело значение индивидуума (*Nédoncelle M.* Prosopon et persona… P. 282, 284), но Дж. Линч оспаривает его мнение.

«persona» в процессе культурного обмена и благодаря проживанию ряда греческих авторов в Риме[1]. Но, конечно, нельзя исключить и то, что здесь имело место и естественное постепенное смысловое расширение и раскрытие термина в обоих языках.

Этимология термина

«У ведущих греческих ученых нет определенности по поводу первоначального значения термина» «πρόσωπον». Одни «определяют этимологию этого слова на основе исключительно анатомического анализа», связывая «πρόσωπον» с «частью лица, относящейся к глазам», а другие относят его к тому, «что находится напротив глаз [другого]» или направлено к глазам [1].

Словарь Liddell, Scott указывает дополнительные значения термина: «персонаж», «индивидуум», «персона», «юридическое» или «грамматическое лицо», «внешние черты»[2]. Словарь Лампа (G. W. Lampe) обращает внимание на то, что «πρόσωπον» отражает понятие «индивидуума» более с качественной его стороны, нежели с количественной, и применяется в святоотеческой письменности в триадологии и христологии как синоним ипостаси[3].

Митр. Иоанн Зизиулас считает, что «πρόσωπον» не имело онтологического содержания у древних греков[4], а Г. Телепнев подчеркивает, что традиционное древнегреческое понимание термина «πρόσωπον», как маски, соответствует пониманию Плотином эмпирической личности в человеке — как временная роль, принимаемая и даже «играемая» душою на земле в ее воплощенном состоянии, что в некотором смысле является переосмыслением предшествующих идей стоической философии, выраженных, например, Эпиктетом[5].

---

[1]*Lynch J. J.* Prosopon and the Dogma of the Trinity… P. 46.
[1]*Завершинский Г., свящ.* Богословие диалога. М. Бубер и христианство. С. 78–79; *Lohse E.* Πρόσωπον. P. 769.
[2]*Liddell H., Scott R.* A Greek-English Lexicon. P. 1533.
[3]*Lampe G. W.* A Patristic Greek Lexicon. P. 1187–1189.
[4]*Zizioulas Jh.* Being as Communion. P. 31–32.
[5]*Telepneff G.* The Concept of the Person… P. 134; также: *O'Daly G.* Plotinus' Philosophy of the Self. Harper & Row, 1973. P. 25; *Sharp D. S.* Epictetus and the New Testament. London, 1914. P. 29.

3. 4. 2. Термин «πρόσωπον» в Св. Писании

В *Септуагинте* «πρόσωπον» используется для перевода еврейского слова «פנים» («паним») — лицо, которое может нести визуальное значение (Μωυσῆς ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον, Числ 16. 4), использоваться для передачи выражения внутреннего состояния (πρόσωπον συνετὸν ἀνδρὸς σοφοῦ, Притч 17. 24, καρδίας εὐφραινομένης πρόσωπον θάλλει, Притч 15. 18), но часто имеет более динамическое значение, отражая «действующий субъект, направляющий свое лицо к объекту действия» («Да обратит Господь Лице Свое на тя и даст ти мир!» — ἐπάραι κύριος τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ σὲ καὶ δῴη σοι εἰρήνην, Числ 6. 26)[1]. Поэтому видеть «פנים» («паним») или «πρόσωπον» означает в библейском мышлении — испытывать бытийную встречу с обладателем «πρόσωπον»[2].

Часто речь идет о Лице Божием и об общении богоизбранного народа Израиля с Самим Господом. Яркие примеры употребления «πρόσωπον» находятся в книге *Бытия*, где повествуется о том, как Иаков видел Бога «лицом к лицу» (εἶδον γὰρ Θεὸν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, Быт 32. 30, см. также Суд 6. 22, о встрече пророка Гедеона с Ангелом Господним), во *Второзаконии* 34, где говорится о том, что Господь знал Моисея «лицом к лицу» (Μωυσῆς ὃν ἔγνω κύριος αὐτὸν πρόσωπον κατὰ πρόσωπον, Втор 34. 10). Однако в Скинии Господь оградил Моисея от зрения Своего Лица (καὶ εἶπεν οὐ δυνήσῃ ἰδεῖν μου τὸ πρόσωπον οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται, Исх 33. 20), и сам Моисей, встретив Господа в Купине, из благоговения отвращал «лице свое, потому что боялся воззреть на Бога» (Исх 3. 6).

«Πρόσωπον» встречается в Св. Писании, когда речь идет о хождении и предстоянии пророков и праведников пред Лицем Господа (πρὸ προσώπου μου στήσῃ, Иер 15. 19), и Господь говорит с избранным народом «лицом к лицу» (Втор 5. 4). Когда Бог «отвращает Лице» (ἕως πότε ἀποστρέψεις τὸ πρόσωπόν σου ἀπ᾽ ἐμοῦ, Пс 12. 2, также Пс 9. 32, Пс 87. 15, Втор 31. 17, и др.) от человека или

[1]В некоторых случаях термину «лицо» в славянском тексте могут соответствовать в греческом и еврейском текстах другие слова (не «πρόσωπον» и не «паним»), также отражающие мысль о «лице», но немного иначе. Например, «ἐνώπιον» — «в очах» или «пред зрением»: «καὶ ἐλάλησεν κύριος προς Μωυσῆν ἐνώπιος ἐνωπίῳ», Исх 33. 11, «ζησόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ», Ос 6. 2.

[2]*Boman Th.* Hebrew Thought Compared with Greek. Philadelphia: The West-Minister Press, 1960. P. 107.

народа, то это означает для них не что иное, как прекращение жизненно важного общения с Ним. Поэтому древний Израиль «взыщет Лице Господне» (καὶ ζητήσωσιν τὸ πρόσωπόν μου, 2 Пар 7. 14).

Показательно, что и Филон, несомненно, испытавший одновременно влияние библейских и эллинских текстов, употребляет «πρόσωπον» как синоним «persona», где «persona» является символом действующего субъекта-индивидуума[1].

Новозаветные тексты в принципе не усваивают какого-то существенного нового смысла термину. Как и в Ветхом Завете, в большинстве случаев речь идет о Лице Божием (ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς διὰ παντὸς βλέπουσι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς, Мф 18. 10). Пророчествуется и об общении с Господом «лицем к лицу», но как об обещанном уже в будущем веке воскресения (βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, 1 Кор 13. 12). Конечно, на этом этапе развития термина «πρόσωπον» мы не можем пока говорить о наличии какого-либо богословия личности в полном смысле этого слова, поскольку «πρόσωπον» может означать индивидуум и внешний вид объекта (σὺ δὲ νηστεύων… τὸ πρόσωπόν σου νίψαι, Мф 6. 17; τότε ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, Мф 26. 67; καὶ τὸ τρίτον ζῷον ἔχων τὸ πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου, Откр 4. 7) или же несет энергийную окраску, отражая, скорее, как воспринимается действие и отношение того или иного действующего субъекта с другими субъектами (καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, Мф 17. 2; ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ προσευχόμενος, Мф 26. 39). Однако можно утверждать, что «πρόσωπον» продолжает описывать характер общения субъектов-индивидуумов.

3. 4. 3. Термин «πρόσωπον» у доникейских авторов

В святоотеческих сочинениях «πρόσωπον» естественно сохраняет и свое исходное классическое значение, обозначая непосредственно человеческое лицо, например, преображенного Христа, либо выражение какого-либо человеческого лица, а также маску или индивидуум. Тем не менее, в

[1]*Wolfson H. A.* Philo. In 2 vols. Cambridge, 1947. Vol. 2. P. 37.

святоотеческих текстах надо также выделить и новые значения термина «πρόσωπον». И первое из них можно перевести как: «конкретное явление» или «состояние» — четыре «состояния», четыре явленных «лица» единого Евангелия (свт. Ириней Лионский), или три «состояния» любви в человеческом роде (Евагрий Понтийский, преп. Иоанн Дамаскин)[1].

У св. Феофила Антиохийского и других доникейских авторов, таких как Климент Александрийский, «πρόσωπον» часто употребляется в контексте познания Бога, и Логос представляет Собой (или, буквально, есть) «πρόσωπον» Отца[2]. Это пример богословия домостроительного Откровения и зачаточной формы богословия образа, которому предстоит развиваться в дальнейшем в святоотеческой мысли. Так, и позднее мы находим подобные высказывания о Духе, который может называться «лицом и рукою» Бога Отца[3].

Очевидно, что подобный образ применения термина «πρόσωπον» еще имплицитно может стремиться избежать логического парадокса неограниченности Бога Отца и необходимости как-то ограничить, очертить Его в Его Логосе и в Духе для возможности говорить о познании Его ограниченным человеческим разумом. В рамках такого подхода все еще противоречивой представляется возможность сочетать понятия о «личном» и «неограниченном» одновременно, что постепенно преодолевается к IV в.[4]

Уже у свт. Ипполита Римского мы находим выражения о двух «πρόσωπον» в Боге — Отце и Сыне, при единстве Божества (сущности) и Его силы (энергии), причем вписанные в контекст богословия образа, ибо Сын называется иконой Отца. Толкуя *Пролог Евангелия от Иоанна*, свт. Ипполит третьим (лицом) признает домостроительство благодати Духа. Очевидно, что здесь понятие «πρόσωπον» неразрывно связано с явлением Троицы

---

[1]*Lynch J. J.* Prosopon and the Dogma of the Trinity… P. 57.

[2]«ὁ δὲ Λόγος αὐτοῦ, δι’ οὗ τὰ πάντα πεποίηκε, δύναμις ὢν καὶ σοφία αὐτοῦ, ἀναλαμβάνων τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρὸς καὶ Κυρίου τῶν ὅλων», *S. Theophilus Antiochenus Episcopus.* Libri tres ad Autolycum. PG 6. 1088 A; «πρόσωπον εἴρηται τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς», *Clemens Alexandrinus.* Stromata. Lib. V. PG 9. 57 B; также см.: PG 9. 16 B C — 17 A B, 65 C, 324 B, 345 B, 628 C, и др.

[3]См. *V кн. Против Евномия*, приписываемую ныне Дидиму Слепцу: «πρόσωπον αὐτὸ καὶ χεῖρα Θεοῦ», *S. Basilius Caesariensis.* Adversus Eunomium. Lib. V. PG 29. 741 B.

[4]*Daniélou J.* La notion de personne chez les Pères grecs. P. 7.

человечеству, хотя и далеко от модалистического упрощенчества, поскольку термин «πρόσωπον» уже введен во внутри-троичный дискурс[1].

Хотя сам свт. Афанасий Великий практически не использует термин «πρόσωπον» (как, собственно, и «ὑπόστασις») для описания трех лиц Троицы, однако в его сочинениях сохранились цитаты из *Деяний соборов* IV в. — Антиохийского (345 г.) и Первого Сирмийского (351 г.), согласно которым, признаются три «πρόσωπον» в Троице и анафематствуются те, кто «сливают» Троицу лиц в одно «πρόσωπον»[1].

3. 4. 4. Термин «πρόσωπον» у каппадокийцев и в других школах. Сближение с термином «ὑπόστασις»

У отцов-каппадокийцев мы находим уже вполне сбалансированный язык богословия образа, позволяющий избежать какого-либо умаления неограниченности Логоса и любых оттенков субординационизма образа по отношению к первообразу. Так, в *Послании 38* говорится, что «ипостась Сына есть образ (μορφή) и лицо (πρόσωπον) по-знания Отца, и ипостась Отца в образе Сына познается»[2]. При толковании данного отрывка уже невозможно умалить ипостасность Логоса, а термин «πρόσωπον» оттеняет одновременно одно из важных свойств ипостаси как таковой — отражать, изображать в себе иные ипостаси в их природном «перихоретичном» единосущии, которое как раз подчеркивается автором при контекстуальном прочтении отрывка[3]. Это ипостасное свойство «изображать в себе другого» открывает возможность познания существа одной ипостаси через другую и указует, что фундамент гносеологии лежит в ипостасном аспекте бытия. Особенность, от-личность ипостаси служит не только утверждению ее собственной уникальности, но и явлению уникальности иных, единосущных ипостасей[4].

---

[1]PG 10. 813 A, 816 A; «Δύο μὲν οὐκ ἐρῶ Θεοὺς, ἀλλ’ ἢ ἕνα, Πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν δὲ τρίτην, τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματος», *S. Hippolytus Portuensis Episcopus.* Contra Haeresin Noeti. PG 10. 821 A.

[1]*Shapland R. B.* The Letters of St. Athanasius concerning the Holy Spirit. N. Y., 1951. P. 248; *Scholossmann S.* Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma. Darmstadt, 1968. P. 80.

[2]«ἡ τοῦ Υἱοῦ ὑπόστασις οἱονεὶ μορφὴ καὶ πρόσωπον γίνεται τῆς τοῦ Πατρὸς ἐπιγνώσεως· καὶ ἡ τοῦ Πατρὸς ὑπόστασις ἐν τῇ τοῦ Υἱοῦ μορφῇ ἐπιγινώσκεται», *S. Basilius Caesariensis.* Epistola XXXVIII. 8. PG 32. 340 C.

[3]*Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1958. P. 264.

[4]См. также о познании единого Бога в трех лицах: PG 39. 112 B.

Именно с этим свойством «πρόσωπον» — отражать в себе другое лицо, или лица и ипостаси — связано употребление его в словосочетании «от лица», когда речь идет о представлении одним лицом другого или других[1]. Свт. Григорий Богослов говорит об изображении Господом нас в Себе[2], а свт. Василий, развивая богословие образа, в частности, говорит, что «в ипостаси Сына» представляется нам «образ Отца»[3]. Он также отмечает, что каждое лицо (πρόσωπον) Троицы существует «в ипостаси»[4]. При этом он опирается на такую смысловую нагрузку слова «ὑπόστασις», как «объективное существование», и подчеркивает тем онтологичность «личного» бытия лиц Троицы, укореняя, по наблюдению В. Н. Лосского, личность в бытии и персонализируя онтологию[5].

Следует отметить, что, сближаясь с термином «ὑπόστασις», «πρόσωπον» одновременно связывается, хотя и не отождествляется, в святоотеческой мысли с терминами «τρόπος ὑπάρξεως» и «σχέσις»[6], последний из которых переводится, в частности, как «состояние», «расположение / позиция», «отношение», «качество», «образ». Отсюда и вытекает та «персонализация» Божественной онтологии, о которой говорил В. Н. Лосский, и непосредственная логическая связь «πρόσωπον» с богословием образа и внутри-троичными отношениями.

Каппадокийская богословская мысль, включая не только самых именитых каппадокийцев, но и их окружение, например свт. Амфилохия Иконийского, в результате развития сближает термины «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» до

---

[1]Например, о пророках, говорящих от лица Бога: «Μαλαχίας ἑπομένως ἐκ προσώπου τοῦ Δεσπότου φάσκει», *Didymus Alexandrinus.* De Trinitate. Liber Primus. PG 39. 305 B; также, см.: 344 B, 365 B, 412C, 505 B, 665 A, 1164 A; PG 74. 416 B, 600 D, 628 A, 665 C, 673 B; PG 75. 1369 A и т. д.

[2]«Ἐν ἑαυτῷ δὲ, ὅπερ εἶπον, τυποῖ τὸ ἡμέτερον», *S. Gregorius Theologus.* Oratio XXX. Theologica IV. PG 36. 109 B; также, см.: 109 C.

[3]«Ἐν ὑποστάσει Υἱοῦ, μορφὴν νόησον πατρικὴν», *S. Basilius Caesariensis.* Homilia in Mamantem Martyrem. PG 31. 597 C; также см.: PG 32. 153 A C.

[4]«ἕκαστον πρόσωπον ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον», *S. Basilius Caesariensis.* Epistolarum Classis II. Epistola CCX. PG 32. 776 C; «ἐν ὑποστάσει εἶναι», Epistola CCXV. PG 32. 789 B; каждое лицо Троицы существует в своей ипостаси (ἐν ἰδίᾳ μὲν ὑποστάσει), Epistola CXXV. PG 32. 548 B. Подобные выражения мы находим и у свт. Кирилла Александрийского, например: «τὸ ἑκατέρου πρόσωπον εἰσφέρεται ἐν ἰδιαζούσῃ μὲν ὑποστάσει κείμενον», *S. Cyrillus Alexandrinus.* Thesaurus. PG 75. 141 C.

[5]*Лосский В. Н.* Догматическое богословие // *Он же.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 213. Дж. Линч говорит о том же следующими словами: «“онтологическая плотность” термина πρόσωπον подтверждается его синонимичностью с ипостасью», *Lynch J. J.* Prosopon and the Dogma of the Trinity… P. 280.

[6]См., например: PG 39. 112 C D.

синонимичности[1]. В Александрийской богословской школе им вторит Дидим Слепец, говорящий о симфонии трех лиц в едином Божестве[2]. Вследствие этого процесса можно говорить о разработке принципиально новой концепции Божественных личностей, которая, хотя и опиралась на некоторые «рудиментарные концепции индивидуального бытия, свойственные тому времени», но, однако, представляла собой гораздо более сложную разработку, основанную как на библейском мышлении, так и на мысли христианских предшественников, несводимую к комплексу индивидуальных свойств[3] и теснейшим образом связанную с гносеологией.

Дидим Александрийский говорит о том, что именно различие лиц (πρόσωπον) в Боге позволяет говорить о «движении» неизменного по природе Божества[4]. В каппадокийской мысли домостроительная идентичность Христа предвечному Логосу утверждается именно через тождество «πρόσωπον». Хотя происходит это не сразу, поскольку термин «πρόσωπον» как в триадологии мог ввести в заблуждение модализма, так и в христологии достаточно долго еще мог употребляться как средство отражения не столько личного начала, сколько природного. Так, свт. Амфилохий Иконийский в одном из отрывков упоминает, что Христос говорит о превосходстве Отца по сравнению с Ним «не от лица Божества», но «от [лица] плоти», хотя в других текстах святитель признает лишь один «πρόσωπον» во Христе[5]. Отметим, что и позже, например, у свт. Кирилла Александрийского, встречается похожее словосочетание «лицо

---

[1]Синонимичность тринитарного употребления «πρόσωπον» и «ὑπόστασις» у свт. Амфилохия: PG 39. 96 C D, 112 C. У Григория Нисского: PG 45. 100 A, PG 32. 332 A, 340 C (Epistolae 38. 4, 8); см. также: *Maspero G.* Trinity and Man. P. 120; *Lynch J. J.* Prosopon and the Dogma of the Trinity… P. 85, 87; «them as synonym», *Σκουτέρη Κ. Β.* «Ἡ ἑνότης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὡς πραγματική προϋπόθεσις τῆς σωτηρίας (Ἐκ τῆς ἀνθρωπολογίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης)» // Θεολογία 40. Ἀθῆναι, 1969. Σ. 416 κ. ἐ. (Σ. 418, note 17).

[2]Например: «ἓν καὶ ἓν καὶ ἓν πρόσωπον ἰδιοσυστάτως δηλοῖ ἐν μιᾷ θεότητι καὶ συμφωνίᾳ», *Didymus Alexandrinus.* De Trinitate. Liber III. PG 39. 984 B C.

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

[4]«πῶς ἡ ἀναλλοίωτος φύσις ἀλλοίωσιν ὑποσταίνη, κατὰ τᾶς ὑποστάσεις μὴ ἐν ταυτότητι τῶν προσώπων ἑστῶσα, ἀλλὰ κινουμένη καὶ μεταπίπτουσα», *Didymus Alexandrinus.* De Trinitate. Liber I. PG 39. 284 B.

[5]«ἐκ τῆς σαρκὸς εἶπον, καὶ οὐκ ἐκ προσώπου θεότητος», *S. Amphilochius Iconiensis.* Sententiae et Excerpta. PG 39. 109 B; о едином «πρόσωπον» и двух природах во Христе см.: PG 39. 117 B.

воплощения»[1], но, очевидно, не в строго богословском, а, скорее, в прикладном значении слова «πρόσωπον».

Подобная тенденция, впрочем, разовьется со временем в Антиохийском христологическом богословии, в котором, согласно, например, Феодору Мопсуестийскому, одно «πρόσωπον» во Христе появляется только после слияния двух природ, каждая из которых имеет свой предшествующий «πρόσωπον». В таком употреблении «πρόσωπον» соответствует комплексу внешних природных характеристик, созерцаемых наблюдателем, и может быть переведено как «образ представления» или «модус явления»[2]. В воззрениях Нестория подобная интерпретация «πρόσωπον» сохраняется[3].

3. 4. 5. Термин «πρόσωπον» у свт. Кирилла Александрийского и Леонтия Византийского. Синонимичность «πρόσωπον» и «ὑπόστασις»

У свт. Кирилла Александрийского мы находим частое богословское употребление термина «πρόσωπον» как синонима «ὑπόστασις» прежде всего в триадологии[4]. Со временем, преодолев антиохийский акцент в смысловом содержании термина «πρόσωπον», александрийский святитель все же отождествляет его с ипостасью и в христологическом плане, сопоставляя «πρόσωπον» с понятием субъекта действия. Так, например, он подчеркивает, что нельзя приписывать вочеловечение никому из лиц Троицы, кроме лица Сына, и то, что единение природ происходит в одном лице, в противовес несторианскому учению о единении двух «природных» лиц. В этом со св. Кириллом оказывается единомыслен наиболее правомыслящий из современных ему антиохийцев — блаж. Феодорит Киррский[5]. Однако присущая антиохийской мысли формула о «единстве по чести», или «по благоволению»,

---

[1]«τῷ τῆς ἐνανθρωπήσεως προσώπῳ περικείμενα», *S. Cyrillus Alexandrinus.* Thesaurus. PG 75. 120 A; также: PG 74. 549 D, 761 B.

[2]*Lynch J. J.* Prosopon and the Dogma of the Trinity… P. 114–115, 121.

[3]В видении Нестория каждая природа во Христе имеет свой собственный внешний вид — «πρόσωπον», характеризующий ее в ее индивидуальности. По соединении природ во Христе появляется некий новый, объединеный «πρόσωπον». См., например: *Grillmeier A. S.* Christ in Christian Tradition. N. Y., 1964. P. 383.

[4]«Μία γὰρ ἡ τῆς θεότητος φύσις ἐν προσώπῳ τε καὶ ὑποστάσει Πατρός τε καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος», *S. Cyrillus Alexandrinus.* In Joannis Evangelium. Lib. IX. PG 74. 252 B; также: 180 B C, 237 C D, 261 C, 336 A, 792 B C; PG 75. 141 C, 353 C, 492 B D, 544 C, 700 C D, 712 C, 721 C D, 736 C, 804 B C, 1056 A, 1057 C D, 1092 C D, 1164 D, 1073 A.

[5]См. например: *McNamara K.* Theodoret of Cyrus and the Unity of Person in Christ // Irish Theological Quarterly. № XXII. 1955. P. 313–328, here: p. 320.

или «по лицу», критиковалась свт. Кириллом как неадекватная для описания единства природ во Христе[1]. В ряде мест он говорит о вочеловечившемся Логосе как о «πρόσωπον» Отца, и о Духе как о «πρόσωπον» Сына, но в контексте все более развивающейся синонимичности «πρόσωπον» и «ὑπόστασις» подобные выражения являются продолжением развития богословия образа, соответствующего свойству «πρόσωπον» отражать в себе гомогенные лица. Применяет свт. Кирилл этот образ высказывания особенно в свете задач экзегезы ветхозаветного употребления термина «πρόσωπον»[2].

Отметим также, что как и в тринитарной и христологической мысли, в антропологии «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» в отношении тварных разумных существа все чаще употребляются как синонимы, причем, как правило, в контексте общения гомогенных и гетерогенных лиц-ипостасей[3]. И хотя даже в упомянутом нами антиохийском «изводе» также принимается такая синонимичность в рамках отождествления понятий «индивидуума», «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» в тварном бытии[4], но в ведущем богословском русле, заданном каппадокийской мыслью, эта синонимичность постулируется наряду и неразрывно с различением понятий «индивидуума» и «ὑπόστασις» — «πρόσωπον»[5].

Богословское понимание «πρόσωπον», как отличного и самостоятельного субьекта действия, развитое в христологии свт. Кирилла Алексанрийского особенно в период между Эфесом и Халкидоном, продолжает свое существование в сочинениях Леонтия Византийского, который, хотя и

---

[1]PG 69. 100 C, 1460 A; также: PG 76. 224 C, 225 A, 265 A B, 301 D, 333 A, 336 D –- 337 A, 404 B, 413 C; PG 75. 224 B, 1236 B, 1297 D, 1329 D, 1361 B, 1413 C, 1416 A, 1472 C, 1473 B; PG 74. 21 C, 24 A, 300 B, 421 A, 524 D, 548 D, 933 C, 1004 A B, 1005 A.

[2]«εἴπερ ἐστὶ καὶ πρόσωπον καὶ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, ὁ Υἱός», *S. Cyrillus Alexandrinus.* Glaphyrorum In Genesim. Lib. III. PG 69. 132 A B; «πρόσωπον γὰρ τοῦ Υἱοῦ καλεῖ τὸ Πνεῦμα», In Joannis Evangelium. Lib. IX. PG 74. 221 A; также: 237 C, 541 C; PG 69. 821 B C; о познании и о славе Бога Отца в лице Христа: PG 74. 936 A; PG 75. 589 B, 821 A, 945 A B, 1032 A, 1233 D; PG 76. 1181 B.

[3]Так, например, Дидим Слепец говорит, что каждый из видов творения существует не в единственной ипостаси, или лице, но во множественных: «Ἡ κτίσις οὐδὲν ἔχει ἐν μιᾷ ὑποστάσει, ἤτοι ἐν ἑνὶ προσώπῳ, ὑπάρχον», *Didymus Alexandrinus.* De Trinitate. Liber II. 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; также см.: PG 74. 237 C D.

[4]В результате Феодор насчитывает две ипостаси во Христе — невидимую и видимую. См., например: *Grillmeier A. S.* Christ in Christian Tradition. P. 352–353.

[5]«τὸ κοινὸν γὰρ τῆς οὐσίας σημαίνει τὸ ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἰδικὸν πρόσωπον», *S. Gregorius Nyssenus.* De Communibus Notionibus. PG 45. 185 B; также: 185 A D, 496 A.

употребляет наш термин практически во всех его исторически возможных смыслах, но неизменяемая самоидентичность Христа, так же как и субъект общения двух рядов природных свойств во Христе, определяется именно самоидентичностью «πρόσωπον» в Нем. Как отмечает Дж. Линч, Леонтий противопоставляет пару «πρόσωπον» — «ὑπόστασις» паре «οὐσία» — «φύσις», хотя «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» все же для него не всегда абсолютно синонимичны[1].

Соборные определения IV и V Вселенских соборов (451 и 553 гг.) уже свободно используют «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» в качестве синонимов как в триадологии, так и в христологии[2].

3. 4. 6. Термин «πρόσωπον» у преп. Максима Исповедника, преп. Иоанна Дамаскина и свт. Григория Паламы. Различия в понимании «ὑπόστασις» и «πρόσωπον»

Систематическая синонимичность богословского применения терминов «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» в триадологии, христологии и антропологии особенно заметна в творениях преп. Максима Исповедника, преп. Иоанна Дамаскина, свт. Григория Паламы и многих других позднейших авторов[3]. Стоит, впрочем, отметить, что в некоторых не строго богословских высказываниях церковных авторов даже относительно более позднего времени термин «πρόσωπον» может употребляться для обозначения просто энергийного явления единого Бога вне контекста троичности лиц. Это особенно относится к толкованию ряда ветхозаветных текстов, использующих наш термин[4].

---

[1]*Lynch J. J.* Prosopon and the Dogma of the Trinity… P. 258, 262, 265–266, 271.

[2]Creeds and Confessions of faith in the Christian Tradition / Ed. J. Pelikan and V. Hotchkiss. P. 180, 202–204.

[3]«ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, ταυτότης μέν ἐστιν οὐσίας· ἑτερότης δὲ προσώπων· μίαν γὰρ οὐσίαν ὁμολογοῦμεν τρεῖς δὲ ὑποστάσεις. Ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρώπου, ταυτότης μέν ἐστι προσώπου· ἑτερότης δὲ οὐσιῶν· ἑνὸς γὰρ ὄντος ἀνθρώπου, ἄλλης οὐσίας ἐστὶν ἡ ψυχὴ, καὶ ἄλλης ἡ σάρξ», *S. Maximus Confessor.* Opuscula Theologica et Polemica. PG 91. 145 B, также: PG 90. 1329 C D; PG 91. 40 C, 64 C, 145 B C, 149 C, 152 A B, 225 A, 249 C, 341 B, 468 D, 469 D, 492 C, 545 A B, 543 B C, 549 B C, 552 C, 553 B, D; «ὑπόστασις καὶ πρόσωπον καὶ ἄτομον ταὐτόν ἐστι», *S. Joannes Damascenus.* De Institutione Elementari. PG 95. 100 B; 100 C, 101 A; также: PG 94. 1013 C, 1016 A, 1017 A, 1020 A, 1053 C, 1057 B, 1192 A, 1325 A, 1429 D, 1469 D, 1476 A, 1489 D, 1497 D, 1500 A; PG 95. 17 A, 108 A, 120 A, B, C, 228 D, 229 A, 233A; PG 96. 636 C D; *S. Gregorius Palamas.* Capita Physica, Theologica, Etc. PG 150. 1197 C; «τὸ ὑποστατικὴν, ἢ προσωπικὴν διαφορὰν», *Philotheus Cp. Patriarcha.* Contra Gregoram Antirrheticorum V. PG 151. 848 D, 835 C — 836 B, 848 B C, 849 A, 859 C, 963 A, 1020 C, 703 A, 707 C.

[4]Так, у св. Иоанна Дамаскина читаем: «И снова вернулся к единичности природы: внегда приду и явлюся лицу Божию?» (Пс 41. 2, русский перевод: «Когда приду и явлюсь пред лице Божие?»). Здесь «πρόσωπον» — ед. число — обозначает единого Бога в Его единой энергии). «Καὶ πάλιν ἐπανῆλθεν εἰς τὸ ἑνιαῖον τῆς φύσεως· τε

Наряду с фактом превалирующей синонимичности богословского употребления «ὑπόστασις» и «πρόσωπον», последний термин все же сохраняет более оттенок *эмпирическо-исторический*, тогда как «ὑπόστασις» — более онтологический[1]. Так, употребляя термин «πρόσωπον» для отличия индивидуума — Петра или Павла, преп. Максим одновременно подчеркивает, что термин отвечает на вопрос «кто» и определяет, очерчивает (σχηματίζει) образ действия индивидуума[2]. Т. е. отличительные особенности «πρόσωπον», согласно преп. Максиму Исповеднику, находят свое отражение посредством образа деятельности[3], и именно «просопические» отличия позволяют провести границу между человеческими ипостасями[4]. Однако, «πρόσωπον», описывая комплекс наблюдаемых акциденций индивидуума, не сводится к сколь угодно большой выборке отображаемых природных свойств, но, представляя собой потенциально бесконечное множество подобных свойств, возводится в онтологии св. отцов к понятию «ὑπόστασις».

Одно из возможных употреблений термина «πρόσωπον» связано с понятием т. н. «лицетворения» — «προσωποποιία». Термин «προσωποποιία», помимо театрального и грамматического значений, имеет и богословскую нарузку, тесно связанную с богословием образа.

С одной стороны, термины «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» способны отражать сообразность абсолютно единосущных лиц Троицы: Сына — Отцу, и Духа — Сыну. Как пишет В. Н. Лосский, лицо Сына есть образ Божественной природы, принадлежащей лицу Отца, именно благодаря единосущию[5]. В свою очередь, Дух являет нам Божественную природу Христа, хотя кенотически скрывая Свое лицо, но, однако, именно своим личным действием в домостроительстве

"Πότε ἥξω καὶ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ"», *S. Joannes Damascenus.* De Hymno Trisagio Epistola. PG 95. 29 B.

[1]*Telepneff G.* The Concept of the Person... P. 387.

[2]«ὡς δέ τις, οἷον Παῦλος ἢ Πέτρος, τὸν τῆς ἐνεργείας σχηματίζει τρόπον», *S. Maximus Confessor.* Opuscula Theologica et Polemica. PG 91. 137 A.

[3]«ἐν μὲν τῷ τρόπῳ τὸ παρηλλαγμένον τῶν προσώπων κατὰ τὴν πρᾶξιν γνωρίζεται», ibidem.

[4]«προσωπικοῖς... τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀφοριζόμενος», ibidem. 276 A B.

[5]В. Н. Лосский пишет в *Богословии образа*: «Несомненно, понятие Сына, как Образа Отца, предполагает личные отношения; однако то, что явлено в Образе, не есть лицо Отца, а Его тождественная в Сыне природа. Сущностная тождественность и показана в личностном различении», *Лосский В. Н.* Богословие образа. С. 313–314.

обнаруживая образ бытия Божественной природы, ипостасно соединенной с человеческой природой в воплощенном Логосе. Хотя В. Н. Лосский и настаивает, что одно лицо являет природу другого, единосущного лица, однако поскольку природа их едина, то стоит уточнить, что является единая природа *в другом лице!*

С другой стороны, термин «πρόσωπον» аналогично, но не тождественно, применяется для богословского описания отображения одним лицом другого, применительно к лицам, не достигшим полного единосущия. Так, например, согласно преп. Иоанну Дамаскину, Сын принимает наше лицо на себя, обучая нас молиться[1]. Здесь в соотношении образа и первообраза присутствует условность, связанная с ограниченностью и раздробленостью единосущия человеческого рода. Христос, будучи единосущен нам по природе, может являть в Своем лице нашу природу, принадлежащую нашим личностям, лицам, но находящуюся в Нем в новом тропосе бытия, в обоженном состоянии.

Преп. Иоанн Дамаскин говорит о «просопическом» усвоении, что «личное (προσωπικόν) же и относительное усвоение бывает, когда кто-либо ради известного отношения, например, ради сострадания или любви, принимает на себя лицо другого... Соответственно этому, Господь усвоил Себе и проклятие, и оставление наше, и подобное, что не относится к естеству, — усвоил не потому, что Он есть или соделался таковым, но потому, что принял наше лицо и поставил Себя наряду с нами»[2]. Очевидно, что в данном случае, с одной стороны, один индивидуум представляет лицо друг-ого / -их, но это ни в коем случае не онтологическая смена субъекта или «подмена» его[3], а с другой

[1]Он молился потому, что «усвоил Себе наше лицо», изображал в самом себе свойственное нам, «сделался для нас образцом» — «Ἡ δῆλον, ὡς τὸ ἡμέτερον οἰκειούμενος πρόσωπον, καὶ παιδαγωγῶν ἡμάς», *S. Joannes Damascenus.* Homilia In Transfigurationem Domini. PG 96. 561 B; также: PG 94. 1089 D; «Ἐν ἑαυτῷ δὲ, ὅπερ εἶπον, τυποῖ τὸ ἡμέτερον» *S. Gregorius Theologus.* Oratio XXX. Theologica IV. PG 36. 109 B.

[2]*Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. Кн. 3. Гл. 25. Об усвоении // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. В 12-ти т. СПб., 1913. Т. 1. С. 291, «προσωπικὴ δὲ καὶ σχετικὴ, ὅτε τις τὸ ἑτέρου ὑποδύεται πρόσωπον διὰ σχέσιν», De Fide Orthodoxa Lib. III. PG 94. 1093 A B; также: «Иное, (наконец, Он говорил), ***усвояя Себе лицо иудеев и причисляя Себя к ним***, как, например, Он говорит самарянке: “Вы кланяетеся, Его же не весте, мы кланяемся, Его же вемы, яко спасение от иудей есть” (Ин 4. 22)», Точное изложение православной веры. Кн. 4. Гл. 18. С. 328, «κατὰ τὴν τοῦ Ἰουδαίων προσώπου οἰκείωσιν, μετὰ τῶν Ἰουδαίων ἀριθμῶν ἑαυτὸν», De Fide Orthodoxa. Lib. IV. PG 94. 1189 A.

[3]*Zhyrkova A.* Jh. Damascene’s Coception of Individual... P. 383.

— поскольку единосущие индивидуумов далеко от полноты реализации, то и «изображаемое» носит условный, а не абсолютный характер.

У преп. Иоанна Дамаскина находим также высказывание, которое можно перевести следующим образом: «Ипостась отличительными свойствами ограничивает / определяет лицо»[1]. Эта фраза св. Дамаскина фактически дословно повторяет выражение Леонтия Византийского[2]. Очевидно, что здесь нет полной синонимичности между «πρόσωπον» и «ὑπόστασις». Ипостась, как более онтологическое понятие, мыслится как придающая такую отличительность набору «просопических» свойств, которая несводима к описанию свойств индивидуальной сущности / природы.

Действительно, «ὑπόστασις» — понятие, которое изначально филологически и исторически не имело отношения к персональности, как мы ее знаем и понимаем ныне[3], — очевидно, оно и доныне звучит для нас менее «личностно», чем «πρόσωπον». Мы не можем, впрочем, согласиться с мнением Дж. Линча, что в святоотеческом понятии «ὑπόστασις» отсутствует смысловая нагрузка сознательности[4]. Однако, как правило, в понятии «ὑπόστασις» нам сложнее «различить» представления о сознательности и об отношениях «с» / «к» другим личностям, тогда как в понятии «πρόσωπον» — легче[5]. Это, очевидно, с одной стороны, связано с нашим мышлением, сближающим понятия индивидуума и «πρόσωπον» почти до неразличимости, а с другой — с энергийно-проявительной нагрузкой термина «πρόσωπον».

3. 4. 7. Значение святоотеческого переосмысления термина. Возможность отражения им ипостасной уникальности и общения ипостасей

Можно утверждать, что прямая связь понятия «πρόσωπον» с феноменально-энергийным проявлением субъективного начала в различных

[1]«ἡ μὲν ὑπόστασις πρόσωπον ὁρίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασιν» *S. Joannes Damascenus.* Contra Jacobitas. PG 94. 1441 B.

[2]«ἡ μὲν ὑπόστασις, πρόσωπον ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι», *Leontius Byzantinus.* Contra Nestorianos et Eutychianos. PG 86a. 1277 D; только глагол чуть другой, с приставкой *αφ-* у Леонтия — *ἀφ*-ορίζει.

[3]*Wheeler R. H.* The Christian Experience of the Holy Spirit. Glasgow, 1962. P. 217.

[4]Так, еще у Оригена ипостасность человека связывается с сознанием ответственности за свои поступки и сообразностью Богу. Вводя понятие «ипостась» в описание Божества Ориген увязывал это понятие и с Его самосознанием, и с Его произволением о существовании мира. См. например: *Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. С. 267, 259; *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Патрология. С. 587.

[5]*Lynch J. J.* Prosopon and the Dogma of the Trinity… P. 10, 282.

тропосах существования природы неразрывно вписывает его в познавательный, гносеологический аспект бытия. В то же время, отождествление понятий «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» (как в триадологии, так и в антропологии) позволило отцам Церкви обосновать принципиальную и изначальную энергийно-сущностную, феноменально-ноуменальную целостность бытия, давая твердую почву гносеологии как таковой. Эта задача философско-богословской онтологической интеграции внутреннего и внешнего аспектов бытия фактически не могла быть и не была решена в рамках естественного рационального мировоззрения. Да и впоследствии зачастую это христианское прозрение, основанное на Откровении о тайне Троичного бытия, ускользало из поля зрения мыслителей.

Так, например, И. Кант фактически отрывал феномен от соответствующей ему непознаваемой сущности, материалисты, наоборот, сращивали феномен с сущностью, опираясь в объяснении бытия на сущность материи и даже не рассматривая наличие ипостасно-личного начала как чего-то бытийно равноправного с понятием сущности.

Философский же «прорыв» святоотеческой мысли позволил вырваться из замкнутого круга феноменальной ограниченности понятия «πρόσωπον», по сути отождествляющей «πρόσωπον» с комплексом акциденций и «сплавляющей» его с понятием индивидуума. Библейско-святоотеческая мысль прозрела в «πρόσωπον» далеко не только более или менее ясное отражение сущностного начала, но, устанавливая тождество понятий «πρόσωπον» и «ὑπόστασις», привнесла в первое понятие способность отражения ипостасной уникальности и обращенности, общения ипостасей друг с другом, выражающихся посредством разнообразия тропосов существования среди единосущных или подобосущных индивидуумов. «В зримом выражении говорит незримое лицо», личность, и «становится, благодаря этому, на свой собственный лад “зримым”, воспринимаемым… Это “в” незримого в зримом мы можем только констатировать, оно не может быть разъяснено в большей мере — в

соответствии с законами некоей механики или онтологии»[1]. «Лицо говорит больше, чем можно видеть»[2].

В своем энергийном явлении в мире Св.Троица познается как единый Бог, однако, Троичный в лицах. Три лица Бога оказываются бытийно, актуально и ноуменально, а не только феноменально-домостроительно, различными, сохраняя при этом абсолютное тождество по сущности. Нетварные энергии Бога, представляя собой по природе сущность «вне себя» (ad extra), являют не столько неприступную сущность Божества, сколько троичность Его лиц-ипостасей посредством различных образов / тропосов энергийных «выступлений» сущности. Многообразные явления, или «лица», Бога становятся не просто техническим «средством» передачи внимающему и взирающему на них человеку определенной информации о единой воле Бога, но всегда открывают внутри-бытийную, триипостасную, гармоническую реальность Творца и призывают к личному диалогу с Ним.

Аналогичным образом человеческое лицо-просопон, признаваемое святоотеческим богословием как принадлежащее совокупности единоприродных лиц-ипостасей, никогда не может быть и не будет познано по сколь угодно богатой выборке своих энергийных проявлений, если будет рассматриваться в отрыве от других лиц человеческого рода и если будет сводиться к комплексу свойств воипостасной человеческой сущности.

---

[1]*Венцлер Л.* Феноменальность и нефеноменальность человеческой личности // Историко-философский ежегодник за 2005 г. / Отв. ред. М. А. Солопова. М., 2006. С. 285–293, здесь: с. 291.
[2]Там же. С. 290.

3. 5. Термин «προαίρεσις» и богословие личности

Термин «προαίρεσις» мог означать в древнегреческом языке «выбор», «намерение», «образ мышления» или «образ действия», а также «партию» или «философскую школу»[1], т. е. соответствовать некоторой мировоззренческой позиции, реализуемой посредством определенного образа жизни.

«Προαίρεσις» становится философским понятием благодаря сочинениям Аристотеля, который в *Никомаховской этике* определяет его как «выбранное / размысленное желание из доступного нам»[2]. Мы выбираем из доступного, но не все желаемое доступно. Согласно Аристотелю, «προαίρεσις» совершается человеком постоянно, отражая не то, что он есть, а то, как он действует, особенно его моральные деяния, постепенно формирующие его как нравственное существо. Такое значение термина сохраняется у аристотеликов вплоть до Александра Афродисийского.

Как отмечает Рист (Jh. Rist), хотя стоики во многом восприняли этику Аристотеля, однако термин «προαίρεσις» практически не использовался ими вплоть до Эпиктета, для которого «προαίρεσις» не столько отвечает за отдельные акты человека, сколько описывает всего человека с уже сформированным нравственным характером[3], с уже сделанным выбором в пользу того или иного образа поведения[4].

«Προαίρεσις», очевидно, тесно связан с понятием воли, но тождественен ли он ей? Одновременно необходимо отметить, что, по мнению некоторых исследователей, следует говорить о редукции воления к знанию в эллинистической мысли, что означает отсутствие полноценной доктрины воли в древнегреческой философии[5].

---

[1]*Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. С. 1046.
[2]См.: *Aristoteles et Corpus Aristotelicum*. Ethica Nicomachea 1113 a. 10–14 // TLG.
[3]*Rist Jh. M.* Stoic Philosophy. Cambridge University Press, 1969. P. 228, 230.
[4]*Idem.* Platonism and its Christian Heritage. London: Variurum Reprints, 1985. P. 104–105, 107, 111.
[5]*Dihle A.* The Theory of Willing in Classical Antiquity. P. 113–116.

Полагая «προαίρεσις» неприложимым к колебанию в сторону греха и связывая его с рациональной способностью, которая не может грешить, Плотин считал «προαίρεσις» «засыпающим» в низшей душе, погружающейся во грех. А неоплатоники Ямвлих и Прокл хотя и применяли этот термин, но не принимали плотиновской точки зрения и опирались на неплотиновские взгляды, воспринимая «προαίρεσις» целостно и находясь, очевидно, под влиянием других авторов и концепций, возможно, — из христианской среды[1].

Прокл, отходя от плотиновского разделения души на высшую и низшую, считая ее единым целым и указывая на неверность отнесения греха только к низшей части души, связывает «προαίρεσις» с целостным влечением души ко греху. Но, таким образом, он отождествляет «προαίρεσις» с поврежденной «θέλημα» души, ее действием или модусом[2].

Начиная с апологетов, таких как св. Иустин Мученик и др., церковные писатели отстаивали идею нравственной человеческой свободы и ответственности за пользование своими умственными способностями посредством способности выбора (ἡ αἵρεσις). Можно сказать, что почти все греческие отцы говорили о Богом данной задаче духовного роста Адама, который (рост) напрямую зависел от свободного упражнения человеческой воли в ответ на явление воли Божественной[3]. Несмотря на неусовершенность гармонично устроенного и безгрешного Адама, в нем присутствовала свобода воли, которую предстояло упражнять.

Возникает вопрос: можно ли утверждать, что, как таковая, возможность выбора является лишь одним следствием неусовершенности Адама, или здесь все-таки присутствует и другая составляющая — свобода личного плана, неустраняемая в обожении и не связанная с проблемой колебания и отклонения ко греху, а открывающая перед человеком поле непринужденного и творческого общения с Творцом? Так, Климент Александрийский напрямую связывает добродетель с понятием «προαίρεσις'а», подчеркивая, что действие

[1]*Rist Jh. M.* Prohairesis: Proclus, Plotinus at alli // *Idem.* Platonism and its Christian Heritage. P. 103–117, here: p. 117.
[2]Ibidem. P. 103.
[3]*Telepneff G.* The Concept of the Person in the Christian Hellenism... P. 149, 151.

благодати Бога всегда ненасильственно направлено навстречу нашему «προαίρεσις'у», именно как следствие нашего выбора в пользу Бога. Он противопоставляет добродетель природе человека не в том смысле, что она противоприродна, а в том, что добродетель не сводится к природе, и увязывает нравственный рост человека с тем же «προαίρεσις'ом»[1].

Обостряет наш вопрос представление Плотина о характере обожения человеческой «высшей» души, которая, согласно его видению, не может не стремиться к Единому, будучи движима к нему по причине своей изначальной природной «сродности» с ним. И хотя Дж. Рист считает, что для Плотина способность «προαίρεσις'а» одновременно и принадлежит уму, но и отлична от него[2], однако, в результате обретения «высшей» душой своего «подлинного» бытия в единении с Единым, какое-либо свободное пользование ею своей волей упраздняется, особенно — в свете финальной неизменчивости и неподвижности души и утрате ею самосознания. Подобное представление, несомненно, придает оттенок детерминизма плотиновской доктрине[3].

3. 5. 1. Термин «προαίρεσις» у свт. Григория Нисского

Согласно свт. Григорию Нисскому, ипостаси Троицы обладают избирательной потенцией, являемой в творении. Слово, как и Дух, — есть сама Жизнь (Саможизнь), они самодвижны и обладают избирательной силой[4]. Нисский святитель говорит о произволении Слова, что оно никогда не склоняется ко злу, ибо это противно Божию естеству, что подчеркивает неразрывную взаимосвязь «προαίρεσις'а» с природной энергией[5]. Не может Начало, господствующее над миром, в котором есть произволяющие (προαιρετικόν) субъекты, быть без произволения, подобно непроизвольной (ἀπροαίρετον) судьбе[6]. Поэтому свт. Григорий относит «προαίρεσις» к

[1]*Clark E. A.* Clement's Use of Aristotle. The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism. N. Y.; Toronto, 1977. P. 56–57.
[2]*Rist Jh. M.* Prohairesis: Proclus, Plotinus at alli. P. 114–116.
[3]*Telepneff G.* The Concept of the Person in the Christian Hellenism... P. 102, 116, 133.
[4]«αὐτοζωὴν εἶναι τὸν Λόγον... προαιρετικὴν δύναμιν ἔχει πάντως», Oratio catechetica. PG 45. 13 D, 16 B, 21 A; о Духе: «προαιρετικὴν, αὐτοκίνητον, ἐνεργὸν, πάντοτε τὸ ἀγαθὸν αἱρουμένην», ibidem. 17 C.
[5]«τοῦ Λόγου προαίρεσιν», ibidem. 16 A; «ἡ ὁρμὴ τῆς θείας προαιρέσεως», De Anima et Resurrectione. PG 46. 124 B; также: PG 45. 609 B.
[6]Contra fatum. PG 45. 153 C.

избираемому характеру деяний, а не к произведению природы (что делали ариане, изображая Сына произвольным произведением Отца и низводя Его на уровень творения)[1].

Однако Нисский богослов утверждает, что рождение Сына одновременно и природно, и не непроизвольно для Отца[2]. Он подчеркивает, что «προαίρεσις» в Боге не может отступать от лучшего, почему, хотя само слово «προαίρεσις» и применяется к Богу с определенной условностью, но благо имения Сына согласуется с волей Отца, соответствует лучшему возможному Его произволению и не вводит разделения по естеству. Для пояснения своей мысли свт. Григорий прибегает к аналогии огня и «произвольного» ипостасного света, источаемого огнем, как образа внутреннего вечного движения рождения ипостаси Сына в Боге. Природное действие происходит согласно произволению (προαίρεσις), которое никогда не рассматривается само по себе, отдельно от порождаемого им движения[3].

В Св. Троице Нисский святитель исповедует тождество произволения согласно единству природы, но одновременно признает Трех произволяющих, имеющих общение в едином произволении (προαίρεσιν κοινωνίας)[4].

Согласно Нисскому святителю, свобода «προαίρεσις'а» отражает одну из черт образа Божия в человеке[5]. «Προαίρεσις» есть автономная (αὐτονόμος) свобода распоряжения субъектом собственными мыслями, пользования своим разумом и выражает Богообразные самовластие и господство человека[6]. Свт.

---

[1]«πάντα δὲ τὰ ἔργα προαιρέσεως, οὐ φύσεως ἀποτελέσματα», Contra Eunomium. Lib. I. PG 45. 380 C.

[2]«κατά τινα φύσεως ἀνάγκην ἀπροαιρέτως τὸν Υἱὸν ἐσχηκότος», ibidem. Lib. VIII. 773 D.

[3]«τῆς τε φυσικῆς ἐνεργείας τῇ προαιρέσει παρομαρτούσης, καὶ τῆς προαιρέσεως πάλιν τοῦ κατὰ φύσιν οὐκ ἀπολιμπανομένης κινήματος», ibidem. Lib. VIII. 776 D; также: 776 A, C, 609 B.

[4]«ἡ τῶν προαιρέσεων ταυτότης τὸ κοινὸν τῆς φύσεως τῶν τὰ αὐτὰ προαιρουμένων πάντως ἐνδείκνυται», ibidem. Lib. I. 388 A B; «ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς ἕν εἰσι, τῆς κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν προαίρεσιν κοινωνίας εἰς τὸ ἓν συνδραμούσης», ibidem. 405 B; также: 405 C.

[5]«τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς προαιρέσεως, τὴν πρὸς τὸ Θεῖον διασώζων ὁμοίωσιν», Oratio catechetica. PG 45. 57 C D.

[6]«ὡς αὐτονόμῳ τινὶ προαιρέσει», De Oratione Dominica. Oratio IV. PG 44. 1168 A. Нисский святитель проводит различие между процессом мышления и «προαίρεσις'ом». Например, он говорит, что злые люди не лишены самой способности мыслить, но склоняются ко злу по образу мышления (Adversus Apollinarem. PG 45. 1137 C), и что движением мысли реализуется стремление произволения. «Ἀρκεῖ γὰρ ἑκάστῳ τῆς διανοίας ἡ κίνησις τὴν τῆς προαιρέσεως ὁρμὴν ἐμποιῆσαι», Contra Eunomium. Lib. XII. PG 45. 980 B; «Τοῦτο δέ ἐστιν ἡ προαίρεσις, ἀδούλωτόν τι χρῆμα καὶ αὐτεξούσιον ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον», Oratio catechetica. PG 45. 77 A; также: 77 C, 988 A B, 1021 D.

Григорий отличает анализ мыслей умом от акта принятия решения[1]. Одновременно «προαίρεσις» может отражать наше стремление к Богу, и степень нашей синергии с Ним, и томительное колебание духа падшего человека[2]. Христос приобщился нашей природе, но не воспринял болезнь «προαίρεσις'а», выражающуюся в погрешительной страстности[3].

Еще Ориген (возможно, под влиянием Эпиктета) использовал «προαίρεσις» для описания свободы самоопределения ангелов и человека, впрочем, ограничивая область «προαίρεσις'а» свободой отпадения от Бога и исключая его активность в «эсхатоне» (полноте обожения). Понятие «προαίρεσις'а» у свт. Григория получает развитие и, неся положительное значение в процессе единения человека с Богом и с себе подобными, не может быть сведено лишь к плоскости природно-энергийной, даже высшей ее части — интеллектуальной[4].

Добродетель и зло составляются свободным произволением (προαίρεσις) человека или ангела, и зло, не имея своей собственной сущности и ипостаси бытия, искажает благой образ существования, задуманный Богом, не затрагивая сущности сотворенной природы[5]. Именно «προαίρεσις» в нас ответственен за склонение от добра ко злу, за веру и неверие, за послушание Богу или противление, за спасение и уподобление Богу или погибель, руководствуя направлением развития сил сотворенной разумной природы[6].

Нисский святитель представляет неверным мнение об обосновании различия произволения в людях «программированием» «προαίρεσις'а» слепой судьбой[7]. Различие в избирательной воле означает различие выбирающих

---

[1]«ὁ δὲ διὰ τῆς τῶν λογισμῶν ἐπικρίσεως τὸ ἀγαθὸν προαιρούμενος», Adversus Apollinarem. PG 45. 1217 C D.

[2]«τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως πρὸς τὸ σπουδαζόμενον τὴν ὁρμὴν ἐχούσης», Oratio catechetica. PG 45. 85 C; «δεῖξον διὰ τῆς προαιρέσεως καὶ τὸν ἐν σοὶ ὄντα Θεόν», ibidem. 104 B; также: PG 44. 308 C, 688 A, 689 A, 692 A, 693 B, 918 B, 956 B C; PG 45. 333 D.

[3]«ὃ προαιρέσεώς ἐστι νόσος», Contra Eunomium. Lib. VI. PG 45. 721 D.

[4]*Harriet F. B.* Human Communion and Difference in Gregory of Nyssa. P. 345–346.

[5]PG 44. 725 B, 1132 B; PG 45. 24 D — 25 A, 29 C, 32 C, 68 D, 545 B, 605 D — 608 A B, 888 D — 889 A.

[6]«ἀκολουθοῦσαν ἔχει τῇ τῆς προαιρέσεως ῥοπῇ τὴν τῆς φύσεως δύναμιν· ὥστε ἐκεῖνο γενέσθαι πρὸς ὅπερ ἂν ἡ προαίρεσις αὐτῆς ἀφηγήσεται», Contra Eunomium. Lib. IV. PG 45. 632 B; «Πᾶσα δὲ προαίρεσις ὁρμητικὴ, ἤτοι κατὰ τὸ ἀγαθὸν ἐνεργεῖται πάντως, ἢ πρὸς τὸ ἀντικείμενον φέρεται», ibidem. Lib. XI. PG 45. 857 C; также: PG 44. 148 A, 348 A, C — 349 A, 352 B, 460 B, 701 D, 781 B, 792 D, 912 C, 1072 D , 1145 B, 1256 B, 1276 D; PG 45. 49 B, 57 B, 59 B, 77 C, 92 D, 100 A, 261 B, 1137 C, 1172 A, 1188 B, 1217 C, 1220 A, 1236 A, 1240 B; PG 46. 61 A, 120 C.

[7]PG 45. 157 C — 160 A B, 161 C.

индивидуумов и не обязательно связано с поврежденностью грехом[1]. Поскольку «προαίρεσις» есть понятие энергийное, то он признается свт. Григорием плодом, проявляющим сущность естества и в то же время имеющим обратное действие на это естество[2]. Тело человека рассматривается орудием его «προαίρεσις'а», который обладает самодвижной силой[3]. При этом вектор «προαίρεσις'а» соответствует направленному движению ума. Если величина этого вектора отвечает за степень энергичности мысли и естественное ей стремление к познанию, то его направление или цель, определяемые пользующимся субъектом, задают образ пользования природными энергиями и образ действия[4]. Правильным плодом духовного пути является исцеленный, благой и даже драгоценный «προαίρεσις», согласованный с волей Бога, уподобляющий нас Ему и получающий воздаяние от Него[5].

Таким образом, можно сказать, что «προαίρεσις» у свт. Григория Нисского может быть описан как ипостасно-энергийное понятие, выражающее в одно и то же время ипостасно определяемое направление действия и развития и качественное состояние природы произволяющего.

3. 5. 2. Термин «προαίρεσις» у других каппадокийцев

В *Беседе 10-й о сотворении человека по образу Божию,* относимой современными исследователями к сочинениям свт. Василия Великого, а ранее считавшейся произведением свт. Григория Нисского, именно «προαίρεσις» связывается с дарованной человеку возможностью уподобляться Богу, реализуя потенциальный дар быть «по подобию»[6]. Это согласуется с мнением

---

[1]«τῶν προαιρέσεων διαφορὰ τὴν τῆς φύσεως ἑτερότητα φανερῶσαι», Contra Eunomium. Lib. I. PG 45. 388 A; «κατὰ τὴν ποικίλην τῶν προαιρέσεων διαφορὰν ἕκαστον ὁ Θεὸς ἐν τῷ ἰδίῳ δέχεται τάγματι», In Cantica Canticorum. Homilia XV. PG 44. 1109 D; также: 1116 D; PG 45. 405 D.

[2]«καρπὸς δ' ἂν εἴη φύσεως ἡ προαίρεσις», Adversus Apollinarem. PG 45. 1192 B; также: PG 44. 612 D; PG 45. 1260 B.

[3]«Ἡ δὲ σὰρξ ὄργανόν ἐστι τῆς προαιρέσεως», Adversus Apollinarem. PG 45. 1217 C; также: PG 44. 175 A; «τὴν αὐτοκίνητόν τε καὶ προαιρετικὴν δύναμιν», De Hominis Opificio. PG 44. 241 D.

[4]«τῇ προαιρέσει τοῦ ἐνεργοῦντος», In Psalmos. PG 44. 461 A; «ἐν τῇ προαιρέσει τῶν κεχρημένων», In Ecclesiasten. Homilia VIII. 752 D; «ὁ σκοπὸς τῆς προαιρέσεως», «ἡ ῥοπὴ τῆς προαιρέσεως», In Cantica Canticorum. Homilia II, IV. 796 D, 832 D; также: 644 B, 1117 D, 1028 D, 1156 C.

[5]«Καρπὸς δὲ ἡμῶν ἡ προαίρεσις γίνεται», In Cantica Canticorum. Homilia X. PG 44. 985 D; «χρυσίον τῆς προαιρέσεως», ibidem. XIV. 1069 C; «παρὰ τοῦ Θεοῦ γενέσθαι τὴν ἀγαθὴν ἡμῖν προαίρεσιν», De Oratione Dominica. Oratio IV. 1164 C; «θέρος δὲ τὴν ἐπὶ τῇ προαιρέσει ἀντίδοσιν», De Beatitudinibus. Oratio V. 1257 A; также: 1164 B, 1177 C, 1260 C, 1273 D.

[6]In Verba, Faciamus Hominem, Etc., Oratio I. PG 44. 273 A D.

патрологов о том, что для свт. Григория Нисского наше подобие Богу связано со свободой выбора. «Προαίρεσις» может вести к добру, но может, в отличие от мнения Плотина, для которого «падение» иррационально и не вызвано «προαίρεσις'ом», склониться ко злу, меняясь не просто вместе с человеческой природой, как в системе стоиков, но являясь источником позитивной или негативной динамики самой разумной природы[1].

В эсхатологической перспективе свт. Григорий Богослов относит разнообразие обителей в доме Отца, соответствующее различию добродетелей индивидуумов, именно к свободному личному ответу человека на Божественный призыв[2]. Таким образом, корень слова «про-αίρεσις» увязывается не только с выбором между добром и злом, но и с различием между образами добродетели и бытия в вечности, которое не устраняется обожением, но даже, можно сказать, обостряется в нем.

3. 5. 3. Термин «προαίρεσις» у преп. Максима Исповедника и преп. Иоанна Дамаскина

Несмотря на ряд особенностей терминологического употребления, термин «προαίρεσις» у преподобных Максима и Иоанна, как и у Нисского святителя, можно интерпретировать как ипостасно-личный, само-движный (αὐτοκινήτοις) или само-деятельный (αὐτουργός) образ пользования естественными способностями, природной волей и энергией[3]. У св. Дамаскина «προαίρεσις» определяется как выбор или предпочтение одной из возможностей. В частности, одни ангелы произвольно избрали добродетель, а другие — грех[4]. Св. Исповедник сопоставляет выбор (προαιρέσις ἴδιον) Адама и

---

[1]*Rist Jh. M.* Prohairesis: Proclus, Plotinus at alli. P. 114.

[2]«ὥσπερ διάφοροι βίων αἱρέσεις, οὕτω καὶ μοναὶ πολλαὶ παρὰ Θεῷ, κατὰ τὴν ἀξίαν ἑκάστῳ μεριζόμεναί τε καὶ διαιρούμεναι», Oratio XIV. De Pauperum Amore. PG 35. 864 B.

[3]«πρὸς ἃ βουλήσει... κατὰ προαίρεσιν κινεῖται ὁ ἄνθρωπος», *S. Maximus Confessor.* Epistolae. PG 91. 445 C; «προαιρούμεθα… καὶ κεχρήμεθα», Disputatio cum Pyrrho. PG 91. 293 C; «κατὰ προαίρεσιν αὐτοῖς ὡς αὐτοκινήτοις», Ambiguorum liber. PG 91. 1392 A; «ἡ τοῦ λαβόντος προαίρεσις... αὐτουργὸς», *S. Maximus Confessor.* Orationis Dominicae expositio. PG 90. 901 A; «προαίρεσιν τῶν ἐργαζομένων», *S. Joannes Damascenus.* In Epistolam I ad Corinthios. PG 95. 593 C; также: PG 90. 1052 A; PG 91. 676 A, 1084 A, 1160 A, 1209 B, 1237 C, 1249 C, 1301 A, 1389 A.

[4]«προαίρεσις γάρ ἐστι, δύο προκειμένων, τὸ μὲν αἱρεῖσθαι, καὶ ἐκλέγεσθαι τοῦτο πρὸ τοῦ ἑτέρου», De Fide Orthodoxa. Lib. II. PG 94. 945 B; также: 977 B C, 1044 C; PG 95. 1408 D.

Христа, доставляющие общей природе тление и нетление соответственно[1]. Далее преп. Максим различает свободно соделанный грех (προαιρετικὴν ἁμαρτίαν) и природное состояние, грехом вызванное. Первый совершен Адамом при грехопадении, когда он переориентировал себя от Бога к чувственному миру, а второе — воспринято Христом ради исцеления нашей природы[2]. Св. Дамаскин продолжает различение природы и произволения, указуя на то, что сама возможность греха исходно заключалась не в природе Адама, а в его произволении[3].

Синергия и ответ Бога человеку, совершение добра или зла, спасения или греха, зависят от образа нашего произволения и действования / пользования природой, а не от самой природы, которая порою невольно для нас подталкивает к подлинному благу, ибо содержит в себе неискаженные Божественные логосы[4]. Именно «προαίρεσις», как образ действования, оценивается и венчается от Бога, причем в зависимости от того, согласен он с логосами естества или противен им[5]. Адам, уподобляясь Творцу-устроителю вселенной и пользуясь своим свободным произволением (προαίρεσις), должен был исполнить изначальную задачу синтеза всего тварного мира, умного и чувственного, приводя его к духовной красоте и осуществляя единение твари с Богом, которое «выше естества»[6] и должно было быть реализовано как задача обожения посредством упражнения произволения.

---

[1]Quaestiones ad Thalassium. PG 90. 405 C D — 408 A C, 648 B.

[2]Ibidem. 408 D — 409 A. Отметим, что некоторые исследователи, отождествляя «προαίρεσις» и «γνώμη» в текстах св. Максима, сопоставляют их с природной волей в человеке после грехопадения (см., например: *Bathrellos D.* St. Maximus the Confessor's Contribution(s) to the Notion of Freedom // Knowing the purpose of creation through the resurrection. Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor. Belgrade, October 18–21, 2012 / Ed. by Bishop Maxim (Vasiljevic). Sebastian Press & the Faculty of Orthodox Theology — University of Belgrade, 2013. P. 129–142, here: p. 136).

[3]«ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν τῇ φύσει τὸ ἁμαρτάνειν ἔχοντα, ἐν τῇ προαιρέσει δὲ μᾶλλον», De Fide Orthodoxa. Lib. II. PG 94. 924 A; также: 1081 B; PG 95. 1101 C D.

[4]«Τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν, ὡς οὐκ ὄντα δι' ἑαυτὰ κατὰ φύσιν κακία ἢ ἀρετὴ, ἀλλ' ὄργανα προαιρέσεως», *S. Maximus Confessor.* Epistolae. PG 91. 369 A; «σὺν Θεῷ προαιρέσεως ἔργα», ibidem; также: PG 90. 281 A, 297 B, 341 A, 405 C, 409 A, 652 C, 857 A, 877 A, 901 A, D, 908 B, 965 B, 996 A B, 1045 B, 1213 A, 1343 A C, 1377 B, 1389 C; PG 91. 772 C, 964 B, 993 B, 1084 A, 1136 A, 1176 A, 1192 C, 1248 C, 1300 A, 1329 A, 1345 D, 1389 B; PG 94. 875 A B, 924 A, 968 A, 1191 B, 1217 A B, 1544 B; PG 95. 149 B C, 341 D, 536 A, 672 D, 712 C D, 1473 B.

[5]«ἀλλὰ τοὺς προαιρέσει, στεφανοῖ ὁ Θεός», *S. Joannes Damascenus.* Sacra Parallela. PG 95. 1285 A; также: 1524 C; PG 91. 965 B, 1085 C, 1392 C D.

[6]«ὑπὲρ φύσιν», *S. Maximus Confessor.* Opuscula Theologica et Polemica. PG 91. 236 C; также: 1248 B C.

Преп. Иоанн Дамаскин говорит о том, что именно несводимые к природному началу (οὐ φυσικὴ) отношения между индивидуумами[1] зависят от их произволения. «Προαίρεσις» определяет, согласно св. Дамаскину, и послушание или непослушание Творцу, дружбу или вражду между людьми, единство или разделение. Также св. Иоанн различает чистоту природную от избирательной. Если избирательной чистоте соответствует наша добродетель, то природная опирается на превосходящую все чистоту Божественной природы-энергии[2]. «Προαίρεσις» выявляет также без-ипостасность зла[3].

Св. Иоанн Дамаскин утверждает, что «προαίρεσις» не имеет места в индивидуумах, не обладающих само-деятельным (αὐθέδραστον) существованием[4] или, выражаясь современным языком, не обладающих ими управляемой энергией. И хотя Бог, более чем кто-либо из существующих Его творений, есть само-деятельное Существо, действующее в мире, св. Дамаскин во второй книге *De Fide Orthodoxa,* по сути, отрицает «προαίρεσις» в Абсолюте и во Христе, указуя на то, что Бог не ограничивается выбором, имея полноту ведения[5]. Однако, напомним, что свт. Григорий Нисский считал возможным говорить об избирательной потенции, способности Слова и Духа (προαιρετικὴν δύναμιν)[6], и преп. Максим в ранних своих сочинениях говорит о непреклонности «προαίρεσις'а» во Христе. Да, собственно, и сам св. Дамаскин в ином месте, подчеркивая ипостасность Сына и Духа, учит о Них, как об обладающих избирательным действием[7]. А свт. Григорий Нисский говорит о творении Божиим Словом мира согласно избранию Им этого[8]. И когда св. Дамаскин размышляет об ипостасности лиц Троицы, то не может отказать Им,

---

[1]Т. е. отношения, определяемые не природным началом, в отличие, например, от единосущия единовидных ипостасей.

[2]«φυσικὴν καὶ προαιρετικὴν καθαρότητα», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 852 B; также: PG 94. 1137 A, 1153 B, 1164 B, 1169 B, 1348 C, 1352 A B.

[3]«πᾶσα πονηρὰ καὶ ἄτοπος τῆς προαιρέσεως κίνησις εἰς τὸ μὴ ὂν περιίσταται», Sacra Parallela. PG 95. 1260 B, 1441 C. Та же мысль у свт. Григория Нисского, см., например: PG 44. 1256 B; PG 46. 101 A.

[4]«ἡ σχέσις... οὐ φυσικὴ... ἢ προαιρετικὴ, ὡς φίλος καὶ φίλος, ἐχθρὸς καὶ ἐχθρός», «προαίρεσις ἐν τοῖς οὐκ αὐθεδράστοις χώραν οὐκ ἔχουσιν», Dialectica. PG 94. 632 B.

[5]PG 94. 945 C, 948 A, 1044 C.

[6]Oratio catechetica. PG 45. 13 D, 16 B, 21 A; о Духе: ibidem. 17 C.

[7]«προαιρετικόν», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 805 A, B.

[8]«τοῦ Λόγου ἔργον τὸν κόσμον εἶναι, τοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ αἱρουμένου, καὶ δυναμένου», Oratio catechetica. PG 45. 16 B.

вслед за Нисским святителем, в «προαιρετικὴν δύναμιν» как отражении их трудноописуемой в рамках нашей логики взаимной внутренней свободы[1].

Св. Максим находит возможным утверждать даже о наличии и различии «γνώμη» и «θέλημα γνωμικόν» — «воли гномической» в Боге и в обоженных святых[2]. Если природная воля (θέλημα φυσικόν) признается сущностным влечением, то гномическая воля — самопроизвольным (αὐθαίρετος) устремлением и движением способности суждения и характеризует ипостась[3].

В *Вопросоответах к Фалассию* св. Максим связывает совершенное нежелание падших ангелов двигаться к добру и неведение ими благодати с понятием «γνώμη»[4]. В том же сочинении утвердается, что демоны думали, что Христос навлек на Себя закон поврежденного естества и не может двигаться «самоопределением» — гномической волей, и потому не сможет противостоять их напору на Него через природную страдательность[5]. В подобных текстах можно переводить «γνώμη» как «произвольный навык» (во зле или в добре) или же «личный выбор», укореняемый личностью в ее собственной природе. Однако, по большей части, в святоотеческой литературе за «γνώμη» закрепилась негативная смысловая окраска, связанная с навыком к отклонению от Бога.

Очевидно, что свобода действования не может быть ограничена лишь рамками неполноты знания или выбором между добродетелью и грехом. Невозможно свести, например, решение Творца о творении человека к сфере неизбежности. При этом свободное решение Бога о создании мира и человека не связано ни с каким-либо незнанием, ни с необходимостью[6].

Согласно видению преп. Максима, как отмечает Г. Телепнев, Адам, находясь в безгрешном состоянии, не будучи подвержен еще «бифуркации»

---

[1]«Ἀρετὴ δὲ ἐκ προαιρέσεως, καὶ οὐκ ἀνάγκης γίνεται», Sacra Parallela. PG 95. 1096 B.
[2]PG 91. 25 D.
[3]Opuscula Theologica et Polemica. PG 91. 153 A, 192 B — 192 C; см.: *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения / Пер. с греч. А. М. Шуфрина и Д. А. Черноглазова под ред. Г. И. Беневича. СПб., 2014. С. 392, 415–416.
[4]PG 90. 293 A.
[5]«ἀλλ’ οὐχὶ κατὰ θέλησιν γνώμῃ κινούμενον», PG 90. 313 C.
[6]«ὅτι οὐκ ἐξ ἀνάγκης, ἀλλ’ ἐξ ἀγαθῆς προαιρέσεως ἦλθεν εἰς τὸ κτίσαι τὸν ἄνθρωπον», *S. Gregorius Nyssenus.* De Beatitudinibus. Oratio VI. PG 44. 1268 D.

выбора между добром и злом, был естественно подвигаем своей природой к Богу, как своему Источнику. Однако это стремление нельзя признать лишь спонтанным и бесконтрольным влечением, как в неоплатонической системе, ибо рациональная способность человека должна была свободно подтверждать следование этой внутренней тенденции[1]. К размышлениям о возможности свободы выбора между различными благами вне контекста греха и ограниченности ведения добра стоит дополнить и учение св. Максима о множестве благ на небе, напрямую связанных с множеством нетварных логосов, содержимых в причаствуемой творениям энергии Творца[2].

В одном из своих позднейших сочинений *Вопросоответы к Фалассию* преп. Максим говорит о «взятии всего проэресиса от земли на небо Духом Святым» в состоянии реализованного обожения, когда ум может быть назван «другим богом» (ἄλλον εἶναι θεὸν), и о «безгрешности проэресиса» в этом состоянии. Чуть ранее он рассуждает о преобразовании, «переделке» «γνώμη» так, что проэресис всецело устремляется к рождающему духовно нас Богу[3]. Также «благоприличный проэресис»[4] способствует восприятию правильных мыслей, соответствующих неискаженным логосам сотворенного естества. Очевидно, что и в состоянии обожения восприятие и усвоение нетварных логосов будет продолжаться, и благой «проэресис» может продолжить исполнять ту же функцию постепенного усвоения логосов. Так, каждая добродетель, согласно св. Максиму, имеет свои логосы и тропосы реализации[5].

Св. Максим говорит о непрерывности движения сотворенных тварей «вокруг» Источника всякого движения — Бога[6]. Это свободное движение «вокруг» Бога называется также «движением, причастным Его присутствию». Но оно не полностью «программируется» Им, а «утверждено Им» (ἐνυποστήσας

---

[1]*Telepneff G.* The Concept of the Person in the Christian Hellenism... P. 322–333.
[2]*Farrell J. P.* Free Choice in St. Maximus the Confessor. (D. Phil). Oxford University, 1987. P. 131–134.
[3]Questiones ad Thalassium. PG 90. 281 A; «τὴν τοῦ γεννωμένου πᾶσαν πρὸς τὸν γεννῶντα Θεὸν προαίρεσιν, γνωμικῶς μεταπλάττουσαν εἰσάγων», ibidem. 280 C.
[4]«τῆν προαίρεσιν εὔεικτον», ibidem. 297 B.
[5]Ibidem. 305 A.
[6]«τῶν **περὶ αὐτὸ** φερομένων τὴν κίνησιν», Ambiguorum liber. PG 91. 1069 B.

ἑαυτῷ)[1] так, что оно уже не может быть противо-логосным[2], но согласным с нетварными Божественными логосами, неограниченная полнота совокупности которых позволяет допустить свободу движения «по ним» или «согласно с ними»[3].

Сохранение во святых различия «воления по тропосам движения»[4] также подтвержает допусимость проэресиса, понимаемого не как выбор между лучшим и худшим, а как ипостасно-природная связка или ипостасно-природный вектор, в виде «выбора» тропоса движения «вокруг» Бога. Различие «направлений» в движении «вокруг Бога» соответствует различию не только мыслей Бога о тропосе каждого, но и личному произволению, гармонизированному с логосами и тропосами, содержащимися в Боге. «Выбор» в такой перспективе является непрерывно-свободной реализацией замысла Бога о нас.

В *Диспуте с Пирром* св. Максим различает воление природы как способность и «как»-реализацию этой способности, соответствующую определенному «тропосу использования»[5]. В *Догматическом томосе к пресвитеру Марину* говорится, что воля, противная логосу природы, осуществляется посредством тропоса движения, который соответствует «неправильному применению способности (δυνάμεως)». Ибо «в природе нет никакого основания [логоса] как для сверхъестественного, так и для противоестественного»[6]. Ипостасно определяемый тропос движения в греховном состоянии гномически колеблется и направляется систематически противоприродно, а в обоженном состоянии способствует реализации сверхъестественного и уникального для каждой ипостаси ипостасного единства тварной и нетварной природ.

---

[1]«γένηται τὰ πάντα ἐν πᾶσιν αὐτὸς ὁ Θεὸς, πάντα περιλαβὼν **καὶ ἐνυποστήσας ἑαυτῷ**, διὰ τοῦ μηδὲν ἔτι τῶν ὄντων **ἄφετον κεκτῆσθαι τὴν κίνησιν, καὶ τῆς αὐτοῦ ἄμοιρον παρουσίας**, καθ' ἣν καὶ θεοὶ… καὶ τὰ τοιαῦτά», Ambiguorum liber. PG 91. 1092 C.

[2]«τῇ παραλόγῳ κινήσει τῆς ἐν ἡμῖν νοερᾶς δυνάμεως» (неразумному движению сущей в нас умственной силы), ibidem. 1093 A.

[3]«ἐμφρόνως αἱρεῖσθαι», ibidem. 1108 A B.

[4]«τῷ μὲν **τῆς φύσεως λόγῳ**, **μία** δειχθήσεται πάντων **ἡ θέλησις**· τῷ δὲ **τῆς κινήσεως τρόπῳ, διάφορος**», PG 91. 25 A.

[5]PG 91. 293 A.

[6]PG 91. 236 C; Пер. А. М Шуфрина под ред. Г. И. Беневича по изданию: *Максим Исповедник, преп.* Богословско-полемические сочинения. С. 445.

Когда св. Максим называет человека «частицей Бога», благодаря присутствию логоса нетварного в каждом из нас, он, тем не менее, сохраняет понятие о свободе «προαίρεσις'а», рассуждая о возможности движения этой «частицы» не к Источнику своего бытия, а от Него, «к небытию»[1]. Рассуждения о нашей пассивности в обоженном состоянии будущего века подразумевают, прежде всего, пассивность человеческой природы, вступившей в ипостасное единство с нетварными энергиями Бога и не имеющей в себе самостоятельной способности к обожению. Именно ипостасное единство нетварных энергий с тварной человеческой природой, осуществляемое в обоженном человеке, кладет конец процессу собственных естественных усилий и делает в нас «Бога человеком» за счет воипостазирования в человеческую ипостась Божественных энергий. При этом преп. Максим подчеркивает, что процесс становления Богом по благодати и соделывания Бога человеком в нас не имеет конца[2].

Когда «προαίρεσις» ставится преп. Максимом и св. Дамаскиным в один логический ряд с понятиями, отражающими недостаток знания («ἄγνοια» и «γνώμη»), и возможностью выбора греха, то они отрицают его в Боге, во Христе и в обоженном состоянии святых. «Προαίρεσις», рассматриваемый как «преднамеренный выбор», в таком случае «отличает способных двигаться в обе стороны (т. е. — в хорошую и дурную)», и предполагать его у Христа — «есть верх всякого нечестия»[3]. Даже устоявшийся, неизменный «προαίρεσις» будет «связываться исключительно с тварными ипостасями, поскольку те могут привносить в природное воление рассмотрение альтернативных возможностей, взвешивание, сомнение и, наконец, принятие решения»[4].

И хотя «γνώμη» может тоже использоваться св. Максимом для описания способности развития образа Божия в человеке через свободно-разумное

---

[1]«μοῖρα τυγχάνων Θεοῦ διὰ τὸν ἐν αὐτῷ τῆς ἀρετῆς ὄντα λόγον κατὰ τὴν ἀποδοθεῖσαν αἰτίαν **πρὸς τὸ μὴ ὂν παραλόγως φέρεται**», PG 91. 1084 D.

[2]PG 90. 321 B, полный отрывок: 320 C D — 321 A C.

[3]*Максим Исповедник, св.* Марину, преподобнейшему пресвитеру / Пер. с греч. А. М. Шуфрина // Антология восточно-христианской... Т. 2. С. 183–196, здесь: с. 194.

[4]*Беневич Г. И., Шуфрин А. М.* Прп. Максим Исповедник. Полемика с моноэнергизмом и монофелитством // Там же. С. 156–172, здесь: с. 169.

уподобление Богу[1], однако в поздних его сочинениях этот термин, как правило, обозначает недостаток интегральности в процессе воления и связан с колебаниями между добром и злом[2]. Когда св. Исповедник отождествялет «προαίρεσις» с так понимаемым «γνώμη», то, естественно, считает возможным говорить лишь об условном усвоении его Христом, ввиду того, что «Христос ставит Себя в такое положение, в каком мы (а не Он) можем (и склонны) противиться воле Божией, и, сострадая нам, показывает, как мы подходим к этой черте (хотя и не переступает ее, как обычно делаем мы)»[3].

Если же мы сделаем шаг за рамки богословских споров того времени и учтем, что «προαίρεσις» можно определять более широко, чем выбор между верным и ошибочным образами существования, связанный с ограниченностью ведения, то сможем сохранить за понятием «προαίρεσις'а» позитивное актуальное содержание и для состояния обожения, включая указание на ипостасно-энергийную связку, описывающую характер пользования субъектом природными энергиями. Так, и сам св. Максим говорит о нетождественности, несплавленности энергий и волений тварных ипостасей с Божественной волей по причине сохранения природно-ипостасных различий между Богом и обоженными ипостасями[4].

Одновременно в рассуждении о внутривидовых различиях и единстве ипостасей преп. Максим говорит, что промысл выстраивает «симфонию самовластий», или «самопроизволений», ипостасей, устраняя гномические противоприродные разделения и выстраивая внутривидовое бытие ипостасей по образу и подобию Троичного, согласно единству природному логосу и ипостасно-тропосному различию, в котором парадоксально сохраняется самодействие (αὐτουργία) каждой из ипостасей в едином действии промысла[1].

---

[1]Подобно свт. Василию Великому, преп. Максим сравнивает образ Божий в нас с природным даром, а подобие — с личным выбором: у свт. Василия использован термин «προαίρεσις», а у преп. Максима — «γνώμη» и «προαίρεσις»; например: PG 90. 1024 B C; PG 91. 192 B C, 1084 A.
[2]*Telepneff G.* The Concept of the Person in the Christian Hellenism... P. 327, 343.
[3]*Беневич Г. И., Шуфрин А. М.* Прп. Максим Исповедник… С. 171.
[4]Например, см.: *Максим Исповедник, св.* Марину, преподобнейшему пресвитеру / Пер. с греч. А. М. Шуфрина. С. 191.
[1]«αὐθαίρετον ἑνώσας ὁρμήν, ποιήσειεν ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὅλῳ σύμφωνα», PG 90. 272 A B.

В ряде мест самовластие (αὐτεξουσία) практически приравнивается преп. Максимом проэресису, ответственному за выбор жизни и смерти[1]. Он подчеркивает, что в обожении происходит не абсолютное устранение самовластия, но добровольное, сознательное подчинение избирательной способности Божественной воле. Устраняется возможность желать чего-то иного, кроме Бога и Его воли, Его логосов, непрерывно и свободно согласуется наше самовластие с вложенным в нас природным стремлением к Творцу. Более того, в обожении человек получает импульс к своему собственному естественному движению не от себя, а от Источника всякого Блага, причем согласно своему собственному произволению[2]. Можно даже говорить о том, что подлинная свобода выбора, свободная от болезненного колебания, незнания и нестойкости в добре, достигается как раз только в «эсхатоне» — в полноте обожения[3].

Даже природная воля не может рассматриваться отдельно от той ипостаси, которой принадлежит природа. Св. Максим отличает человеческую волю Христа от нашей человеческой воли именно потому, что она через ипостасное соединение обожена совершенно[4]. Ни «προαίρεσις», ни «αὐτεξουσία», ни «θέλημα» (природная воля) не могут рассматриваться вне контекста принадлежности ипостаси, хотя они суть природны, но природа — воипостасна. Это означает, что самовластие ума, «логической природы», не есть само по себе самовластие, не есть отвлеченная свобода движения, но принадлежащее конкретной ипостаси, характеризуемое своими собственными тропосами движения и всегда отличное от комплекса тропосов других ипостасей.

---

[1]Например, в *Амбигвах к Иоанну*, где преп. Максим рассуждает о первородном грехе Адама, неверно употребившего власть (ἐξουσία) над миром и самовластие (αὐτεξουςία) — над собой по собственному выбору (καθ’ αἵρεσιν), PG 91. 1092 D.

[2]«Οὐ γὰρ ἀναίρεσιν τοῦ αὐτεξουσίου γίνεσθαί φημι, ἀλλὰ θέσιν μᾶλλον τὴν κατὰ φύσιν», «πλέον ἡδομένης τῇ ἐκστάσει τῶν φυσικῶς ἐπ’ αὐτῆς», «ἐκχώρησιν γνωμικὴν», Ambiguorum liber. PG 91. 1076 B C.

[3]*Telepneff G.* The Concept of the Person in the Christian Hellenism... P. 385.

[4]PG 91 236 D.

Порою может сложиться мнение, что «προαίρεσις» полностью принадлежит умной природе человека[1]. И в ряде случаев преп. Максим действительно может отождествлять «προαίρεσις» с природной волей[2]. Тем не менее, в тех случаях когда преп. Максим и св. Дамаскин говорят о возможности направления выбора (προαίρεσις) согласно или противно природе, а умная природа человека не выделяется ими из единства человеческой сущности, то очевидно, что если бы такой «προαίρεσις» принадлежал исключительно к сфере ума, то он не мог бы быть направлен против своей собственной природы, исправлять или искажать ее[3]. Так, например, св. Максим говорит о возможности и необходимости для христианина на определенном этапе стать само-произвольным (αὐθαίρετος) мертвецом по отношению к миру[4].

Поэтому не случайно св. Исповедник все-таки указывает и на различие понятий «προαίρεσις» и «θέλημα». Если воля есть естественная энергия и стремление (желание) природы, в том числе — умственной (ὄρεξίς ἐστι, λογική τε καὶ ζωτική), то «προαίρεσις» есть синтез (схождение) этого стремления с размышлением (βουλῆς — обдумыванием, со-вещанием) и суждением (κρίσις)[5].

Согласно св. Дамаскину, «προαίρεσις» по порядку последует мысленной деятельности, а значит, строго говоря, не может быть отождествлен с ней[6]. Человек, как целое, как ипостась человеческого рода, признается началом своих действий[7]. «Προαίρεσις» в каждом человеческом индивидууме рассматривается как синтетическое понятие и сравнивается св. Максимом с ипостасным синтезом души и тела в человеке[8].

---

[1]PG 90. 297 B; PG 94. 929 A, 937 C, 945 B C, 955 A B, 960 C.
[2]*Максим Исповедник, св.* Марину, преподобнейшему пресвитеру. С. 193.
[3]«Ὦ φύσεως μοχθηρᾶς! ὦ προαιρέσεως ἀνοσίας!», *S. Joannes Damascenus.* Sacra Parallela. PG 95. 1328 A B.
[4]«αὐθαίρετος νεκρὸς πρὸς τὸν κόσμον γινόμενος», Orationis Dominicae expositio. PG 90. 904 A; также: 557 A; PG 91. 712 A.
[5]«ἡ δὲ προαίρεσις, ὀρέξεως καὶ βουλῆς καὶ κρίσεως σύνοδος», Opuscula Theologica et Polemica. PG 91. 13 A.
[6]«βουλὴν προηγεῖσθαι τῆς προαιρέσεως», De Fide Orthodoxa. Lib. II. PG 94. 956 B.
[7]«ποιοῦντα ἄνθρωπον, ἀρχὴν εἶναι τῶν ἰδίων ἔργων», ibidem. 957 C; также: 968 A.
[8]PG 91. 16 C.

Необходимо также отметить, что корень «αἵρεσις» иногда применяется св. Максимом и для представления ипостасного различия лиц Троицы[1] и для описания раз-деления (δι-αίρεσιν) даров Духа[2]. Термин «δι-αίρεσις» используется также св. Исповедником для изображения изначальных разделений, присущих творению, которые вовсе не являлись «плохими» или «злокачественными» по своей сути, но «ожидали» единительного действия Адама, причем не ради без-различного слияния, но ради возрастающего единства в различии по подобию созерцаемого в Боге[3].

Можно выразить мысль о том, что в вечности, благодаря сохранению различий между тварными ипостасями (и мы бы добавили — прояснению различий) и благами благодати и плюральности нетварных логосов, явленных в единстве Логоса, будет место непротиворечивому выбору благих направлений движения. Покой «субботы», столь важный в мысли св. Максима об обожении, следует понимать как достижение «непадательного» состояния выбора и произволения, утвержденность в благих стремлениях, связанную одновременно с непрестанным бесконечным и «непадательным» развитием и движением твари. Согласно Дж. Фаррелу (J. P. Farrell), можно утверждать, что христианской мысли удалось отвязать принцип онтологической множественности как от диалектического, так и от нравственного противопоставления[4].

Поскольку в неоплатонизме Бог есть лишь абсолютная монада, то «эсхатон» в этой системе, очевидно, должен исключить какие-либо различия, вариации и выбор. В христианских же представлениях в Абсолюте постулируется как единичность, так и множественность: единство и троичность ипостасей, единство и множественность энергийных логосов. Это является богословским обоснованием различия, равным образом, благих решений или

[1]«Καὶ διὰ τοῦτο, παράδαξος καὶ ἡ διαίρεσις καὶ ἡ ἕνωσις», Capita de Charitate, etc. PG 90. 993 A; «ἀλλ’ ἔστι τις ἄῤῥητος καὶ ἀκατανόητος ἐν τούτοις καὶ ἕνωσις καὶ διαίρεσις», Capita Theologiae et Oeconomiae. PG 90. 1461 C. Хотя когда речь идет о единстве сущности, то Троица называется «Τριὰς ἀδι-αίρετος», ibidem. 1180 A.
[2]«τῶν χαρισμάτων δι-αίρεσιν», Questiones ad Thalassium. PG 90. 524 C; «δι-αιροῦν», 605 A.
[3]Ambiguorum liber. PG 91.1305 A D — 1308 B.
[4]*Farrell J. P.* Free Choice in St. Maximus the Confessor. P. 183.

выборов, избираемых тварными ипостасями и в «эсхатоне», но уже без какого-либо риска согрешить[1].

3. 5. 4. Свойства «προαίρεσις'а» и проблематичность приложения его ко Христу

В итоге мы можем выделить такие свойства понятия «προαίρεσις», как мета-природность, подразумевающую и мета-логичность, синтетичность, отличительность и целевую направленность[2]. Подобные свойства понятия «προαίρεσις» заставляют оценивать его как ипостасно-личностную категорию, однако, не вырванную из природно-энергийного контекста бытия, а органически вписанную в него.

Св. Дамаскин, как мы видели выше, отрицает «προαίρεσις» во Христе, связывая это с отсутствием недостатка ведения в Нем по Его Божественной природе, ипостасно соединенной с человеческой. Очевидно, что человеческий ум Христа не становится неограниченным, сохраняя в «перихоресисе» свою тварную ограниченность, а значит — и ограничение человеческого знания[3]. Если бы «προαίρεσις» относился исключительно к умственной природе, то следовало бы признать наличие «προαίρεσις'а» во Христе по человечеству, как св. Дамаскин признает его наличие во всех людях. Отрицание св. Дамаскиным «προαίρεσις'а» во Христе связано не с чем иным, как с ипостасным единством природ в Нем, и возводится именно к Его ипостасному началу.

Говорить, что «προαίρεσις» во Христе не имеет места, поскольку характеризует природную волю, подчиненную Божественной, являлось бы ошибкой. Воля человеческая во Христе хотя и подчинена, но не слита с Божественной. И преп. Максим настаивал на двух волях, признавая эту подчиненность и согласованность. Но «προαίρεσις» связан и с природой, и с ипостасью, а поскольку во Христе нет человеческой ипостаси, то полного

[1]См.: *Farrell J. P.* Free Choice in St. Maximus the Confessor. P. 182.
[2]«τῆς προαιρέσεως κίνησίν τε καὶ ῥοπὴν», Ambiguorum liber. PG 91. 1329 A.
[3]Св. Дамаскин признает две энергии, воли (θέλημα) и самовластия (αὐτεξουσία) во Христе (например, см.: PG 94. 793 A, 875 A), но отрицает «προαίρεσις».

человеческого «προαίρεσις'а» тоже не может быть (соответствующая природа есть, а соответствующей ипостаси нет).

Проблематичность христологического применения термина «προαίρεσις» состоит именно в том, что во Христе — две природные энергии, но одна Божественная ипостась. Сопоставление «προαίρεσις'а» с двумя энергиями понуждает говорить о двойной субъектно-природной динамике, а возведение «προαίρεσις'а» к единой ипостаси Логоса не позволяет применить этот термин ко Христу как синоним неполноты ведения или колебания, но требует от нас говорить о едином Субъекте двух согласованных природных действий.

3. 5. 5. Термин «προαίρεσις» у свт. Григория Паламы

Свт. Палама связывает «προαίρεσις» как со злым выбором греха, появившимся позже благого творения, так и с добром, выбираемым человеком подобно одному из путей, приносящих плоды добродетелей[1]. «Προαίρεσις» связан напрямую с послушанием или непослушанием Богу, преодолением немощного и страстного после грехопадения естества, противостоянием падшим духам[2]. Именно «προαίρεσις» отражает самодвижность субъекта человеческих действий и позволяет выбирать жизнь согласно природной воле или же против, или сверх ее, что невозможно самой природе[3].

В *Омилии 12*-ой, описывая состояние одержимости, свт. Палама говорит о внедрении, производимом демоном, в высшую часть человеческой природы — мозг, имеющем своим следствием непроизвольное (ἀπροαίρετος) движение частей тела. Казалось бы, что можно вновь решить поместить «προαίρεσις» в область ума человека. Однако свт. Палама говорит не о подстановке ума демона на место ума человека и не о парализации мозга одержимого, но лишь о страдании мозга и порабощении человеческой природы. Мозг и нервная

[1]«ὑστερογενὲς εὕρημα γενομένη τῆς κακῆς ἡμῶν προαιρέσεως», *S. Gregorius Palamas.* Homilia III. PG 151. 37 A; также: 44 A, 52 B, 60 A, 116 B, 140 C, 156 A, 293 B, 321 A, 481 D, 484 D, 517 C.
[2]«τελέως ὑπακούειν αὐτῷ προαιρουμένοις», Homilia XXI. PG 151. 284 D; 321 A, C.
[3]«αὐτοκίνητος ὢν», «κατὰ τὴν φύσει προσοῦσαν σοι προαίρεσιν ζῶν», «τὸ ὑπερφυὲς τοῦ Πέτρου μαρτύριον», «ὑπὲρ φύσιν ὄντα θέλειν ἡ φύσις οὐ πέφυκεν», Homilia XXVIII. PG 151. 360 C D.

система продолжают функционировать в некоем «воспаленном» состоянии[1]. Свобода «προαίρεσις'а» одного субъекта подавляется свободой другого при активном энергийном взаимодействии на уровне их умственных природ.

3. 5. 6. Заключение

Проведенный анализ значения термина «προαίρεσις» и его свойств позволяет определить «προαίρεσις» как ипостасно-энергийное понятие, сопоставляя его с выбором образа действования энергий воипостасной природы. Вместе с В. Н. Лосским мы утверждаем, что ум есть своеобразное «седалище» ипостасно-личного начала в нас[2], почему именно в разумной природе, более чем в других тварных ипостасях, отражается разумность Божественных ипостасей — нераздельно разделяющих между собой единую всеведущую премудрость.

Это, в частности, является обоснованием соборного принципа познания истины в человечестве и в Церкви. По дару благодати образ мышления каждого согласуется с образом мышления других, а все вместе, благодаря проэретическому желанию достичь истины, согласуются с логосами Божественными[3]. Индивидуальный, личный «προαίρεσις» не может быть исключительно нашей автономной деятельностью, он должен учитывать природную общность ипостасей человеческого рода, их зависимость друг от друга и общую их производность от Источника всякой тварной ипостасности[4].

Еще о. И. Мейендорф ссылался на текст преп. Максима, использующий словосочетание «выбор гномический» (αἵρεσιν γνωμικῶς)[5] для обозначения человеческого личного произволения, потенциально способного к неверному

---

[1]«κίνησις ἀπροαίρετος πᾶσι τοῖς προαιρετικοῖς μορίοις ἐγγίνεται», «μᾶλλον τῶν ἄλλων μορίων τοῦ σώματος ὁ ἐγκέφαλος πάσχει», «φλεγματώδης ἐπὶ τὰ νεῦρα», «καταδυναστεύει παντὸς τοῦ σώματος», Homilia XII. PG 151. 148 C, D; также о непроизвольном движении членов Каина см.: PG 151. 397 B.

[2]Ум человека, согласно В. Н. Лосскому, — есть «местопребывание личности, престол человеческой ипостаси, содержащей в себе совокупность своего естества — дух, душу и тело», см.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия... С. 152. Именно разумные существа меняются по собственному произволению: «τὰ δὲ λογικὰ (τρέπονται), κατὰ προαίρεσιν», *S. Joannes Damascenus.* De Fide Orthodoxa. Lib. II. PG 94. 960 C. Произволение определяет и образ нашего мышления.

[3]«ἄνθρωπος πρὸς ἄνθρωπον ἓν γίνεται, ὅταν διὰ προαιρέσεως»;«τῆς φυσικῆς συναφείας τὴν κατὰ προαίρεσιν ἑνότητα προσλαβούσης», *S. Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium. Lib. I. PG 45. 405 A B.

[4]*Harriet F. B.* Human Communion and Difference in Gregory of Nyssa… P. 348.

[5]PG 90. 905 A.

выбору[1]. Выбор (αἵρεσις) и «γνώμη» не есть одно и то же. Выбор может быть и не гномическим. В частности, св. Максим говорит о различии этих двух понятий так: «Намерение так относится к выбору, как навык к деятельности»[2]. Значит, хотя бы теоретически допустимо, что «προαίρεσις» может быть направлен против навыка «γνώμη».

Гномическая воля может быть определена как коренящаяся в ипостаси и задающая определенный модус воления субъекта. Но если это лишь один из возможных модусов, и именно такой, который связан с колебаниями, ограниченностью знания, неопределенностью, грехом и противоречием не поврежденным грехом логосам природы, то свободный выбор должно и можно отличать от таким образом определяемой гномической воли.

Как мы уже отмечали, мы не можем согласиться с положением, выдвигаемым Дж. Фареллом, что свободный выбор есть исключительно принадлежность природы[3]. Как образ / тропос / модус существования не является синонимом ипостаси, но связует онтологию ипостаси и природы, так и «προαίρεσις» в широком смысле является связующим понятием, которое характеризует эту связь двух аспектов бытия и может считаться показателем ипостасно-природного состояния. В исцеленном, обоженном состоянии «προαίρεσις» принципиально свободен от гномических колебаний и склонности ко греху и является обогащающей составляющей благо-бытия. «Προαίρεσις», приобретая здоровую ипостасно-природную «устойчивость»[4], не исключает возможности выбора среди множества Божественных благ.

Мы также позволим себе не согласиться с мнением Д. Батреллоса (*D.* Bathrellos), отождествляющего у св. Максима гномическую волю и «προαίρεσις» в человеке с колебательным состоянием природной воли после грехопадения. Св. Максим мог говорить об устойчивости «προαίρεσις'а» в тварных ипостасях в связи с «неколебимостью выбора» Бога как «мастера неколебимости»[5]. С

[1]*Мейендорф И., протопр.* Византийское богословие... С. 206.
[2]*Максим Исповедник, св.* Марину, преподобнейшему пресвитеру. С. 186–187.
[3]*Farrell J. P.* Free Choice in St. Maximus the Confessor. P. 114–117.
[4]PG 91. 676 A.
[5]*Максим Исповедник, св.* Марину, преподобнейшему пресвитеру / Пер. с греч. А. М. Шуфрина. С. 193.

другой стороны, представляется неудачным и мнение митр. Иоанна Зизиуласа, противопоставляющего мнению Д. Батреллоса наличие гномической воли в человеке до грехопадения[1].

Наш анализ приводит нас к выводу, что имело место непростое развитие понятий «προαίρεσις» и «γνώμη». Так, свт. Григорий Богослов еще говорит о «γνώμης σύμπνοια»[2] в Троице — согласии или со-дыхании «γνώμη», считая возможным относить «γνώμη» к ипостасям в Троице. В дальнейшем «γνώμη» все более приобретает нагрузку «неведения», и тогда не может быть приписано ни ипостасям Троицы, ни ипостаси Христа. Если «προαίρεσις» по смыслу (как в ряде текстов св. Максима) сближается или отождествляется с таким пониманием «γνώμη», то и он не может присутствовать во Христе и в Троице. Подобное неприменимое к Богу состояние «προαίρεσις'а» преп. Ефрем Сирин описывает как подчиненность поврежденной грехом природе[3].

Отметим, что и «γνώμη» не обязательно может быть связано непосредственно с грехом в нас, но порой и просто — с ограниченностью творения. Неизбежная ограниченность тварных ипостасей ведет к теоретической возможности отклонения ипостасно-гномической воли от неискаженной природной.

В широкой перспективе возможно и даже необходимо, на наш взгляд, различать понятия «προαίρεσις» и «γνώμη», придавая понятию «προαίρεσις» возможность носить смысл, синонимичный с выбором образа действования, не противоречащего логосам природы, и без оттенка неведения. Тогда «προαίρεσις», будучи возводим к тварному ипостасному началу, отражает выбор одного из возможных многочисленных образов действования в рамках единой ипостасно-природно-энергийной онтологии. Эту мысль подтверждают и слова св. Ефрема Сирина о том, что ипостась посредством «προαίρεσις'а» определяет свою деятельность, осуществляемую, очевидно, через природные

[1]*Bathrellos D.* St. Maximus the Confessor's Contribution(s) to the Notion of Freedom. P. 136.
[2]Oratio XXIX. PG 36. 76 B.
[3]«Ἐὰν δὲ ἡ προαίρεσις ἡττηθῇ τῇ φύσει, εἰσπράττει ὡς ἄπληστον καὶ ἀδικοῦσαν τὸν ὅροντοῦ Θεοῦ», *Ephraem Syrus, Theolog.* Reprehensio sui ipsius et Confessio 330. 1 // TLG.

энергии, а также высказывание свт. Григория Нисского о том, что не по какой-либо необходимости, а по произволу (προαίρεσις) определяют люди-художники время реализации своих замыслов[1].

Таким образом, «προαίρεσις» может означать: 1) либо просто природную волю, как в ряде текстов признает это преп. Максим; 2) либо, наряду с «γνώμη», колебательное состояние произволения, связанное с ограниченностью творения и с ограничением в «ведении»; 3) либо «избирательную» способность деятельности, признаваемую в ряде святоотеческих текстов и в Троице, и во Христе, с пониманием условности «выбора» в Них, и возводимую к ипостасному началу посредством сущности вне контекста ограничений тварности или поврежденности грехом.

[1]«ὅτι ἐκ προαιρέσεως ἡ ὑπόστασις τῶν πράξεων συνίσταται», *Ephraem Syrus, Theolog.* Reprehensio sui ipsius et Confessio 330. 3 // TLG; «οὐκ ἔχων ἀνάγκην, καιρὸν τῆς ἐνεργείας πεποίηται τὴν προαίρεσιν», *S. Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium. Lib. IX. PG 45. 808 C.

ГЛАВА 4
ОПЫТ СИСТЕМАТИЧЕСКОГО ИЗЛОЖЕНИЯ СВОЙСТВ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

Изложение этой главы основано на результатах проделанного в предыдущих главах анализа релевантных понятию «личность» святоотеческих категорий и сочинений православных богословов XIX–XXI вв., посвященных понятию и характерным свойствам личности. Ввиду результатов анализа предыдущих глав, термин «личность» мы будем рассматривать синонимичным терминам «ὑπόστασις» и «πρόσωπον»[1], учитывая, впрочем, различные смысловые оттенки этих понятий, позволяющие отразить те или иные стороны личного начала. Синонимичным понятию «личность» в нашем тексте будет также и термин «субъект».

Под понятием «общая природа» или «общая сущность» мы будем понимать ту или иную видовую природу, а под понятием «индивидуальная природа» или «индивидуальная сущность» — ту природу, которая воипостасна той или иной тварной ипостаси.

Личная сообразность Бога и человека

Образ Божий в человеке означает возможность соотнесения парных понятий «Божественная Сущность» — «человеческая природа» и «Божественная Ипостась» — «человеческая личность». Человек называется в святоотеческом умозрении и «ὑπόστασις», и «persona», и «πρόσωπον», и «ἄτομον» (индивидуум), мыслится «личностью», обладающей воипостасной ей природой, проэретически определяющей многие тропосы существования этой воипостасной природы, но одновременно и принадлежащей целостному роду себе подобных, единоприродных личностей. «Различить же между собой природу и ипостась мы можем только потому, что бытие человека

[1]Трактуемым в рамках святоотеческого богословского синтеза.

рассматриваем по аналогии с Богом, а не наоборот, как это происходит во всех ошибочных концепциях личности (в том числе и в современном экзистенциализме)»[1]. «Без Бога сложность определения понятия личности делает ее легкой мишенью для деконструктивистских подозрений, что способствует нигилистическому взгляду на мир, ведущему к социальным и духовным катастрофам»[2].

С точки зрения библейско-святоотеческого мышления, Личность Христа, будучи Божественной и предвечной, благодаря воипостазированию воспринятой человеческой природы, одновременно является подлинным прототипом и идеалом личности в человеке.

Свойства ипостасного-личного начала, ипостасные и индивидуальные свойства

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 самотождественность личности — синтетичность и религиозность; свобода личности и ее нравственность — бытие «для других»; творческий потенциал личности и ее восприимчивость — иерархичность; динамичность и устойчивость личности — целеустремленность; связь личности с логосностью-словесностью и ее иррациональность — когнитивность и сознательность.

Говоря о свойствах личного начала, мы будем различать свойства ипостасно-личного начала как такового от т. н. «ипостасных свойств», характеризующих каждую конкретную ипостась, которой они принадлежат.

---

[1]*Кушнаренко С. П.* Онтология личности по учению Максима Исповедника и философская герменевтика Г. Гадамера // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 324. С. 84–92, здесь: с. 88.

[2]*Ролник Ф. А.* Человеческая личность в свете тринитарных аналогий / Пер. с англ. И. Глазовой // Богословие личности. С. 65–72, здесь: с. 72.

Так, если ипостасные свойства Лиц Троицы различают их Ипостаси друг от друга и несообщимы от одного Лица другому, то свойства ипостасного начала, такие как насводимость к природе, перихоретичность и др., принадлежат всем трем Лицам в равной мере и явлены в полноте в Личности Богочеловека Христа. Рассмотрение характерных свойств личностного начала должно облегчить решение задачи различения двух начал единой онтологии.

Под индивидуальными свойствами мы будем понимать природные свойства и характеристики конкретного индивидуума, а под ипостасными — свойства, характеризующие данную ипостась, отличную от воипостасной ей природы и от других еднoприродных ипостасей, — даже при возможном совпадении большого ряда природных свойств, как, например, у монозиготных близнецов. Так, в человеке цвет глаз, характер, способности ума и т. д. — это комплекс индивидуальных свойств, описывающих разные черты сложной природы. Происхождение от определенных родителей (рожденность) является его ипостасным свойством, которое обозначается, в частности, его уникальным именем[1] и отражается в несводимости к воипостасной природе со всем набором ее индивидуальных свойств[2].

4. 1. Несводимость личности человека к его природе и бытийное тождество природы и личности — единство природно-личной онтологии

Одни мыслители склонны отождествлять понятие «личность» с понятием «индивидуум» (своего рода «личностный аристотелизм»), другие имеют тенденцию отрывать, «высвобождать» личность человека от его природы (своего рода «личностный платонизм-экзистенциализм»). Но человек, как и Бог, не есть просто «голая природа» или же некий самостоятельный от тела

[1]Полное имя, время и место рождения отражают эту неустранимую уникальность каждой новой личности в нашем роде.

[2]Во Христе в результате тождества Ипостаси до и после воплощения Его Ипостась приобретает новые ипостасные свойства, — она начинает включать новую воипостасную природу (в отличие от Ипостасей Отца и Духа). Рождение от Духа Святого и Девы Марии является новым ипостасным свойством Логоса. К индивидуальным свойствам воипостазированной природы Христа относится целый комплекс его человеческих свойств — черты лика, рост, душевные качества и т. д., которые не становятся его ипостасными свойствами.

абстрактный «дух-личность». Опасно сводить личность лишь к индивидуальной разумной природе или отождествлять ее с модусом бытия данной природы, как это делают некоторые современные мыслители[1], но чревато искать корень личностного бытия и его характерных свойств где-то в отрыве от природы (как в человеке, так и в Боге), как, например, в «герменевтике личности Л. Парейсона», помещающей «исходную “трагедию свободы” в Самом Боге» за счет экзистенциального отрыва свободы от сущности даже в Абсолюте[2].

Тезис о несводимости личного начала к природному не должен превращаться в отрыв этого начала от природного, в котором сотворенное личное начало существует и реализует себя. Отделение личности от природы, столь популярное в современном экзистенциализме, приводит, как это ни парадоксально может показаться на первый взгляд, также к утрате понимания личного начала, которое превращается сначала в абстракцию, в неуловимую идентичность, а потом фактически в ничто. Достаточно вспомнить здесь мысль Ж.-П. Сартра, что лишь «постоянная смена “я”» является показателем «аутентичности жизни». Действительно, «с точки зрения теоретиков постмодернизма, когда-то ранее “я” существовало и выражало особенности индивидуальной жизни в условиях определенной культуры», но «ныне, по их мнению, “я” исчезло, и с этим уже нельзя ничего поделать»[3]. Крайности еще раз удивительным образом сходятся, приходя к одному выводу о невозможности признать какую-либо самостоятельность за понятием личности, сводя ее, при всем различии подходов, к описанию самой природы, к чисто природной онтологии.

---

[1]Так, выражение Боэция «persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia» (*Boethius.* Liber de persona et Duabus naturis. PL 64. 1343 C) А. Майнарди переводит просто как «индивид с разумной сущностью» (*Майнарди А.* Поиск абсолютной свободы. Несколько замечаний о русском и итальянском персонализме в XX в. / Пер. с итал. А. Заякина // Богословие личности. С. 123–143, здесь: с. 135). С другой стороны, как мы видели это в гл. 2-ой, ряд современных богословов отождествляет понятие личности с образом бытия природы.
[2]*Майнарди А.* Поиск абсолютной свободы… С. 142.
[3]*Лекторский В. А.* Я // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. / Под ред. В. С. Степина и др. М., 2010. Т. 4. С. 497–502, здесь: с. 500–501.

Согласно христианскому богословию, человек представляет собою совокупность, единство личного и природного начал, он «одарен Богом личным, ипостасным началом»[1] наряду с природным. Надо отметить, что понятия «личность» и «природа», понимаемая то как «духовность», то как «рациональность», часто почти отождествляются при нестрого богословском характере дискурса. Примером может послужить размышление, что человеческие «зародыши — личности, поскольку у них очевидно есть имплицитная рациональность»[2]. Однако рациональность есть свойство высшей составляющей природы человека и не является собственным личным началом. Или: «Начало личности становится центром человеческой природы, в которой, в силу этого, все личностно, т. е. все восходит к духовному средоточию в человеке»[3]. Понятно, что здесь подразумевается, что Бог, будучи абсолютным Духом, — личностен, а потому личностность в человеке отражает со-образность нашу Богу как Духу. Тем не менее надлежит проводить последовательную различительную (но не разделительную) границу между понятиями природы (пусть даже высшей ее части — духа-ума) и ипостаси-личности.

Так как в Троице и во Христе понятие «ὑπόστασις» не редуцируется до понятия «природа» и любых ее аспектов, а понятие «πρόσωπον» нетождественно комплексу природных акциденций, то уже свт. Григорий Нисский обращает внимание на то, что к отдельному человеческому индивидууму правильнее применять термин «ипостась», а не «природа». По мысли А. Г. Чернякова, совсем не случайно то, что «один из самых значительных русских православных богословов XX в. В. Лосский» в своем размышлении о понятии личности «стремится отличить личность от индивидуума», опираясь «на метафизику восточного христианства»[4]. Общее

---

[1]*Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1986. С. 355.

[2]*Прусс А. Р.* Искусственный интеллект и тождество личности // Наука и человеческая природа: российская и западная перспективы. Материалы Международной конференции 6–8 ноября 2008 г., Вако (США, шт. Техас) / Под общ. ред. В. К. Шохина. М., 2009. С. 14–30, здесь: с. 17.

[3]*Зеньковский В. В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии // *Он же.* Педагогические сочинения / Сост. Е. Г. Осовский, О. Е. Осовский / Под ред. Е. Г. Осовского. Саранск, 2002. С. 334.

[4]*Черняков А. Г.* Хайдеггер и «русские вопросы» // Историко-философский ежегодник за 2005 г. / Институт философии РАН. М., 2006. С. 305–319, здесь: с. 310, 313; см. также: *Он же.* В поисках основания онтологии:

видение отцов Церкви состоит в различии внутри рода человеческого прежде всего по ипостаси и единстве — по сущности. Причем единство это носит вовсе не абстрактно-отвлеченный характер, но не менее реальный, чем очевидная разобщенность человечества на индивидуумы. Практический идеал одновременно несводимой ни к чему уникальности и единства с остальным человечеством реализован в Личности воплощенного Сына Божия.

Здесь понятие личности в человеке оказывается прямо противоречащим экзистенциальной самоизолированности, сосредоточенности на своей индивидуализированной природе[1] или своем «личном» самосознании. «Я» человека, в силу единосущия человечества, неразрывно с «я» других людей, что противоречит идущим еще от Декарта (и очень развитым в современном индивидуалистическом социуме) представлениям, что человеческое «я» в своем существовании безотносительно к существованию других «я»[2]. Одновременно наше «я» не сводится к индивидуальности человека, которая является не чем иным, как «проявлением» природного начала в данной конкретной ипостаси-личности, которой она воипостасна, т. е. принадлежит.

Таким образом, несводимость личности к природе отнюдь не означает ее «оторванности» от последней. «Ὑπόστασις-πρόσωπον» и «οὐσία» образуют единую и неразрывную онтологию, субъектно-объектное единство, ибо «ипостась-личность восущностна, а природа воипостасна», по слову преп. Дамаскина[3].

«Если мы сводимся к куче молекул и данных, закодированных в них, то вопросы о личном тождестве не всегда имеют объективные ответы»[4]. Личная историческая самотождественность человека предполагает даже на интуитивном уровне некоторую несводимость ее к физической и душевной

субъект или ипостась? // Ежегодник по феноменологической философии. М., 2008. Т. 1. № 6. С. 237–261, здесь: с. 254.

[1]Можно привести здесь мнение Т. Меррикса о тождественности личности ее телу, ее материальной природе, *Меррикс Т.* Воскрешение тела // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т. П. Флинт и М. К. Рей / Пер. с англ. В. В. Васильева. М., 2013. С. 698–717, здесь: с. 707, 709–710.

[2]*Лекторский В. А.* Я. С. 497.

[3]*S. Joannes Damascenus.* Contra Jacobitas. PG 94. 1441 D.

[4]*Прусс А. Р.* Искусственный интеллект и тождество личности. С. 29–30.

природным составляющим. «То, что превращает Другого в личность, не есть его тело, но и не может быть оторвано от тела! Здесь обнаруживается некая неснимаемая дифференция и вместе с тем — нерасторжимая связь»[1]. Несводимость личности к природе означает некоторую одновременную экспериментальную явленность и неуловимость личности, являемой в опыте общения, благодаря «трансцендентальности этого опыта»[2].

В силу бытийного тождества природы и личности, свойства личности неотделимы от природных свойств. И наоборот, природные свойства в Боге и человеке, как Его образе, неотделимы от личностных свойств. Подобная неотделимость свойств личностных и природных, тем не менее, не означает их слияния.

Только в Боге есть «чистые» свойства личности — нерожденность, рожденность, исхождение — и «чистые» природные свойства[3]. В тварном бытии эти свойства переплетаются, смежаясь порою до кажущейся неразличимости, что ведет к усиленным спорам как о понятии личности в человеке как таковом, так и о ее свойствах. Ипостасное различие в творении неразрывно и с индивидуально-природными отличиями

Именно поэтому в тварном мире, согласно преп. Иоанну Дамаскину, «неотделимыми» свойствами-акциденциями и различаются индивид от индивида, т. е. одна ипостась от другой ипостаси[4], хотя понятие «ипостась» человека ставится в один логический ряд с понятием «ипостась» в Троице, во Христе и не может быть отождествлено с понятием «индивидуальная природа»[5]. Пока ипостась и индивид «понимаются в ряде численно единичного, предполагающего общее», то они действительно «обозначают одно и то же. Однако это не означает, что они синонимы (и не только в отношении Троицы)».

---

[1]*Венцлер Л.* Феноменальность и нефеноменальность человеческой личности. С. 288–289.

[2]*Ранер К.* Человек как личность и субъект / Пер. с нем. В. Витковского // Богословие личности. С. 210–217, здесь: с. 216.

[3]Это разграничение, хотя и строго логично, но, естественно, не полно в плане описания личного бытия в Боге.

[4]«Κατὰ ταῦτα οὖν τὰ ἀχώριστα συμβεβηκότα, ἄτομον ἀτόμου, τουτέστιν ὑπόστασις ὑποστάσεως διαφέρει», *S. Joannes Damascenus*. Dialectica. PG 94. 576 C.

[5]Понятие «ипостась» человека не отождествляется с понятием «индивидуальная природа» ни у свт. Григория Нисского, ни у преп. Иоанна Дамаскина, ни у преп. Максима Исповедника.

Понятия ипостаси и индивида также «являются разнопорядковыми в природном и ипостасном понятийных рядах»[1].

Можно говорить об определенной «монархии» личного начала в целостной онтологии человека по аналогии с монархией Ипостаси Отца в Троице, вводящей одновременность троичности и единства Ипостасей и не нарушающей, но предполагающей их равенство. Монархия Отца в Троице соответствует монархии Адама в человечестве, которая вводит множественность и единство в человеческий род одновременно. Монархия относится не к природе, в силу ее единства, но к ипостаси-личности, и в то же время неразрывна с понятием единосущия[2].

В рамках терминологии лица-πρόσωπον мы можем сказать, что личность человека являет себя в различных тропосах или образах воипостасных ей природных энергий и проявлений, однако не сводится к сумме наблюдаемых проявлений. «Личность, с одной стороны, дана нам в качестве феномена, но одновременно в своей данности подразумевает некий дефицит феноменальности. Личное бытие дано и одновременно ускользает от нас»[3].

Однако безосновательным является мнение, что сущность личности состоит в «ускользании» или «сопротивлении тому, чтобы стать чем-то вполне зримым и присутствующим в настоящем»[4]. Наоборот, личность, по своей онтологической неразрывности с природой, как раз просопически являет свою субъектность в зримом и настоящем, но несводима к сколь угодно большой выборке-сумме своих явлений. Кроме того, в результате грехопадения личность зачастую «сокрыта» за комплексом акциденций, природных свойств. Задача личности состоит как раз в постепенной свободно-проэретической максимизации своего проявления, что возможно не за счет акцентирования тех или иных индивидуальных природных качеств и обособления за счет этого, но

[1]*Каприев Г.* Ипостась и энергии. С. 119.
[2]Конечно, монархия Отца относится только к ипостасному началу в Троице, а не к природному. В тварном же соотношении ипостасей, ипостасная монархия влечет за собой и определенную природную субординацию, впрочем умаляемую в своей актуальности с течением времени.
[3]*Венцлер Л.* Феноменальность и нефеноменальность человеческой личности. С. 286.
[4]Там же.

только посредством постепенного раскрытия личности к целости всей природы, ко всем гомогенным ей личностям. Это неразрывно связано с такими ее свойствами, как перихоретичность и общение.

Несводимость личности к природе, наряду с единством природно-личностной онтологии, открывают возможность говорить и о таких свойствах личного начала, как перихоретичность человеческой личности, ее самоидентичность и религиозность, в силу того, что общение, реализуемое природно-энергийно, возможно, однако, благодаря именно ипостасному началу, сохраняющему самотождественность субъектов общения и ставящему человека перед религиозной тайной общения с Первоисточником ипостасно-природного бытия; свобода и нравственная ответственность, реализуемые в определенных поведенческих тропосах по отношению к собственной природе, к гомогенным личностям и к Богу; творчество и восприимчивость, актуализируемые в проэретических и просопических явлениях ипостасно-природного «встраивания» (при сохранении собственной уникальности) в иерархическую совокупность иных личностей; динамизм и устойчивость, являемые в человеческих целеустремленно-субъектных «порученности самому себе»[1] и активности, обладающей синтезирующими свойствами как во внутреннем, так и во внешнем аспектах деятельности; логосность, иррациональность и когнитивность, — в силу несводимости личных имени, мысли и слова лишь к рациональному и природному началам, и в силу отличия и неразрывности личного самосознания человека со своей природой, а также и с другими личностями.

4. 2. Открытость, перихоретичность личности, общение и самотождественность — синтетичность и религиозность

Открытость и перихоретичность личности означают ее естественную способность и постоянную бытийную потребность пребывать в природно-

[1] *Ранер К.* Человек как личность и субъект. С. 217.

энергийном общении с иными личностями — как гомогенными, так и гетерогенными. Это — сфера синергийного богословия и синергийной антропологии, «антропологии коммуникации»[1]. В христианском мышлении абсолютным «пиком» открытости к нам и вечной самотождественности является Личность Христа.

Для описания данного свойства личного начала оказываются релевантными термины византийского богословия «περιχώρησις», «κοινωνία» и «σχέσις», неоднократно упомянутые нами в предыдущих главах, а также понятия «открытость» и «самоидентичность». Особенно важным представляется первый термин — «περιχώρησις», отражающий в триадологии природное единство трех различных Ипостасей друг с другом во взаимоотдаче вечного движения любви и вечный покой Их друг в друге[2]. Причем важно, что свойство перихоретичности Ипостасей не является ни вторичным, ни первичным по отношению к Их единству по Сущности, но постулируется одновременно с Их единством и осуществляется в единой природе. Перихоретичность отражает свойство Ипостаси пребывать в общении с иными Ипостасями, сохраняя ипостасное различие[3].

Святоотеческий термин «περιχώρησις» употреблялся как для описания вечно-динамической открытости трех Лиц Троицы внутри единой Сущности друг ко другу, так и для описания взаимодействия и открытости свойств двух природ по отношению одна к другой внутри единой Личности Христа. Поэтому «перихоретичность» или «открытость» личного начала может подразумевать как общение личностей посредством природы и природных энергий (в случае, если речь идет об обожении тварных личностей), так и общение гетерогенных природ посредством воипостазирования их в одной личности.

Термин «σχέσις», подобно термину «περιχώρησις», употреблявшийся в тринитарном и христологическом богословии для описания как соотношения

---

[1]См.: *Habermas J.* Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a. M., 1968; *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M., 1981; *Habermas J.* Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a. M., 1983.
[2]*Harrison V.* Perichoresis in the Greek Fathers // St. Vladimir Theological Quaterly. 1991. № 35. P. 53–65, here: p. 64.
[3]Ibidem. P. 65.

Ипостасей в Троице, так и соотношения природ Христа, позволяет подчеркнуть единство ипостасно-природной онтологии, в которую «вписано» бытие человеческой личности, поскольку категория «соотнесенности» касается не только личного начала, но и природного. «Все сущие включены в один ряд (τάξις), определяющий их положенность (θέσις) и отнесенность (σχέσις) их к остальным»[1]. Однако, можно сказать, что именно личное начало в человеке отражает возможность активно-субъектного отношения к тем или иным соотношениям, в которые вписана изначально и природно всякая ипостась.

В человеческом плане открытость и перихоретичность прежде всего означают, выражаясь словами Н. О. Лосского, «преодоление разделения на “я” и “не-я” без утраты свободы и самостоятельности личности»[2]. Понятие «открытость» стало широко употребляемым в богословии и антропологии XIX–XX вв., начиная с С. Кьеркегора, размышлявшего об открытости человеку его собственной жизни, но не сумевшего преодолеть душевное одиночество экзистенциализма, А. Бергсона, говорившего об открытой морали, ориентированной на личностные нравственные и религиозные ценности, а также К. Ранера, называвшего Бога и человека открытыми реальностями. Исчерпывающее понимание открытости, на наш взгляд, лежит именно в святоотеческой категории перихоресиса, возводится к христианскому богословию образа, к перихоретическому отношению-кинонии ипостасей.

Открытость ипостасного начала есть устремленность к включению в свое бытие бытия других ипостасей, отражаемая в непрерывном тропосе взаимных природно-энергийных отдачи — приема, которому соответствует новозаветный и святоотеческий термин «κοινωνία» — «кинония-общение». Кинония личностей осуществляется у гомогенных ипостасей посредством единой природы или же посредством общения воипостасных энергий гетерогенных природ.

[1]*Каприев Г.* Ипостась и энергии. С. 131–132.
[2]*Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. Минск, 2011. С. 253.

Очевидно, что человеческий род в силу греховной раздробленности не реализовал до сих пор свое таинственное богоподобное единосущие, и потому полноценный личностный перихоресис является задачей, которая будет качественно решена только в Царстве Божием, но может и должна начать свое осуществление внутри реальности Церкви Христовой. Вспомоществуемое таинством Евхаристии и напояемое благодатью Духа Святого, христианское сообщество личностей способно максимально, в рамках земных реалий, воплотить в себе перихоретический тропос взаимообщения, предполагающий и максимальное жертвенное общение воипостасных природ, доходящее в своем пределе до уровня «отдачи» своей индивидуальной природы, — для обладания ее энергиями, воипостазирования ее энергий другими личностями общины.

Понятны и очевидны ограничения, налагаемые несовершенством христиан на реализацию столь высокого идеала перихоретической личной жертвенности. Однако духовные чувствования и жертвенные служения святых Церкви подтверждают возможность жизненного воплощения подобного тропоса существования[1].

Самотождественность человеческой личности

Переосмысленная христианской философией категория ипостаси позволяет разрешить противостояние понятий открытости и самотождественности. Ипостасная открытость не означает, тем не менее, потери личностью своей самотождественности, слияния ее с другими личностями или природой и включения внутрь ипостасного бытия или воипостазирования всего тварного мира, что было бы неким аналогом пантеизма на человеческом уровне — пан-антропизма. Личностный перихоресис, сохраняющий идентичность субъектов перихоресиса, касается гетерогенных ипостасей не всякого рода, но лишь «совместимых» в своей

[1]Здесь можно привести примеры старцев, горячо желавших раздать себя по частичкам людям, если бы это принесло им пользу («На уме у них» была «боль других людей, и эту боль они делали своей, вставая на место других», невидимо «проливая кровь за них», *Христодул Агиорит, иером.* Избранный сосуд (Старец Паисий) / Пер. с новогреч. иг. Илии (Жукова). СПб., 2000. С. 189, 103), принесения своей жизни в жертву за другого (прмц. Мария (Скобцова) и др.), служения больным, зараженным смертельно опасными болезнями (прмц. Елизавета и ее сестры) и др.

гетерогенности, т. е. позволяющих совместное обладание природой. Ипостаси людей могут и призваны вступать в личный перихоресис, но сюда не относятся роды ипостасей, не обладающие избирательной (προαιρετικὴν) и самодвижной (αὐτοκίνητον) способностями, не имеющие самодеятельного (αὐθέδραστον или αὐτουργὸς) существования[1].

На первый взгляд, формально оперируя понятиями, можно применить язык ипостаси-природы к любому роду тварных существ, включая неживую природу, что и делает ряд современных богословов, усиленно «вписывающих» Аристотеля и Платона чуть ли не во все святоотеческие тексты. Однако, с богословской точки зрения, в силу единства ипостасно-природной онтологии, в неживой природе очевидно качественное «понижение» уровня «ипостасности» бытия, снижение смыслового содержания понятия «ипостась» и неприменимость, в строгом смысле, ипостасного языка, не позволяющего для человека свести ипостась к индивидуализированной природе, к тварным существам низшего порядка, созданным для человека, но не составляющим его Богообразную природу и не обладающим свойством неотъемлемой самоидентичности.

Также совершенно очевидной натяжкой будет попытка применения к любому роду тварных существ языка лица-природы, несущего еще более яркую смысловую нагрузку субъектной активности и способности к осуществлению бытия в кенотичном общении. В полном смысле «лицом» могут быть названы лишь «ипостаси разумной природы: человек, Ангел, Бог»[2]. Библейские олицетворения неживой природы в свете этого вопроса являются лишь образными выражениями, не допускающими буквального понимания, но отражающими личное отношение Творца и человека ко всему сотворенному и способность неживой природы к некоторому «отклику», «обратной связи»,

[1]«ἡ σχέσις... οὐ φυσικὴ... ἢ προαιρετικὴ, ὡς φίλος καὶ φίλος, ἐχθρὸς καὶ ἐχθρός», «προαίρεασις ἐν τοῖς οὐκ αὐθεδράστοις χώραν οὐκ ἔχουσιν», *S. Joannes Damascenus.* Dialectica. PG 94. 632 B; «αὐτουργὸς κενωθεὶς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος», S. *Maximus Confessor.* Orationis Dominicae expositio. PG 90. 876 A; также: 876 D; PG 91. 68 D, 1049 D, 1385 D.
[2]*Каприев Г.* Ипостась и энергии. С. 123.

благодаря пронизанности мира нетварными воипостасными энергиями Творца, не сливающимися, однако, с самим миром.

Перихоретичность и открытость ипостасно-личного бытия человека по отношению к окружающему его космосу и миру означает, таким образом, отнюдь не пан-антропизм, но пан-антропо-энергизм. Т. е. личность человека по образу Троицы способна в синергии с себе подобными личностями, в соборном делании, вдохновленном и освященном Духом Божьим, оформлять бытие вселенной, о-живляя и о-человечивая ее, но вовсе не во-человечивая. Человеческая личность способна и призвана придавать особый «аромат» бытию мира, но как человек, о-боживаясь, не «во-боживается», не становится частью Божественной природы, так и мир, о-человечиваясь, не во-человечивается. Субъектно-личностная активность ипостасей человеческого рода в соборном перихоретическом согласии призвана проявить себя в принесении Творцу непрестанно обновляемой человеком не только его собственной, но и окружающей его внешней природы.

Опасными, с богословской точки зрения, являются представления об образовании собственно личности в человеке посредством общения, попытки определения личностной природы как «структуры отклика, выработавшегося в процессе… общения»[1], будь то с другими людьми или с Богом. Неверными оказываются схожие концепции папы Римского Й. Рацингера и митр. И. Зизиуласа, согласно которым личность состоит по своей природе из отношений и абсолютно определяется ими. Таким образом, делается ложный шаг отождествления или даже онтологического «опережения-предпочтения» категорий «отношение» (σχέσις) или «образ / тропос существования» понятию «ипостась», либо приравнивания комплекса индивидуальных природных свойств, формируемого в процессе общения, к тому же понятию «ипостась-личность».

[1]*McFadyen A. I.* The Call to Personhood: A Christian Theory of the Individual in Social Relationships. Cambridge, 1990. P. 90.

Личность есть одно из двух исходных начал единой природно-ипостасной онтологии, она составляет в человеке исходную данность, неотъемлемую и самоидентичную, вступающую в общение с другими личностями и зависящую от процесса этого общения, но сохраняющую всегда свою самостоятельность, самоипостасность и самодвижность. «Реляция-σχέσις не может быть бытийно первичной, поскольку и относимость или отнесенность ипостасей к другим ипостасям — это существенный элемент их полноценного существования… Указанная релятивность фундаментальна для существования» человеческой личности-ипостаси. Но, «по определению, она не получает свое бытие из отношения или отношений. И по бытию, и по существованию она есть первично πρᾶγμα αὐθύπαρκτον»[1].

Личность человека не образуется в процессе некоего «кеногенеза», о котором говорил прот. Г. Флоровский как о генезисе человеческой личности «из ничего», но, скорее, активно реализует себя в процессе неистощаемого кенотического бытия, осуществляемого посредством природно-энергийной самоотдачи.

Открытость человеческой личности соответствует ее потенциальной бесконечности, — в свете неограниченной открытости личного существования к познанию и усвоению новых энергий тварного и нетварного бытия, а ее самотождественность сопоставима с понятием ограниченности по причине тождественности личности своей природе и неотрывности от природных логосов, а также в плане неслиянности ее с другими личностями.

Синтетическим свойством личности, объединяющим в себе ее открытость к общению и самоидентичность, можно назвать ее религиозность, неизбывную включенность в отношения с Творцом, Источником как ее самобытности и самотождественности, так и ее открытости. Общение даже с себе подобными личностями в свете этого свойства оказывается неустранимо религиозным актом. Как верно отмечает С. С. Хоружий, всякий диалог человеческих

[1]*Каприев Г.* Ипостась и энергии. С. 125.

личностей происходит в свете «онтодиалога», под которым понимается диалог с Творцом[1].

Ипостасная открытость и общение, как личные свойства, перекликаются с другими парами личных свойств: с несводимостью личности человека к его природе и единством природно-личной онтологии — в плане невозможности замкнутости на своей воипостасной природе и реализации перихоресиса с другими личностями посредством воипостасных энергий; свободой человеческой личности и ее нравственностью — в свете проэретической управляемости степенью открытости и неизбежной включенности в сферу бытия себе подобных личностей, обладающих комплексом своих стремлений, с которыми необходимо гармонизировать собственные; творческим потенциалом человеческой личности и ее восприимчивостью — в силу реализации и усиления творческих возможностей, как по отношению к личной уникальности, так и по отношению к другим личностям, лишь посредством личного соборно-иерархичного перихоресиса с ними; динамичностью и устойчивостью — в свете динамической природы самого перихоресиса и благодаря актуализации целостности и осмыслению целесообразности личности в этом процессе; логосностью личности и ее иррациональностью — в свете смысловой, логосной, познавательно-сознательной природы личного общения, не сводимой, тем не менее, к одной лишь рациональной сфере.

4. 3. Свобода человеческой личности и ее нравственность — бытие «для других»

«Тварная ипостась-персона является Богообразным центром: Творец относится к нему не как к Своему акту, но как к некоему факту даже для Него»[2]. В Боге свобода ипостаси «в своей сущности» есть и свобода ипостаси «по отношению к своей сущности», поскольку заключается в свободной

[1] *Хоружий С. С.* Род или недород. С. 343–344.
[2] *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога, как Он есть. С. 255.

«отдаче» Сущности-природы двум другим Ипостасям или в предоставлении реализации свободы двум другим, обладающим той же Сущностью. Неконфликтность, гармония, симфония трех Ипостасей в единой Сущности связана именно со свободой ипостаси «по отношению к своей сущности». При этом речь идет не об экзистенциальном «отрыве» ипостаси от сущности, но об обладании ею не «для себя». Здесь мы должны подчеркнуть ипостасный аспект свободы, исключаемый в чистом монизме и неразрывный от общения личностей в представлениях о полиипостасном абсолютном и тварном бытии.

В свете обладания каждой Ипостасью Своей природой не возникает никакого конфликта, никакой несвободы в совместном владении Тремя Ипостасями единой Сущностью. Это свойство открытости, внутренней свободы каждой из Ипостасей по отношению к другим двум в общении единой Сущности связывает свободу меж-ипостасного общения и свободу отношения к собственной Сущности.

Личная свобода в рамках такого подхода, очевидно, не может даже сравниваться с произволом. Как в свободном отношении Ипостасей между друг другом, так и даже в своем отношении к твари каждая ипостась «связана» своей любовью. Существует и понятие «чистый выбор» (философское), которое, однако, выглядит бездушным — «без интереса к объекту» выбора[1]. Божественная свобода коренится гораздо глубже, чем в понятии абстрактного «чистого» выбора, власти и превалирования над другой личностью. В Троице Ипостасей взаимная свобода реализуется в существовании «для» других Ипостасей, в условном смысле каждая Ипостась «свободна» от собственной Сущности в нравственном свете обладания своею неотъемлемой воипостасной Сущностью не для себя.

В свете догмата Боговоплощения свобода Личности Сына Божия по отношению к воипостазированной человеческой природе состоит в жертвенном

[1]*Каприо С.* Религиозный опыт в русской и западной антропологии // Богословие личности. С. 28–40, здесь: с. 39–40.

и высочайше-нравственном служении всей ее полноты собору человеческих личностей всех времен и народов.

В отношении к творению свобода Бога также глубже, чем просто в нетварно-энергийной власти над природным бытием творения, хотя эта власть, естественно, принадлежит Богу в полной мере. Но Его свобода — в определяющем творческом импульсе[1], дающем бытие свободным личностям, в непрерывном «одобрении» поддержания бытия всего сотворенного при сохранении ответственности и свободы за тварными личностями, в инициации свободного общения с каждым из свободно-личных творений, в «отдаче» Своей энергии в пользование сотворенным личностям, в воплощении Сына Божия и отдаче Им Своей человеческой природы ради спасения людей, в освящении мира Духом Святым, сопровождаемом личным кенозисом Духа, во всем одновременно едином и трех-личном домостроительстве.

Все домостроительство — от творения до обожения — вершится тремя Ипостасями в единой синергии, что подчеркивает еще раз ипостасный аспект свободы Бога в обладании едино-множественной энергией тремя Личностями. Таким образом, «свобода» есть ипостасно-синергийное понятие, неразрывно связанное с понятием «кинония-общение». Она существует именно в поле общения гомогенных и гетерогенных ипостасей. Главный принцип свободы в общении ипостасей — нераздельное «разделение», гармоничное совместное обладание природой (-ами) и энергией (-ями).

Меж-ипостасная свобода также не предполагает «отвязанности» ипостасей друг от друга, как и свобода ипостаси по отношению к своей природе не предполагает никакого «разрыва» единой и целостной ипостасно-природной онтологии. Ипостась неразрывно «связана» с гомогенными ипостасями по природному единосущию, но и свободна по отношению к ним в том смысле, что является самостоятельным «со-центром» бытия, самоипостасным началом, обладает полнотой общей природы (или призвана к

[1]Бог мог бы и не сотворить мир и человека, Он абсолютно свободен в собственном акте творения.

такому обладанию в случае разумного творения) и может «распоряжаться» ею в нравственном согласии с другими ипостасями и «для них».

Свобода, хотя присутствует и в природе (воля, как известно, принадлежит природе, и свобода воли — αὐτεξουσία — усваивается преп. Иоанном Дамаскиным природе)[1], однако, имеет и ипостасную составляющую, опирающуюся на ипостасную самодвижность и решающую способность[2], или избирательную силу (προαιρετικήν δύναμιν)[3], в Троице. О человеке св. Иоанн Дамаскин говорит, что избирательное начало относится в нас к ипостасному началу: как хотеть и чего именно (предмет, цель хотения). Если сама способность хотеть природна, то предмет хотения того или другого — ипостасен и избирателен[4].

Самовластие, присущее логосной, разумной природе человека, не может быть рассмотрено вне ипостасного начала, вне контекста ипостасно-природного онтологического единства. Личность-ипостась является «управляющим центром» природы и определяет направленность ее энергий, образ использования ее самовластия. Поскольку ипостасность не устраняется в обожении, но даже «обостряется» ее уникальность, то и самовластие не устраняется в поле нетварных энергий Творца. Ипостасно определяемые тропосы движения и пользования энергиями хотя и подчиняются свободно и радостно воле Божией, но, тем не менее, не становятся «вынужденными», не теряют свободы в своей сущности. Разумные человеческие личности сохраняют невынужденность движений принадлежащей им разумной энергии[5]. Движение энергий человеческой личности (ἀνθρωπίνην κίνησιν) не противопоставляется Богу и не является лишь пассивным, но называется св. Максимом

---

[1]«θεία φύσις, θελητικὴ καὶ αὐτεξούσιος καὶ ἀναμάρτητος καὶ ἄτρεπτος», *S. Joannes Damascenus.* De Duabus Voluntatibus. PG 95. 161 B.
[2]PG 94. 792 D — 793 A; «προαιρετικὴν, αὐτοκίνητον, ἐνεργὸν», *S. Joannes Damascenus.* De Fide Orthodoxa Lib. I. PG 94. 805 B; «τῆς γνώμης σύμπνοιαν», ibidem. 828 C; «μία κίνησις τῶν τριῶν ὑποστάσεων», ibidem. Lib. II. 860 C, 948 B.
[3]«αὐτοζωὴν εἶναι τὸν Λόγον… προαιρετικὴν δύναμιν ἔχει πάντως», *S. Gregorius Nyssenus.* Oratio catechetica. PG 45. 13 D; «πάντοτε τὸ ἀγαθὸν αἱρουμένην, καὶ πρὸς πᾶσαν πρόθεσιν σύνδρομον ἔχουσαν τῇ βουλήσει τὴν δύναμιν» (Дух избирает всегда доброе и имеет сопутственную хотению силу), ibidem. 17 C; также см.: PG 16. B, 21 A.
[4]PG 95. 152 C.
[5]PG 91. 293 B.

Исповедником и особенностью (ἰδιότητα), и различием (διαφορά), как присущее конкретной ипостаси[1].

В обоженных святых их богоподобие позволяет говорить о некоторой «симфонии произволений»[2], о которой упоминает свт. Григорий Богослов в применении к Троице, но в которую (симфонию) асимптотически «включаются» или «прививаются» (конечно, никогда до конца не преодолевая грань тварности) и обоженные ипостаси.

В состоянии обожения воля человека не просто «механически» направлена, куда ее, словно сильный «магнит», влечет нетварная энергия, но, принадлежа неустранимой тварной ипостаси, навсегда сохраняет свою уникальность как в своем непрестанном «согласии» отдавать предпочтение Божией воле, делая ее своей, так и в ипостазировании нетварной энергии в себя. Последнее не может не происходить без некоторой власти ипостаси над даруемой ей «в пользование» энергией.

Свобода человека реализуется максимально тогда, когда он по образу троичному отказывается от обладания своей воипостасной природой «для себя», начиная «отдачу» себя Богу и другим человеческим ипостасям посредством своей природы. Индивидуализированная природа, «теряя» приобретенную через грехопадение самоцентричность, раскрываясь навстречу своему «роду» и Богу, «обретает себя», свой логос и тем укрепляет внутреннюю свободу данной ипостаси.

Поскольку ипостасные и индивидуально-природные свойства переплетены в человеке (в отличие от Троицы), то свобода, как и другие ипостасные свойства, оказывается связанной с ограниченностью природного плана и комплексом индивидуально-природных характеристик, которые должны не «поработить» их обладателя, а стать средством, орудием процесса обретения подлинной ипостасно-природной свободы[3].

---

[1] *S. Maximus Confessor.* Disputatio cum Pyrrho. PG 91. 349 D — 352 A.
[2] «γνώμης σύμπνοια», *S. Gregorius Theologus.* Oratio XXIX. PG 36. 76 B.
[3] Например, индивидуальная красота в ее разных аспектах или гениальность человека могут «поработить» их обладателя самим себе, а могут быть посвящены служению другим и Богу и раскрытию потенциальной ипостасной свободы.

Именно ограниченность и раздельность тварных ипостасей порождает теоретическую возможность различия в выборе (γνώμη)[1] вплоть до греха и противления Богу. Укрепление ипостасного начала, увеличивая единство ипостаси с другими, уменьшает гномический выбор, однако при этом свобода возрастает, поскольку она коренится в со-образности свободе Троичного ипостасного начала, которая «не может» противиться природе Бога, но абсолютно не связана необходимостью, а является добровольным и сознательным образом бытия.

В повседневном человеческом сознании свобода означает, прежде всего, внешнюю неограниченность действий, решений, поступков и мыслей индивидуума — назовем такую свободу внешне-индивидуальной, *свободой «от»,* от внешних обстоятельств, возможность их контролировать, *и свободой от кого-то* — от людей, их мнений и желаний. Поскольку в этом мире к такой неограниченности хотя и стремятся многие, но не достигают ее, то часто, разочаровываясь в самой возможности достигнуть оной, они начинают искать выход во «внутренней», назовем ее *психологической,* свободе — свободе мысли, фантазий, воспоминаний. Человек уходит в свой внутренний мир, во многом абстрагируясь от окружающей реальности. Поэтому и этот тип «свободы» можно определить как *свободу «от».* В обоих подходах можно уловить схожесть: попытку рассматривать свободу как неограниченность движений, действий, актов, энергий, осуществляемых в двух разных, часто противопоставляемых, сферах — телесно-материальной и умственно-психологической. Однако в обеих сферах человек физически не обретает полной искомой им «свободы» — как в силу природной взаимосвязи с миром и другими людьми, так и в силу своей ограниченности.

С богословской точки зрения, человек представляет собой, с одной стороны, воипостасное единство тела и души, а с другой стороны — он неотделим от себе подобных человеческих индивидуумов. В свете этого свобода человека может быть сформулирована как состоящая: 1) в способности

[1]PG 95. 157 A.

владеть и управлять своей индивидуальной душевно-телесной природой — образом мышления, чувствования и действия в определенной независимости от внешних, часто не контролируемых нами обстоятельств (назовем такую свободу внутри-личностной); 2) в способности «преодолевать» наши человеческие различия в осознании нашего бытийного «единства в различии», не обособляясь, но, наоборот, объединяясь с себе подобными. При этом уникальность и свобода человека не стирается и не подавляется, но еще более проясняется и отшлифовывается, базируясь не на комплексе индивидуальных особенностей (в принципе, теоретически всегда повторимом в определенной степени), но на личной неповторимости, реализуемой лишь в единстве с другими людьми. Такая свобода тоже может быть названа внутри-человеческой, внутри-родовой или внутри-природной.

Этот аспект свободы связан с открытостью ипостасного начала и способностью его посредством общения включать в свое существование бытие иных ипостасей — тварных и нетварных, «выходя» за пределы индивидуальной своей природы, соединяя в этой единой реальности человеческое и Божественное, определяя в известной степени образ существования *ad extra* даже Самого Бога, в Его преподаваемой нашим личностям энергии.

«Отказ» от обладания индивидуальной природой для себя есть обретение целостной природы в соборном и синергийном многоипостасном образе нашего человеческого бытия и открытие посредством этого тропоса существования своей личности к усвоению нетварных энергий.

Власть над воипостасной природой обретается отнюдь не посредством ее обособления, но в зависимости от степени, в какой человек способен мыслить, ощущать и реализовывать свое бытийное единство с остальным человечеством. Включая в «свое» бытие существование других личностей, человек все более обретает личную внутреннюю свободу. Можно определить эти две составляющие свободы как *свободу «для»*, свободу существования для других личностей, причем как во внутреннем, так и во внешнем аспектах существования.

В рамках земного бытия, зараженного грехом, освобождение невозможно вне аспекта познания истины Троичного бытия и вне креста Христова. *Свобода «от»* боли, страдания, напряженности и трагичности бытия другого человека иллюзорна и, по сути, бытийно невозможна. *Свобода «для»* освобождения других от боли, страдания, греха — единственный, хотя и далеко не безболезненный, путь освобождения и себя самого.

Эта *свобода «для»* явлена нам, прежде всего, во Христе, в Его произвольном страдании для нас, ради нас, и в Его откровении о внутритроичном бытии: *Я живу Отца ради* (κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, Ин 6. 57). Греческий предлог «διὰ» столь же важен в рамках темы личности, как и «πρὸς» в *Прологе Евангелия от Иоанна*. Оба предлога выражают внутри-тринитарные, внутри-сущностные, абсолютно свободные и одновременно абсолютно взаимосвязанные отношения Ипостасей, единую жизнь трех Божественных Субъектов, направленных друг *к* другу, и осуществляемую друг *через* друга.

В человеческом роде, сообразном Троичному бытию, *свобода «к», «для» и «через»* не только возможна, но и является качественно единственно возможной подлинной свободой, которую призвана реализовать каждая персона нашего тварного рода. В отличие от Божественного бытия, мы, в результате греховного разделения, скорее подобосущны, чем единосущны, почему подлинное освобождение и предполагает преодоление разделенности на всех уровнях — умственном, душевно-чувственном и материальном. Всякое действие, ощущение, мысль, молитва, направленные на обретение этого единства, и есть одновременно усилие к обретению себя, своей собственной свободы. Свобода человеческой личности и ее нравственность обретают синтетическое разрешение в категории «бытие для другого». Святоотеческое богословие личности дает возможность взглянуть на понятие «свободы» не как на степень «неограниченности» самовыражения или энергий движения, не как на возможность ограничения свободы иных и степень влияния и определения поведения окружающих индивидуумов, что очевидно противоречит нравственному идеалу, но как на степень самореализации посредством

исполнения этического принципа само-отдачи или существования «для другого» или «через другого».

Распространенный в философском и даже богословском персонализме XX в. тезис о том, что природа порабощает присущей ей необходимостью, а личность способна «выводить» из этого плена, глубоко неверен. Природа человека заключает в себе возможность, а не необходимость — возможность реализации совершенной свободы. Однако если в Боге нет различия между возможностью и ее осуществлением, то в человеке, как тварном ограниченном существе, — конечно, есть. «Различие между "индивидом" и "ипостасью" не определяется категориями "закрытость / открытость" и еще меньше — "эгоизм / любовь"… Еще менее возможно, чтобы индивид мыслился как ипостась, не успевшая выразиться персонально», а «индивидуальность рассматривалась как "распад ипостаси"»[1].

Природа человека, не ограничиваясь индивидуальной сущностью, способна содержать и сохранять свободное и богоподобное устремление человека к Богу. Ипостась постепенно освобождается тогда, когда следует логосу своей природы. Предел свободных возможностей ипостаси (на данный конкретный момент времени) есть ее воипостасная природа, но открытость ипостаси позволяет ей непрерывно включать в свое бытие возрастающий «объем» энергий иных, гомогенных и гетерогенных, ипостасей.

Таким образом, свобода тварного ипостасного начала состоит в проэретической возможности непрестанного роста посредством открытости в общении и самоотдаче, и поскольку открытость не может быть односторонней — только в сторону принятия. «Понятие свободы личности, с точки зрения чистого расширения, с точки зрения свободы потребления, не укрепляет свободу, а делает просто невозможным созидание личной идентичности»[2]. Личное начало в человеке актуализирует себя и свою свободу отдачей своих сил и энергий другим личностям, но при этом не утрачивая, согласно закону

[1]*Каприев Г.* Ипостась и энергии. С. 120.
[2]*Каприо С.* Религиозный опыт в русской и западной антропологии. С. 39.

сохранения, «жизненные объемы», но восстанавливая в себе такой «образ существования», который гармонирует с образом бытия трех Лиц Троицы.

Нравственность личности

Свобода личности может реализоваться в том, что, «отрешаясь от стремлений ради собственной личности, ставит предметом своего попечения своих собратий, переносит на них центр своей деятельности и заботится о другом так, как бы о себе самом»[1]. Только будучи укорененным в свободе, добро может быть в действительности добрым, а правда — правдивой[2].

«Нравственный идеал осуществляется каждым христианином не обособленно, вне всякого соприкосновения с другими людьми, и в общем царстве личностей»[3]. «Невозможно вести какой-либо дискурс о человеческой свободе, если он не учитывает тот факт, что существует также отвергнутая и отчужденная свобода»[4].

В богословском плане не существует бердяевских «сверхличных ценностей»[5]. Н. О. Лосский говорит о конкретной этике и о «любви к индивидуальной личности» как высшем проявлении нравственной жизни. Мораль является личностной категорией, характеризуя нормы и тропосы отношения личностей. При этом Н. О. Лосский подчеркивает невозможность «сформулировать» некое общее, сколь угодно сложное «правило» нравственного поведения, которое бы охватывало все конкретные случаи жизни и не допускало бы нарушений его[6].

Добродетель — тоже личное свойство, поскольку сотворенная природа не зла, но лишь несет в себе повреждения тропосов существования, как следствие человеческого греха. А понятия святости и греха, добра и зла коренятся в лично-ипостасном начале. Так, св. Дамаскин говорит о том, что именно личное

---

[1]*Борисовский П.* Догматические основы христианской морали по творениям св. Григория Богослова (окончание) // Вера и Разум. 1894. № 8. С. 509–525, здесь: с. 520.
[2]*Майнарди А.* Поиск абсолютной свободы... С. 129.
[3]*Борисовский П.* Догматические основы христианской морали... С. 519–520.
[4]*Каприо С.* Религиозный опыт в русской и западной антропологии. С. 39.
[5]*Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 93.
[6]Н. О. Лосский приводит характерный пример «нравственного императива» И. Канта, который при формальном исполнении ведет к безнравственным поступкам — предательству и т. д. См.: *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. С. 250, 255, 257.

произволение-προαίρεσις порождает добродетель или зло. То, что происходит естественно, по природному закону, добро само по себе, ибо логосы природы несут в себе отражение благости и добродетели Творца. Именно на уровне личного начала происходит нравственный выбор, который либо венчается, либо осуждается, — в том числе и от самого закона как личной и общечеловеческой, так и окружающей природы.

Любовь, радость и другие нравственные чувства существуют между Ипостасями в Боге. Так, Отец радуется о Сыне, а Сын — об Отце. Благоволение и любовь Отца — в Сыне единородном и Его воплощении[1]. И сотворенные ипостаси ангелов и человеков предназначены для взаимной радости[2].

Свобода и нравственность личного начала связаны с другими ипостасными свойствами: несводимостью личности человека к его природе и единством природно-личной онтологии, в силу обладания ипостасью природой, но не «для себя»; открытостью, перихоретичностью и самоидентичностью человеческой личности, реализуемыми именно в свободном взаимо-общении при отшлифовывании уникально-субъектного начала в проэретическом выборе тропоса *свободы «для»* других; творческим потенциалом человеческой личности и ее восприимчивостью по причине актуализации творческих способностей в подлинно свободном тропосе бытия, включая оживление способности восприятия; динамичностью и устойчивостью в свете возрастания личной целостности и целеустремленности в динамике свободно-нравственного со-существования с иными личностями; логосностью личности, ее иррациональностью и когнитивностью, в силу важности само-тождественности самосознания[3] и сознания свободы деятельности, как условий нравственной ответственности личности.

---

[1]«Εὐδοκίᾳ γὰρ Πατρὸς ὁ Μονογενὴς αὐτοῦ καὶ Λόγος σεσάρκωται», *S. Joannes Damascenus.* Homilia In Transfigurationem Domini. PG 96. 572 D.

[2]«Ἐγώ εἰμι ᾗ προσέχαιρεν· ὁ Πατὴρ καὶ Θεὸς δηλαδή... διὰ τοῦτο... τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων διαφόρους ὑποστάσεις ἐδημιούργησεν... χαρεῖεν ἐν ἀλλήλοις», *S. Joannes Damascenus.* De Duabus Voluntatibus. PG 95. 132 B.

[3]*Прусс А. Р.* Искусственный интеллект и тождество личности. С. 16.

4. 4. Творческий потенциал личности и ее восприимчивость — уникальность и иерархичность

Тезис о творческом характере человеческой личности, предполагающий ее активное участие в жизненных процессах и выстраивание личных отношений с Богом, другими людьми и окружающим миром, противостоит антитезису о ее способности к пассивному восприятию и усвоению творческих импульсов, исходящих от других личностей и, в первую очередь, от трех Лиц Святой Троицы. Богословское понимание личности позволяет говорить о творческой активности в страдательном залоге: восприятие творческих импульсов Бога и подобных человеку иных личностей может быть рассмотрено как их творческая обработка и усвоение. С другой стороны, творческая активность личности не может опираться исключительно на «самое себя», но должна исходить из факта своего воздействия на другие личности и включенности в поле восприятия другими своих действий.

Творческая способность личности человека базируется, прежде всего, на со-образности ее триипостасному Богу, творчески являющему Себя в творении мира и в Боговоплощении. Базируется она и на том факте, что наши ограниченные личности в отношениях между собой способны проявлять творческий потенциал (хотя в Боге внутренние отношения Лиц, по сути, не имеют отношения к творению), и на вверености собору человеческих личностей всего тварного мира.

Способность порождать-производить другие ипостаси и производиться от другой ипостаси — это тоже ипостасно-личностное свойство, хотя оно и представляется в человеческом опыте чисто природным свойством — рождать себе подобных. В частности, отличие живой природы от неживой — в способности производить единосущные ипостаси и производиться от единосущных ипостасей, причем сохраняя целостность рождающего и рожденного. Однако, если «произведение» нового индивидуума-ипостаси в твари однократно, то рождение Сына и исхождение Духа в Боге — вечные

акты, в которых осуществляется непрерывная «передача» полноты бытия, всего того, что имеет Отец, Сыну и Духу. Если в Боге это ипостасно-природное явление, то очевидно, что должно быть отражение данного феномена и в жизни богоподобной твари.

Рождение человека по плоти несет в себе, конечно, относительно мало «творческой» нагрузки как со стороны производящих, так и со стороны производимого. Но Св. Писание говорит о возможности «рождения от Духа» (Ин 1. 13), «рождении благовествованием» («я родил вас во Христе Иисусе благовествованием», 1 Кор 4. 15). Здесь «рождение», как ипостасное свойство, относится к ипостаси «возбудителя» и ипостаси «возбуждаемого». Конечно, таковое «рождение» соответствует свободно-проэретическому формированию нового тропоса бытия[1] и указывает не на первоначальное образование новой ипостаси в тварном мире[2], но на растянутое во времени «возрождение» и «со-образование», согласно замыслу Бога, прежде всего, именно индивидуально-личностного начала.

Бытие «для другого», «ради другого» человека, ради его обращения к Богу и вечного благобытия является в человеческой жизни некоей иконой ипостасного отечества в Троице. Способность открыться, «услышать» и свободно усвоить от другой личности ее духовный опыт, сделав его «своим», является иконой ипостасного рождения в Боге.

Свт. Григорий Нисский говорит о духовном рождении человека от всех трех Ипостасей Троицы во св. крещении и подчеркивает свободу выбора (προαίρεσις) рождаемого в своем рождении / нерождении, в отличие от плотского рождения[3]. Наш личный «προαίρεσις» становится «повивальной бабкой» нашего рождения от Духа[4]. Преп. Максим Исповедник и свт. Григорий Палама также говорят о рождении от Духа и уподоблении Богу, согласно

[1]Св. Максим подчеркивает, что рождение от Духа невозможно без соизволения рождаемого, PG 90. 280 C — 281 A B.
[2]У митр. И. Зизиуласа и Х. Яннараса возникает именно идея «образования» некоей новой ипостасности в процессе «духовного» роста-становления.
[3]PG 45. 97 D — 100 A B.
[4]*Harriet F. B.* Human Communion and Difference in Gregory of Nyssa... P. 348.

личному произволению[1]. Таким образом, личное рождение от Духа есть ипостасное свойство, дающее возможность реализовать творческий личный потенциал в ту меру, в какую реализуется свобода целеустремления «προαίρεσις'а», относимая к субъектно-ипостасному выбору и позволяющая личности творчески встраивать себя в комплексную иерархию сотворенного бытия.

Восприимчивость

Восприимчивость каждой человеческой ипостаси непосредственно связана с другими свойствами личного начала: открытостью к другим личностям, самотождественностью (в плане сохранения самостоятельности в актах восприятия) и свободой — в свете возможности выбора и «фильтрования» воспринимаемых или «блокируемых» внешних импульсов и др.

Восприимчивость как пассивная подверженность внешним факторам далеко не является свойством чисто личного начала. Однако, способность творчески реагировать, «фильтровать», усваивать, преобразовывать, компоновать и комплексно применять те или иные внешние воздействия принадлежит как раз к сфере личных решений восприятий.

Для описания способности личного начала воспринимать и деятельно усваивать энергийные воздействия других личностей и природные логосы сотворенной действительности оказывается полезным термин византийского богословия «ἕξις». Этот термин хотя и имеет такие значения как «обладание», «свойство» и «постоянное состояние», однако означает также в мысли св. Максима Исповедника «личную способность или возможность восприятия, постигаемую на основании опыта» и приводящую субъект к определенному

[1]«πρότερον κατὰ προαίρεσιν γεννηθέντα τῷ πνεύματι», S. *Maximus Confessor.* Capitum Quinquies Centenorum Centuria V. PG 90. 1389 C; «γεννηθήναι κατὰ προαίρεσιν πνεύματι» (родиться Духом, согласно произволению), Ambiguorum liber. PG 91. 1345 D. Связь рождения от Бога и «προαίρεσις'а» упоминается также и в других сочинениях преп. Максима и свт. Григория Паламы: «πεῖθον τὴν ψυχὴν μεταπλασθῆναι κατὰ τὴν γνώμην πρὸς τὴν θείαν ὁμοίωσιν», Orationis Dominicae expositio. PG 90. 889 B C; 280 C; «τοὺς ἐξ αὐτοῦ κατὰ πνεῦμα γεννωμένους» (так, чтобы от Него затем по Духу рожденные пребывали свободными от оного прародительского проклятия), *S. Gregorius Palamas.* Homilia V. PG 151. 64 C.

«устойчивому внутренне-личному состоянию»[1]. В таком контексте термин «ἕξις» можно переводить как «личное расположение» или «личное устроение», которое, отражая единую ипостасно-природную онтологию, указывает, естественно, и на состояние воипостасной конкретному индивидууму природы, но формируется постепенным процессом личного проэретического самоопределения[2].

Творческий потенциал личности и ее восприимчивость синтезируются в принципе ипостасной уникальности в структуре соборной иерархичности. Уникальность личности актуализируется в творческом сочетании субъектной активности, учитывающей творческую и свободную природу окружающих и воспринимающих эту активность личностей, и субъектной восприимчивости, позволяющей инкорпорировать в личное бытие творческий потенциал иных личностей. Сочетание личного творческого новаторства и восприимчивой чуткости к логосам бытия позволяет избежать крайностей абстрактного «фантазерства», с одной стороны, и механического «считывания» заданной информации — с другой. Уникальная симфония личных творческих инноваций и личной восприимчивости к логосам природных данностей и к палитре множественных энергий, проистекающих от личной активности других субъектов, позволяет каждой личности своим неповторимым образом встроиться в совокупность, или собор, тварных и нетварных личностей.

Отличительное начало в тварном бытии вообще и в человеке в особенности хотя и кажется, исходя из человеческого опыта, обыкновенным бытием аристотелевских «первых» (в том числе именно по восприятию нашему — первых) «сущностей», однако бытийно опирается на реальность ипостасного начала в Боге и на творческий акт, устрояющий весь спектр сотворенного личного бытия.

---

[1]*Каприев Г.* Ипостась и энергии. С. 131.

[2]Свт. Григорий Палама использует термин «ἕξις» для описания неизменного расположения ко злу у демонов, (ἀμετάβλητον ἔχοντας τῆς κακίας τὴν ἕξιν, *S. Gregorius Palamas.* Homiliae I–XX. Homily 4. 21. 15) и приобретенного совершенного личного расположения разумной природы человека (τοῖς δὲ τελεωτέροις ὡς ἕξις ἐπίκτητος, *idem.* Pro hesychastis. Triad 3. 1. 33. 45). Божественным «эксисом» он также называет нашу любовь к Богу (θεία δὲ ὄντως ἕξις ἡ πρὸς τὸν Θεὸν ἀγάπη ἐστί, *idem.* Pro hesychastis. Triad 2. 3. 77. 8 // TLG.

По замечанию А. Ф. Лосева, «человеческое в античности есть телесно человеческое, но отнюдь не *личностно* человеческое. Человек здесь — это отнюдь не неповторимая личность; он, согласно античным представлениям, *природно повторим* во всей своей индивидуальности. “Вечное возвращение”, “круговорот душ” — любимая античная идея»[1]. И далеко не случайно, что Зенон в платоновском *Пармениде* приводит логическое доказательство того, что «*многое не существует*» (апория предикации). Подлинную множественность невозможно обосновать там, где нет бытийного обоснования уникальности личного существования.

По мысли Н. О. Лосского, «в царстве психо-материального бытия содержание действий обеднено, многие из них повторяются однообразно и могут быть вполне выражены какой-нибудь группой общих отвлеченных понятий», поскольку относятся «к области *относительно индивидуального*», т. е. имеют «индивидуальное значение не сами по себе, а по своему положению в мировом целом»[2].

В христианской антропологии «понимание человека происходит из сознания его своеобразия и отличия»[3] 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 осознать и реализовать собственную уникальность. Однако, в силу сообразности человека троичному Богу, это невозможно совершить в отрыве от других личностей, но лишь в синергическом со-творчестве. Поэтому личностная творческая способность призвана реализовать себя и в способствовании становления уникальности других человеческих личностей. Творческие способности и силы получают ускоренное развитие именно при «снятии обособленности лиц друг от друга»[4], что одновременно не означает слияния личностей в единообразную

[1]*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1994. С. 51.
[2]*Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. С. 255–256.
[3]*Каприо С.* Религиозный опыт в русской и западной антропологии. С. 29.
[4]*Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. С. 249.

массу, но динамичный рост уникальности и персоналистической ценности[1] каждой из личностей, включенных в соборно-творческий процесс. Возможность реализации подобного парадоксального процесса фактически базируется на соборном принципе бытия Церкви, где уникальнейшая Личность Христа, осуществившая в себе творческое единение тварной и нетварной природ, соблюдает деликатную восприимчивость по отношению к свободе каждой из человеческих личностей и творчески способствует в синергии с Личностью Духа их становлению.

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. В плане свободы человеческой личности и ее нравственности творчество раскрывается как комплекс уникальных тропосов существования «для других» личностей и деятельности, гармонизированной с природными логосами. Динамичность и целостность личности выражают непрерывность творчества, осуществляемого посредством воипостасных личности природных энергий и имеющего целевую направленность к совокупной гармонии бытия. Логосность личности, ее иррациональность и когнитивность находят свое отражение в осмысленности подлинного творчества и стимуляции как само-познания, так и других творческих познавательных процессов, не сводимых к рациональной «механике».

[1] *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. С. 151.

4. 5. Динамичность и устойчивость личности — целостность и целеустремленность

Тезис о присущей личности неустранимой динамичности предполагает, на первый взгляд, некий гераклитовский недостаток покоя и устойчивости. Не случайно неоплатоническая мысль отказывается приписывать какую-либо динамику Единому, тогда как динамика всякого низшего бытия стремится найти свое разрешение в покое Абсолюта. Философская проблематика мирового движения подвигает мысль Платона к инобытию как источнику всемирной динамики, а мысль Аристотеля — к Перводвигателю, но в обеих системах не находится объяснения онтологии динамичности Первопричины. При этом динамика низших уровней бытия неизбежно приобретает пассивно-подчиненный, если не ущербный и даже возможно тоталитарно-обреченный, характер. Вспомним, что у Аристотеля материя занимает некое среднее положение между сущей формой и не-сущей лишенностью формы. Движение в рамках античной мысли в лучшем случае понимается как стремление к полноценному существованию, «рывок к бытию» в оттолкновении от меонического состояния, но при этом незыблемая «устойчивость» Абсолюта поглощает личностность, индивидуальность по мере приближения к нему. Представление же о личностном покое, с одной стороны, нависает над естественным мышлением тенью смерти и небытия, а с другой — манит своим блаженством успокоенности от волнений.

Богословское понятие личности позволяет воспринять движение как личностную категорию, укорененную в вечной динамике внутри-троичного бытия Святой Троицы и одновременно парадоксально не лишенную составляющей покоя, свойственного библейскому Богу. Вечные рождение Богом Отцом Сына и изведение Духа являются первым основанием ипостасного характера всякой динамичности, имманентной творению, и особенно в образе Божием — человеке. Творение Троицей ипостасей человека из ничего, приведение в бытие из небытия посредством троичной личностной

синергии есть второе основание динамики развития тварных личностей. Третье основание ипостасного характера подлинной креативно-целостной и устойчивой динамичности наших личностей есть Боговоплощение.

Если платонической и оригенистско-евагрианской мысли свойственно неизбежное отождествление всякой динамики и изменения с деградацией и повреждением целостности бытия, то святоотеческая мысль (наиболее ярко в лице свт. Григория Нисского и преп. Максима Исповедника) постулирует возможность целеполагающей, позитивно-холистической тварной динамики «в непрерывном выборе абсолютного Блага, ведущем к бесконечному преображению личности» в обожении[1]. «Как неопределимый венец всего человека, “персона” предоставляет стабильное основание для динамического образа бытия». Именно ипостасный «динамизм в принципе содержит элемент бесконечности (как противоположность статичной конечности)»[2], позволяющий говорить о присущей ему устойчивости.

Онтологическая кинетичность личности состоит в непрерывном развитии личности через общение с другими личностями, Божественными и человеческими, посредством принадлежащих им природ, но предполагает одновременно неопределяемость этим общением, несводимость к нему, благодаря ипостасной стабильности.

Динамичность — понятие популярное ныне и одновременно одно из древнейших. Но важен характер динамики, ее цель и импульс. Эллинская мысль созерцала цикличную гармонию внешней динамики космоса, пытаясь вписать в нее и человека как составной элемент. Христианское видение динамики человека носит принципиально иной характер.

Некоторые современные исследователи считают, например, что «христианская концепция личности может быть поддержана платонической традицией, в которой процессуальное подобие Благу… есть главная цель», и

---

[1]*Blowers P. M.* Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of Perpetual Progress // Vigiliae Christianae. Vol. 46. No 2. (Jun., 1992). P. 151–171, here: p. 156.
[2]*Николай (Сахаров), иерод.* Понятие образа и подобия у архим. Софрония. С. 104.

что можно говорить о «христианско-неоплатонической логике»[1] о человеческой личности. Однако, мы не можем согласиться с этим положением, поскольку в неоплатонической мысли, хотя и присутствует определенное «развитие», но отнюдь не личности, понимаемой богословски. В своем пределе неоплатонизм устремлен к уходу от индивидуальности в Единое, в котором нет места никаким различениям. А это есть смерть личности.

Мысль свт. Григория Нисского, автора *Ареопагитик*, преп. Максима Исповедника и других церковных авторов неоднократно возвращается к парадоксу динамики и покоя в «эсхатоне». Именно «покой» или устойчивость нашего личного произволения в Боге, как в высшем Благе, делает человека в святоотеческом видении максимально открытым и способным к динамике личных добродетелей[2]. Преп. Максим в рамках анти-оригенистско-евагрианской полемики подчеркивает, что благая стабильность воли человека зависит не только от свободного личного выбора, но опирается и на не искаженные грехом природные логосы, с которыми исправленное человеческое произволение[3] должно свободно согласоваться. В обожении «покой» реален, но относителен, означая стабилизацию в Боге и преображение естества, неразрывно связанные с динамикой личного роста. И, что особенно важно для нас, преп. Максим указывает, что на определенной стадии обожения естественные силы, достигая своих пределов, прекращают в определенном смысле свое натуральное действие и «превосходят» себя, не теряя, впрочем, своей человеческой «природности». Это происходит лишь благодаря ипостасной открытости, предполагающей возможность ипостасного единства тварной природы человека и нетварных энергий Бога в каждой конкретной личности. Свобода личного произволения не только сохраняется, но и вступает

[1]*Грегерсен Н.* Imago imaginis: человеческая личность с богословской точки зрения / Пер. с англ. Ст. Павлова // Богословие личности. С. 1–27, здесь: с. 8; *Blowers P. M.* Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa… P. 164.
[2]«πῶς τὸ αὐτὸ καὶ στάσις ἐστὶ καὶ κίνησις... ἀμετάθετος ἐν τῷ ἀγαθῷ διαμένει· τοσούτῳ πλέον τὸν τῆς ἀρετῆς διανύει δρόμον», *S. Gregorius Nyssenus.* De Vita Moysis. PG 44. 405 C.
[3]«κατωρθωκότων προαίρεσις», *S. Maximus Confessor.* Orationis Dominicae expositio. PG 90. 901 D.

во все более тесное и активное взаимное сотрудничество с Божественной триипостасной волей[1].

Христианская концепция развития, изменения личности предполагает не просто количественный рост причастия нетварным энергиям, не только приближение к Абсолюту и уход от мнимо «тягостного» многообразия мира, но умножение внутреннего богатства и разнообразия бытийного содержания с одновременным возрастанием целостной синтетичности бытия. При этом предполагается даже не просто сохранение «личной, самостоятельной и вечно-сущей жизни»[2], но и качественное возрастание в уникальности-инаковости, заложенных в каждую человеческую личность изначально, причем за счет динамичного, ипостасного по характеру, включения в личное бытие существования иных неповторимых личностей.

Абсолютные инаковость, уникальность и неповторимость наряду с абсолютной целостностью имеют место лишь в Ипостасях Троицы. Но и тварные ипостаси призваны к доброй перемене[3] и, в асимптотическом стремлении, к подобной устойчивости в абсолютной неповторимости и целостности.

Однако динамичность в развитии личной уникальности вовсе не должна означать ее т. н. «эпигенеза». Повторяя высказанные еще в XIX в. идеи, ряд современных мыслителей выдвигает идею «рождения»-эпигенеза личности в динамическом процессе становления человека. Так, у прот. Г. Флоровского, митр. И. Зизиуласа, Х. Яннараса и у других мы находим мысли о том, что «личность — не предзадана», но она есть «результат процесса», в котором центральное место занимает «отношение к Богу», ибо «после грехопадения человек неспособен исполнить собственное призвание стать личностью»[4].

---

[1]*Blowers P. M.* Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa... P. 164.
[2]*Киприан (Керн), архим*. Антропология св. Григория Паламы. С. 314.
[3]Свт. Григорий Богослов говорит о доброй перемене с помощью благодати (τὴν καλὴν ἀλλοίωσιν ἀλλοιώθητι… Αὕτη ἡ ἀλλοίωσις τῆς δεξιᾶς τοῦ Ὑψίστου), которая не прекращается в вечности (ἀεικίνητον εἶναι, εὐκίνητον, πάντως νεοκτίστον), см.: *S. Gregorius Theologus.* Oratio XLIV. In Novam Dominicam. PG 36. 616 C D.
[4]*Грегерсен Н.* Imago imaginis… С. 8; *Майнарди А.* Поиск абсолютной свободы... С. 136; *Вольф М.* Индивидуальность в церковном сообществе / Пер. с англ. О. Розенберг // Богословие личности. С. 230–241, здесь: с. 231–232.

Прот. С. Булгаков также понимал ипостасность как еще не реализованную вполне человеком возможность стать личностью[1]. Однако, эта мысль не соответствует богословскому видению отцов Церкви, для которых ипостасность тварного человеческого бытия есть исходная устойчивая данность, хотя и динамического порядка.

«Само выражение “потенциальное бытие личности” самопротиворечиво, поскольку» если «личностный аспект в бытии человека» может отсутствовать до определенного момента развития, то «он мог появиться лишь откуда-то извне»[2] и не составляет в принципе необходимого условия бытия человека. Личность в человеке составляет неотъемлемый принцип существования, несущий в себе и динамическую составляющую, но такую, которая не может нарушить сам логос-замысел своего же ипостасного бытия.

Личность-ипостась неотъемлема даже по грехопадении[3]. Неправомерен тезис об уничтожении личности в динамике грехопадения и отнесение поврежденности собственно к логосам природы. Повреждению подвергается в грехопадении целостное ипостасно-природное бытие, нарушается образ существования, принимая уродливые противоприродные формы, дискоординируется целеустремленность и согласованность личного произволения не только с волей Божией, но и с собственной Богозданной природой. Опасным представляется то, что некоторые авторы «онтологию» греха связывают более с природой, чем с личностью, делающей выбор. Рассуждая об «онтологическом искажении» или «онтологической испорченности»[4], мы должны относить это понятие не к повреждению логосов природы и не только к природе как таковой, но к нарушению гармонии целостного природно-личного бытия. Поэтому следует говорить лишь об актуализации или деактуализации, степени раскрытия или сокрытости потенциала личностного начала.

---

[1]*Булгаков С. Н.* Ипостась и ипостасность // *Он же.* Труды о троичности. С. 31; *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. М., 1916. С. 10.
[2]*Кушнаренко С. П.* Онтология личности по учению Максима Исповедника… С. 88.
[3]*Грегерсен Н.* Imago imaginis... С. 5.
[4]*Telepneff G.* The Concept of the Person... P. 143.

Динамичность личности реализуется посредством общения через устойчиво-неотъемлемую воипостасную ей природу, естественно включая все природные уровни — умственный, душевный и телесный. Даже «телесность» может быть описана как один из «исходных языков личности», раскрывающих характер ее динамической устойчивости и целеполагания. «Тело есть выражение, а потому — язык»[1].

Динамичность и устойчивость личного начала разрешаются в понятиях его целостности, подразумевающей, с одной стороны, покой гармоничного устроения воипостазируемых личностью природы и энергий, а с другой — динамическую целеустремленность к «прибавке в бытии», собственному личностному развитию, не нарушающему уже наличествующий покой внутренних природных сил, но лишь усугубляющему его при условии верного направления вектора развития. Динамически-покойная природа человеческой личности может обрести свою целостность и целеустремленность, лишь ипостасно открывшись Творцу и гармонически вписавшись в цельно-родовую динамику себе подобных личностей.

Можно сказать, что цель личного человеческого бытия состоит в постепенной реализации цельности бытия, но без утраты свободы и уникальности личности. Потеря целостности бытия человеческой личности всегда связана с «выхолащиванием смысла жизни» и разрывом между разными видами человеческой деятельности и «конечной целью человека». Так, современный мир все больше «гонится за логикой эффективности, которая обретает свое значение в самой себе независимо от личности»[2] и ее целевых функций.

В сотворенном мире по мере роста степени организации и целостности бытия, степени единения той или иной природы возрастает и степень индивидуальной уникальности. У камня или у пригоршни воды степень единства с камнями и морем достаточно условная — схожесть химического

[1]*Венцлер Л.* Феноменальность и нефеноменальность человеческой личности. С. 291.
[2]*Каприо С.* Религиозный опыт в русской и западной антропологии. С. 38.

состава и свойств материи. У растений уже возможен их симбиоз, а у человека единство не мнимое, но духовно-физическое, природное признавалось отцами абсолютно реальным, хотя и не абсолютным, как в Боге. Наряду с реальностью и максимальностью единства человечества имеет место максимально реализуемый именно в человеке принцип уникальной личностности. Человек в мире — предельно целостно-един и уникально-личностен одновременно. Причем каждая ипостась призвана, по слову свт. Григория Нисского, явить в себе полноту общей природы.

Можно сказать, что задача динамичного преодоления «разделений» в сотворенном космосе, стоявшая перед Адамом и усугубленная первородным грехом, состояла как раз в «отшлифовывании» ипостасного начала, как отличного от природного. По мере преодоления природных разделений должно было расти природное единство, но это возможно только за счет более яркого «проявления», «проступления» ипостасного начала, ибо «нет полного расцвета личности вне единства природы»[1]. Все более и более ипостасное начало должно «дистанцироваться» от возможности отождествления с природными индивидуальными особенностями, условная уникальность которых важна на невысоком уровне его развития[2]. «Человеческая личность должна быть способной на развитие, помогающее утверждать нашу идентичность» в глубинном смысле этого понятия. При этом личность «неизменна в изменении»[3], т. е. не теряет саму себя, сохраняя самотождественность и приобретая в этом процессе обогащенное содержание.

По мере роста подлинно ипостасной уникальности, все менее отождествляемой с природными идиомами и образом существования или образом реализации потенций, парадоксально «возрастает» и природное начало — возрастает по степени своей «незамкнутости», «необособленности», единства с другими едино-природными ипостасями, а потом и гетеро-

---

[1]*Лосский В. Н.* О третьем свойстве Церкви // *Он же.* По образу и подобию / Пер. с франц. В. А. Рещиковой. М., 1995. С. 152–162, здесь: с. 158–159.

[2]Порою даже «стремящегося» само-отождествиться именно с ними — линиями лица, формами тела, жестами и манерами поведения и проч.

[3]*Ролник Ф.* Человеческая личность в свете тринитарных аналогий. С. 69, 70, 72.

природными (Бог, ангелы). Комплекс индивидуальных «акциденций» расширяется и обогащается, теряя свою «узость» или, условно выражаясь, «претензию на исключительность», включая все большее число новых свойств. Так, Логос вместил в Свою Ипостась новые свойства, характерные для человеческой природы в результате воплощения.

Свт. Григорий Палама подчеркивает, что различие Ипостасей и энергий в Троице никак не уменьшает простоту единства Божества[1]. Рассуждая энергийным языком свт. Паламы, энергия в Боге абсолютно едина по абсолютному единосущию Ипостасей, а в человеческом роде энергии, исходя из воипостасных сущностей и будучи управляемы ипостасью[2], различаются по причине отсутствия абсолютного единосущия. Согласно свт. Григорию Нисскому, различие в избирательной воле означает различие индивидуальных природ выбирающих[3]. Однако ипостасные энергии «подобны»[4]. Палама даже говорит о единой энергии человеческих ипостасей по причине их реального, но все-таки неполного, единосущия. Исходя из этого факта, развитие ипостасного начала в человеке, развивающее единство, как мы сказали выше, по природе, будет развивать ее единство и согласованность по энергии, соответствующей согласованности по проэресису. Здесь кроется принцип соборного делания в Церкви.

Нельзя не согласиться с высказыванием Т. Толлефсена о том, что бытие «вполне актуализированной человеческой ипостаси предполагает признание существенной онтологической связи между всеми творениями Божьими»[5]. «Связывая тождество человеческой личности не только с функциональным единством ее сознания или самосознания, но и, в особенности, с дорефлективным ипостасным единством, составляющим онтологическую первооснову личности, византийские мыслители были уверены в том, что

[1]PG 151. 101 A.
[2]«ἐνεργῶν δὲ, ὁ κεχρημένος τῇ ἐνεργείᾳ, ἤτοι ἡ ὑπόστασις», Capita Physica, Theologica, Etc. PG 150. 1212 B.
[3]«Αὐτάρκης γὰρ τῶν προαιρέσεων διαφορὰ τὴν τῆς φύσεως ἑτερότητα φανερῶσαι», Contra Eunomium. Lib. I. PG 45. 388 A.
[4]«**μία** ὡς ὁμοία **ἡ ἐνέργεια**, καθάπερ ἐφ’ ἡμῶν», Capita Physica, Theologica, Etc. PG 150. 1217 C.
[5]*Tollefsen T. Th.* St Maximus’ Concept of a Human Hypostasis. P. 125–126.

человеку, как психосоматической целостности, являющейся уникальным способом личностного существования, уготована совершенно особая роль» в динамике вселенской литургии[1].

Целостность личности подразумевает также и возрастание во внутренней цельности, гармоничности и целевой согласованности всех составляющих и энергий человеческой природы, в силу их «единоипостасности», включенности в единую ипостась и «взаимотождественности» «по логосу единой ипостаси» или «нераздельной личностной единичности»[2].

Целостная динамичность личности отражает в себе упомянутые нами личностные свойства: несводимость личности к природе, ибо, «как целое», человек «не может быть объяснен при помощи моделей саморегулирующейся множественной системы, которыми по своей природе ограничены, в сущности, все частные антропологии»[3], а также потому, что ипостасный динамизм позволяет включить и активизировать действие нетварных энергий в бытие твари; неразрывность ипостасно-природной онтологии, в силу реализации динамики посредством природных сил и «включенности» личной динамики в рисунок внутривидовой «динамической мозаики»; открытость человеческой личности и самотождественность, в силу прямой зависимости личностного динамизма от характера и образа личных отношений с триипостасным Творцом и ипостасями других людей, а также сохранения и углубления осознанной самоидентичности в динамике общения; свобода человеческой личности и ее нравственность, в силу подчиненности вектора динамики личности личному произволению и одновременно невозможности «выйти» из поля жизненных интересов и стремлений других людей и необходимости осознанно «учесть» эти интересы в поле собственного бытия; креативность и уникальность, в силу неповторимости траектории личного развития каждого человека по направлению к гармоничному и благому бытию и отсутствия динамического

[1]*Гарнцев М. А.* Антропология в византийской мысли: к характеристике концептуальной парадигмы // Логос. 1991. № 1. С. 82–86. URL: http://anthropology.rinet.ru/old/1/garncev.htm (дата обращения 10. 09. 2013).
[2]*Кушнаренко С. П.* Онтология личности по учению Максима Исповедника... С. 88.
[3]*Ранер К.* Человек как личность и субъект. С. 216.

«механизма», что предполагает активно-творческий подход каждой личности к собственной динамике развития и участию в тварной иерархии существования; логосность-словесность личности, ее иррациональность и когнитивность, которые отражаются в красоте осмысленного «языка» многоуровневой природной динамики личности и в несводимом к рациональности познании другими личностями посредством динамического языка или языков самого целостного «говорящего» субъекта, а также в осознании и самополагании личностью своих целей: «личность должна выбрать нечто, в чем она признает реализацию своей жизни»[1].

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 и сознание, открывая возможность подлинного Богопознания для нас.

Утверждение о логосности человеческой личности представляет собой опасность для нашего мышления отождествить личность с индивидуальной разумной природой, не проводя четкого различия между понятием рациональной природы (как высшей составляющей в человеческой комплексной природе) и собственно понятием личности. Антитезис об иррациональности личности, неполной выразимости личного начала в терминах человеческих логики и философии подвергает нас другой опасности — уйти в сплетение лабиринтов интуитивного экзистенциализма, отрывающего понятие личности от любых природных фундаментов. Богословское понятие личности позволяет избежать опасностей обеих крайностей и говорить, с одной стороны, о логосности личности как ее очерченном, оформленном ипостасном отличии (наряду с признанием условности наших языковых приемов и терминов, применяемых для обозначения этого личного отличия), а с другой стороны,

[1] *Каприо С.* Религиозный опыт в русской и западной антропологии. С. 39.

выражать иррациональность и невозможность полноценно охватить нашим мышлением категорию личности в человеке посредством словесного инструментария.

Само именование Сына Божия Логосом, Словом Божьим, подчеркивает ипостасную, личностную природу словесности. Ни Бог Отец, ни Дух Святой не именуются Логосом, хотя единосущны с Ним. Таким образом, словесность возникает в меж-ипостасном общении, в первую очередь — в общении Ипостасей Бога Отца и Его Логоса, а значит, и в общении всех Ипостасей Троицы, и она не сводится к «разумной» природе Бога. Слово в Боге обладает уникальностью и вечно «рождается-произносится» Богом Отцом.

Имя «Христос» преп. Максим Исповедник относит не к природам, а к ипостаси[1]. Речь идет об ипостасных именах, ибо есть и имена природные (см. об этом главу 3, раздел 1). В данном случае именование призвано подчеркнуть уникальность личности или ее *непередаваемость*[2].

У человека слово, как и имя, не представляет собою личность, но является выражением его личности и самосознания, по аналогии с тем, как Логос выражает и являет нам Отца, Его Ипостась. При этом слово человека направлено к слушающей личности. Как Слово направлено «к Отцу» в Троице, так слово человека является категорией меж-личностного общения. Подчеркнем здесь еще раз, что меж-личностное общение есть не то же самое, что меж-индивидуальное общение, хотя они и переплетены, по причине несводимости личности к воипостасной природе.

Логос служит выражением отношений личности человека и Личностей Отца, Сына и Духа и отражает начало и развитие синергии человека и Бога. Слово несводимо к рациональности, скорее, разум является своеобразным энерго-носителем и энерго-выразителем слова-мысли. И хотя принято относить словесность к уму человека, но она не может быть сведена к одной лишь сфере разума. Слово всегда включает в себя еще и отношение говорящего к

[1]«Τὸ Χριστὸς ὄνομα, οὐ φύσεώς ἐστι δηλωτικὸν, ἀλλὰ συνθέτου ὑποστάσεως», Opuscula Theoiogica et Polemica. PG 91. 268 A; имя Христа обозначает Его ипостась, PG 91. 488 B.
[2]*Ролник Ф.* Человеческая личность в свете тринитарных аналогий. С. 67.

именуемому. Можно лишь приблизительно попытаться выразить рациональным описанием содержание, доносимое словом, его звучанием и настроением от личности к личности, но это в любом случае будет некоторой аппроксимацией, проекцией слова, сформулированного в многоуровневом сознании человека, на плоскость его разума. «Человеческий язык и предназначен-то, прежде всего, для выражения личностного содержания. Слово нарушает замкнутость отдельной личности» и выводит-являет «внутреннее бытие личности» наружу[1]. Не случайно, что анализ авторских текстов приводит к выводу, что «отдельные элементы текста скрепляются в единое целое вовсе не главной идеей, а личностью автора»[2].

Когда Бог обращает к человеку Свое слово, то оно в своей кульминации есть само по себе Личное Слово — Личность Сына. Три Лица Троицы со-участвуют в послании Слова в мир и создании условий принятия и усвоения этого Слова людьми. Имеет место синергия Ипостасей Троицы в звучании и преподании Слова, обращенного к собору человеческих личностей.

Словесное общение людей осуществляется также природно-энергийным способом[3], но при этом словесный диалог или «поли-лог», могущий включать более двух собеседников, связует именно личности-субъекты общения, а природа служит средством их общения и передачи словесно-идейного содержания речи личностей. Т. е. человеческое слово субъектно-энергийно, имея своим источником субъект-личность, выражаясь посредством природных сил и энергий и будучи направлено к иным личностям — Бога или человека.

В человеческом измерении рождаемое личным сознанием слово имеет также и обратное влияние на порождающий субъект. Природно-энергийное состояние личности, оформляемое словесным содержанием, в силу единой онтологии, оказывает обратное воздействие на источник слова. Если в Боге Его словесное выражение всегда абсолютно соответствует Его благой Природе, то в

---

[1]*Кушнаренко С. П.* Онтология личности по учению Максима Исповедника... С. 90.

[2]«Сознание автора, в отличие от сознания героя, есть сознание сознания, т. е. объемлющее сознание героя и его мир сознания», *Бахтин М. М.* Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб., 2000. С. 39.

[3]От языка говорящего, руки пишущего, посредством воздуха, бумаги, текста и т. д. — к уху, глазу воспринимающего.

человеке, в результате греховного ипостасно-природного разбалансирования, слово может противоречить логосам природы и вносить усиление в уже существующую дисгармонию, а может способствовать ипостасно-природной гармонизации.

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.

Самосознание позволяет человеку отличать себя от себе подобных и от собственных природных аспектов, включая даже ум, самоанализ деятельности которого тоже возможен. Формулировка этого отличия предполагает его логосное осмысление и одновременно представляет серьезные трудности в ясном словесном выражении. Постуляция логосности личности и ее иррациональности дает возможность говорить одновременно о словесно-познавательной природе личностного начала и о его стуктурно-смысловой неисчерпаемости.

Слово позволяет различить один предмет от другого, отличить одну личность от другой посредством именования. Определенный ряд имен, далеко не исчерпывая тайну ипостасно-природной онтологии, допускает указать на парадоксальное различие в единой Троице, тем самым укореняя гносеологию в личностном различии. В тварном мире, очевидно, гносеология опирается на познание посредством наблюдения комплекса природных свойств индивидуумов, однако этим не исчерпывается, устремляясь к познанию уникальности ипостасных начал, стоящих за «букетом акциденций».

Христианская гносеология совершает, по сути, философский прорыв, постулируя неограниченность знания как в Боге, так и в человеке и увязывая знание с новым понятием личности. Если для древних мыслителей (в том числе

и для Плотина) познание связано с ограниченностью познающего и познаваемого и потому выводится из представлений об Абсолюте, то в христианском богословии знание вводится во внутри-тринитарные отношения Лиц Троицы. При этом Знающий и Знаемый не ограничивают друг друга феноменом взаимного знания. Этот факт избавляет личностную гносеологию от той угрозы тоталитарности, которая усматривается в акте познания мышлением внехристианским. Это подразумевал и В. Н. Лосский, когда говорил о способности личного сознания, переставая быть «само-сознанием» в узком смысле слова, расширяться и обогащаться до соборного «сознания Церкви»[1].

Сознание, как одно из свойств личности, есть также знание, принадлежащее личности-субъекту познания, но уже знание самого себя, что означает знание своей собственной природы и отличение себя от других личностей. Полнота ведения единой Сущности принадлежит всем трем Ипостасям в Троице. В отличие от тварного мира знание Себя, отличие Лицом Себя от других Лиц в Боге нисколько не затруднено абсолютным тождеством Лиц по природе, но лишь подчеркивает чисто ипостасно-личностную природу сознания.

Сознание человеком себя как личности на элементарном уровне сводится зачастую к отождествлению себя со своей индивидуальной природой. В более развитом состоянии самосознание может иметь склонность ограничить себя своей разумной природой, ибо «мысль может произвести иллюзию собственной самозамкнутости». Действительно, словесность и самосознание часто принято относить к уму человека, сводя их лишь к явлениям плоскости разума. Однако слово, мысль, как уже отмечено нами выше, всегда включают в себя еще и отношение говорящего и мыслящего к предмету мысли, к именуемому, несут в себе большую или меньшую личностную окраску. Движение мысли особенно явно, хотя и не в отрыве от динамики остальных составляющих сложного

[1]«“Личные сознания” становятся сознанием Церкви только в той мере, в какой они перестают быть “само-сознаниями”», *Лосский В. Н.* Кафолическое сознание. С. 578–579.

естества человеческого, «опирается на свое основание — бытие самого мыслящего, т. е. личностное бытие»[1].

Если для Л. А. Фейербаха даже «в религии нет ничего отличного от того, что кроется в человеческом сознании», то естественно, что и «Сам Бог, конкретизированный, как данность человеческого разума, будет обречен на исчезновение», и «“смерть Бога”, предсказанная Ф. В. Ницше, как начало новой эпохи, завершит этот процесс»[2]. Но за этим стоит и смерть человека как Богообразной личности!

Ипостасная, личностная природа сознания направляет мысль не к отождествлению человеческой личности (или даже Божественной) с той или иной частью природы (будь то человеческие тело, душа или ум) и не к экзистенциальному отрыву «я» от природы. Личностность сознания ведет, во-первых, к познанию несводимости субъектного «я» ни к одной из частей сложно-составной человеческой природы, а во-вторых, к познанию неразрывности и выражении «я» от / посредством этой природы, причем не только воипостасной, но и общечеловеческой, принадлежащей и множеству других гомогенных человеческих личностей, «по образу Пресвятой Троицы, тому образу, который Церковь осуществляет в своей жизни: три сознания — одно содержание»[3].

В силу взаимосвязи всех личностных свойств, мы можем различить и в личностном сознании и познании свойства онтологического субъектно-объектного единства, открытости, коммуникативности и самотождественности, имманентной устойчивой динамичности, целостности и целеустремленности, творческой природы, уникальности сознания и иерархичности его структур, свободы, нравственного характера познавательного процесса и позитивной динамики сознания в реализации бытия «для других».

Субъектно-объектное единство личного сознания означает тождество познающей личности своей воипостасной природе и внутривидовое единство

[1]*Кушнаренко С. П.* Онтология личности по учению Максима Исповедника... С. 89.
[2]*Каприо С.* Религиозный опыт в русской и западной антропологии. С. 29–30.
[3]*Лосский В. Н.* Кафолическое сознание. С. 578.

природы. Подлинные личностное самосознание и самопознание невозможны вне познания природного единства человеческих личностей и их познавательных способностей. Личная открытость и коммуникативность познания означают, что познавательный процесс возможен лишь при открытости к общению с другими личностями, а самотождественность сознания обеспечивает непрерывность опыта общения. Имманентная устойчивая динамичность, целостность и целеустремленность познания подразумевают присущее антропологической гносеологии стремление к постоянному расширению области знания и построению внутренних смысловых связей между различными элементами этого знания. В отношении к личному самосознанию целостность означает также временную непрерывность самосознания. Творческая природа, восприимчивость, уникальность и иерархичность познания отражаются в личном выборе «познавательной траектории» и креативном преломлении и синтезировании знания, своеобразном усвоении, структуризации и практической реализации накопленного объема знаний. Свобода и нравственный характер познавательного процесса подразумевают возможность свободной интерпретации знаний, ненасильственность процесса познания, свободное внутреннее отношение к тому или иному знанию, вплоть до возможности отказа признавать и «верить» даже в очевидное, личное доверие / недоверие источнику знания, а также неотъемлемый нравственный аспект знания, которое всегда подразумевает другие личности, вовлеченные в определенные отношения к этому же знанию или к практическому значению для них этого знания.

Заключение

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 зависит напрямую от меры сообразности человеческой личности 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.

[1]*Иустин (Попович), прп.* Из писем // *Он же.* На Богочеловеческом пути. С. 159–206, здесь: с. 186–187.

ГЛАВА 5
ПРАКТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ БОГОСЛОВИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

5. 1. Христианская культура и динамика личности

Задачей этого раздела является сопоставление богословского понятия человеческой «личности», занимавшего богословскую и философскую мысль XX и начала XXI вв., с понятием «культуры». Каково соотношение этих двух понятий? Существует ли и, если да, то каково взаимовлияние «культуры» и «личности», возможно ли описать их взаимодействие? В своей работе *Вера и культура* прот. Г. Флоровский задает вопрос: «нужна ли “культура” для осуществления человеком своей личности, или же культура не более как внешние одежды, нужные в некоторых случаях, но не принадлежащие органически к самой сущности человеческого существования?»[1]. Т. е. может ли личность быть настолько свободна и автономна, что ее мир определяется по преимуществу некими ее собственными, внутренними факторами, тогда как культура есть вовсе не необходимый элемент, но лишь довесок к личностному бытию? Можно сформулировать проблему и в обратной последовательности: велико ли «генетическое» влияние той или иной человеческой личности или группы личностей на культуру? И если да, то каковы пути личностного воздействия на культуру, носит оно более внешне-эстетический характер, или можно указать некоторые онтологические первоосновы подобного личностного отпечатка?

5. 1. 1. Связь и взаимовлияние понятий «личность» и «культура»

Нам представляется важным провести параллели между понятиями «личность» и «культура», дать обоснование их сродности, выявить схемы их

[1]*Флоровский. Г., прот.* Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2002. С. 652.

взаимовлияния. Конечно, определения понятия «культуры» многочисленны и разнообразны, как и понимание «личности» сильно разнится в психологии, философии и богословии. Однако как этимология самого слова «культура», так и определения лучших культурологов и социологов подводят нас именно к идее сродности понятий человеческих «культуры» и «личности». Так, например, выдающийся социолог XX в. П. А. Сорокин определяет культуру как «над-природное явление», тогда как богословское понятие человеческой личности, как известно, состоит именно в несводимости «личности» к ее природе, почему выдающийся богослов русского зарубежья В. Н. Лосский называет понятие человеческой личности «мета-физическим». Вслед за древними мыслителями (Марком Порцием, Цицероном и другими) современные философы говорят о человеческой культуре как об одной из высших сфер деятельности человека: «Всякая Культура (даже материальная Культура) есть Культура духа, всякая Культура имеет духовную основу — она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями»[1]. В определении Н. А. Бердяева ясно вырисовывается представление о культуре, как о продукте, отображении или результате определенного отношения высших сил и способностей человека к природным стихиям.

Представляется, что культура может быть в самом общем смысле определена как отношение или как система отношений, а в отношения, если брать это понятие в его глубинном, а не поверхностном, внешнем смысле, вступают именно личности. Если это так, то носителем культуры могут быть тот или те, кто выражает свое отношение, — личность или общность личностей. Русский философ и богослов XX в. А. Ф. Лосев определяет культуру именно через понятие «отношение»: «культура… есть отношение общего и частного, или общего и единичного», причем отношение, понимаемое диалектически. «Термин “общность” гораздо больше соответствует пониманию

[1]*Бердяев Н. А.* Смысл истории. М., 1990. С. 166.

культуры, чем такие термины, как “идея”, “символ” или “ценность”. Ибо каждый из них выражает лишь отдельные стороны культуры»[1].

Понятие «общность» подразумевает в своем онтологическом значении не просто совокупность или объединение чего-либо или кого-либо, но общение личностей. Таким образом, та или иная культура является средством выражения отношения и орудием общения ее носителей с кем-то, т. е. с другими личностями — с Богом, другим человеком или группой людей, наконец, с самим собой, или с чем-то: космосом, окружающей природой и животными, культурными артефактами других эпох, сочинениями современников и т. д. Следовательно, всякая культура, прежде всего, должна предполагать и определять культуру общения личностей, как являющихся ее носителями, так и воспринимающих эту культуру «извне». Истинная культура должна опираться на правильное представление и ощущение, будь то менее осознанное и более интуитивное, или наоборот, о человеческой личности и законах ее бытия, ее динамики, ее отношений как с другими личностями, так и с природой мира и человека.

Таким образом, правильные богословские представления о человеческой личности могут позволить нам определить основные характерные черты истинной культуры, а динамичность личности человека является залогом динамической природы любой человеческой культуры. Культуру можно определить как специфический образ бытия человеческой личности, она характеризует жизнедеятельность общностей человеческих личностей, общества в целом. Культура не может не быть выразительницей личностного образа бытия человека.

5. 1. 2. Религиозность как свойство истинной культуры

Первый вывод, который мы можем сделать из факта сродности понятий «личность» и «культура», состоит в том, что «всякая культура религиозна в своем основном смысле, хотя бы ее эмпирическое содержание и стояло вне

[1]*Лосев А. Ф.* Философия культуры и античность. Греческая культура в мифах, символах и терминах // *Тахо-Годи А. А.* А. Ф. Лосев. СПб., 1999. С. 695.

религии»[1]. Ведь «религия» (союз, воссоединение, отношение с особым почтением), согласно этимологии, есть понятие, связанное опять же с отношением, а именно с отношением человека и Бога. Т. е. «религия», как и «культура», есть понятие сугубо личностное. Поэтому истинная культура не может не быть религиозна, а любая культура, отвергающая личностное отношение между человеком и его Творцом, отвергающая сообразность личности человеческой и Абсолютной Личности Бога, в конце концов, приходит в своей отрицательной динамике к отрицанию самой человеческой личности или к вырождению этого понятия и, следовательно, неизбежно утрачивает свою собственную онтологическую базу и вырождается сама. Отсюда очевидным становится утверждение величайшего православного персоналиста XX в. архим. Софрония (Сахарова), что «через удаление от христианского персонализма неустранимой становится де-гуманизация масс»[2]. К сожалению, именно этим путем пошла в своем развитии, или скорее в своей деградации, западноевропейская культура. И хотя все же понятие о «единстве религии и культуры сохраняется на подсознательном уровне», на уровне сознания религия и культура стали противопоставляться[3].

5. 1. 3. Гуманизм как следствие неверной антропологической модели

Иронией истории можно было бы назвать тот факт, что целая эпоха, ставшая символом постепенного рас-церковления и де-христианизации европейского человечества, получила имя «гуманизма». Так называемый «гуманизм» оказался «неспособным утвердить личностность»[4], ибо «своим основанием имеет человека, человеком исчерпывается его цель, средства и содержание», и «освобождение от Бога — явное или тайное желание многих творцов»[5] гуманистической культуры. А без Личности Божественной, образом и собеседником Которой призван был быть Адам, человеческая «личность

[1]*Зеньковский. В., прот.* Идея православной культуры // *Он же.* Собрание сочинений. В 2-х т. М., 2008. Т. 2. С. 67.
[2]*Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. С. 191–192.
[3]*Eliot T. S.* Christianity and Culture. N.Y., 1949. P. 142.
[4]*John (Zizioulas), metr.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. N. Y., 1993. P. 43.
[5]*Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. На водоразделе культур. С. 199.

обесценена и разорена, человек становится вещью», а соответствующая культура такого человека «овеществлена и механизирована»[1]. Поэтому исторический гуманизм есть в своей глубинной сущности «анти-гуманизм», ибо он анти-личностен и анти-человечен, а культура гуманизма есть в своей сути анти-культура, поскольку не отвечает на жизненно важные запросы, предъявляемые человеческим духом к истинной культуре, и в первую очередь на вопрос о смысле жизни и смерти. «Культура, которая не может осмыслить смерть, не может стать смыслом жизни»[2]. А смерть невозможно осмыслить в рамках сколь угодно возвышенного психико-биологического представления о человеке. Только правильная персоналистическая антропология, основанная на понятии о Личности Творца и Богочеловека, позволяет «преодолеть смерть и смертность, обеспечить бессмертие»[3], следовательно, стать личностно-образующей силой истинной культуры. «Без разрешения проблемы, что есть Человек, — невозможно построение подлинно человеческого общества»[4], подлинно человеческой культуры.

Опасное отождествление личности с индивидуумом, произведенное в западной мысли, стало основанием развития и западной культуры[5]. И гуманизм можно рассматривать как естественное и неизбежное религиозно-культурное следствие неверной антропологической модели, результат искаженного представления о человеческой личности. Постепенно минимализируя присутствие и значение Личностного Абсолюта в человеческой истории, выводя Бога из непосредственного общения с человеком, утверждая божественность человека, как «вещи в себе», и сводя личность человека к его отдельной, самостоятельной индивидуальности, гуманизм не в силах был сохранить подлинное личностное представление о предмете своих высших чаяний — человеке.

---

[1]*Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. На водоразделе культур. С. 203.
[2]Там же. С. 199.
[3]*Он же.* Агония гуманизма. М., 2004. С. 62.
[4]*Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. С. 191.
[5]*Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. С. 1.

5. 1. 4. Личностные свойства культуры

Несводимость культуры к материально-природным проявлениям

Поскольку человеческая личность, согласно православной антропологии, обладает данной ей душевно-телесной природой и неотделима от этой природы, не мыслится автономно существующей вне этой природы, хотя и не является ее частью, то и культуру мы не можем мыслить абстрактно, отвлеченно от человеческой сложной природы. Культура выражает те или иные личностные отношения в конкретных природно-материальных проявлениях, и, в обратном порядке, она призвана к определенному целевому воздействию на воспринимающие эти природно-материальные проявления субъекты — личности. Таким образом, культура может мыслиться как некий посредник в общении личностей, даже разделенных огромными временными и пространственными расстояниями.

Согласно исследованиям современных социологов, основание главных изменений в функционировании той или иной социокультурной системы кроется «во всей совокупности ее собственных актуальных и потенциальных свойств и ее связях с другими социокультурными явлениями. Все внешние силы (географические, биологические и даже социокультурные), должны рассматриваться, как правило, лишь как второстепенные факторы, либо подрывающие, либо облегчающие реализацию потенций системы»[1]. Это научное заключение о закономерностях в развитии социокультурных систем свидетельствует о принципиально более внутренней, чем внешней, обусловленности их динамики. А это, в свою очередь, подтверждает свойство несводимости культуры как к ее внешним атрибутам и проявлениям, так и вообще к внешним по отношению к ней природным факторам.

Исходя из несводимости человеческой личности к ее природе, мы можем говорить и о некоторой неполной выразимости, несводимости того или иного типа культуры к ее материально-природным проявлениям, артефактам,

[1]*Сорокин П. А.* Социокультурная динамика и эволюционизм. Американская социологическая мысль: тексты. М., 1994. С. 9.

памятникам и т. д. Это утверждение означает, что в любой культуре есть некий иррациональный остаток. Например, если кто-либо смог бы собрать все сочинения, устные и письменные высказывания, скажем, Ф. М. Достоевского, и провести, на первый взгляд, исчерпывающий их анализ, то все равно не получил бы окончательного на все времена заключения о мировоззренческой позиции выбранного писателя. Новые исследования всегда могут вскрыть новые черты и аспекты его творчества, а значит, и его неповторимой личности. Это еще более верно в приложении к целым культурным эпохам и периодам, течениям и направлениям различных субкультур. Подобное свойство культуры побуждает человека к постоянному движению вперед, к освоению новых перспектив и пространств, к непрерывному развитию и обогащению его личности в процессе познания. «Человек, как… личность, не может быть познан посредством объективированного внешнего наблюдения и анализа»[1]. Таким же образом, чем более полна и истинна культура в своем содержании, тем менее она может быть исчерпывающе проанализирована рациональными научными методами, и тем более она будет содержать в себе нетривиальную, не банальную составляющую, способную увлечь, заинтересовать, послужить к созиданию воспринимающей ее содержание личности.

Свобода как свойство подлинной культуры

Богословское понятие человеческой личности в связи с несводимостью ее к природе дает онтологическое обоснование свободы личности. Богословское понятие свободы далеко не есть синоним свободы выбора, но, скорее, «свободы быть собой». «Личность не подпадает под нормы и стереотипы… только личность свободна в подлинном смысле этого слова»[2]. Исходя из этого положения и учитывая сродность понятий «культуры» и «личности», мы можем сделать вывод о том, что истинная культура может быть создана и развита лишь только свободно сформировавшимися и раскрывшимися личностями. В свою очередь, лишь подлинная культура способна формировать и развивать без

[1] *Чурсанов С. А.* Лицом к Лицу. Понятие личности в православном богословии XX в. М., 2008. С. 152.
[2] *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. С. 12; см. также: *John (Zizioulas), metr.* Communion and Otherness // Sobornost in corporating Eastern Church Review. Vol. 6. No. 1. 1994. P. 7–19, here: p. 17.

какого-либо элемента насилия или подавления личности, ее воспринимающие. Настоящая культура, привлекая к себе новые индивидуумы, способствует свободному раскрытию потенциально заложенных в них Создателем способностей и талантов и укрепляет, и углубляет сама себя, включая в себя творческие силы новых своих восприемников. И, рассуждая от обратного, всякая усеченная, внутренне несвободная, закомплексованная, находящаяся в сильной зависимости от различных внешних факторов личность будет не способна создавать полноценные культурные феномены. Деятельность несвободных личностей ведет к созданию таких псевдо-культур, которые не могут не порабощать, не лишать творческой свободы, не «клонировать» новые индивидуумы, способные лишь копировать, тиражировать поведенческие схемы творцов псевдо-культур.

Св. Писание призывает нас познать Истину, которая «сделает нас свободными» (Ин 8. 32). Очевидно, что познание Истины — Абсолютного Личного Бога, есть цело-жизненный процесс, к которому призвана всякая человеческая личность. Тварная свобода не есть нечто, сразу же данное в своем осуществлении первым творческим повелением: «Да будет», — а лишь заданное и искомое. «Рождающийся в мир человек» (Ин 16. 21) свободен лишь потенциально. И в христианском подвиге всей жизни осуществляет эту свободу в той или иной мере»[1]. Поэтому подлинная культура призвана создавать благоприятную среду для динамического развития свободы индивидов, включенных в нее. При этом ее носители должны обладать трезвой оценкой нетривиальности путей достижения подобных высоких целей, ибо истинная свобода может достигаться лишь в свободном постепенном познании, чуждом мутаций или скачков. «Бог есть высочайшая свобода», и наша встреча с Ним «непременно покоится на акте свободы», и «это есть органический, а не механический процесс»[2].

---

[1]*Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. С. 198.
[2]*Зеньковский В., прот.* Идея православной культуры. С. 78, 82.

С другой стороны, любые типы псевдо-культуры неизбежно, в том или ином виде, склонны к примитивизму в оценке путей и средств достижения человеком духовных высот, подсознательно занижая значение свободы в становлении личности. В результате они обязательно предлагают совершение некоего чудесного «скачка» в «благобытие» при условии выполнения определенных более или менее механических или магических операций. Первое предложение «прыжка» в Божественное бытие человек услышал в Эдеме, из уст дьявола (Быт 3. 5). Вместо планомерного, задуманного благим Богом развития личностей прародителей посредством становления первобытной культуры общения с Самим Абсолютом и друг с другом, возникает обреченный на провал вариант утопического «рывка» вперед. Наше ограниченное бытие изменчиво, и «навязывание ему идеального содержания переходит либо в революционизм, т. е. насильственное и противоестественное насаждение “земного рая”, либо в ту или иную “магическую концепцию”»[1]. Как отрыв культуры от тварного мира — «акосмизм», уход в мистицизм, так и «натурализм» с его утопическим и механическим обожением мира — два полюса слабости человеческого духа, ищущего нетерпеливого скачкообразного прорыва в мнимый рай, вместо подлинного пути формирования личности через посильное постепенное преображение природы, быта, среды обитания и т. д.

Эти размышления подводят вплотную к следующему свойству личности, а следовательно, и культуры — творчеству.

Творчество

Подлинной личности всегда свойственна творческая деятельность, творческое самовыражение. Будучи образом Создателя, Который является Творцом в абсолютном смысле этого слова, поскольку Он привел в бытие Свое творение из абсолютного «ничто», человек призван к творческому отношению как к своему Творцу, так и всему тварному миру. Причем, поскольку именно и прежде всего в нашем личностном образе бытия мы сообразны Богу, следовательно, главная возможность реализации творческого потенциала

[1]*Зеньковский В., прот.* Черты утопизма в русской мысли // *Он же.* Собрание сочинений. Т. 1. С. 217.

Адама находится именно в сфере построения личностных отношений, а значит, непосредственно связана и с культурой. Истинное творчество всегда неразрывно связано с личностью — как личностью творца, так и того, к кому его творчество обращено, направлено. «Творчество никак не удается понять большинству представителей науки. И неудивительно. Чтобы понять творчество, надо понять сознание… Если бы мы глубже понимали эту категорию», неразрывно связанную, а иногда и отождествляемую, с категорией личности во всей ее несводимости ко всему прочему, «то мы поняли бы такую же самостоятельность и несводимость категории творчества»[1]. «Вся полнота творческих замыслов не только оправдана, но и задана человеку в словах Спасителя: “Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный”… Для христианского сознания творческая активность должна базироваться на моральном творчестве», основным началом которого является любовь, раскрывающая перед нами «безграничный мир, ждущий нашего любящего и творческого отношения»[2]. Как истинное развитие человеческой личности, так и подлинное развитие культуры неразрывно связано со свободным творчеством. Поэтому подлинная культура всегда создается творческими людьми, с одной стороны, а с другой — всегда стимулирует развитие настоящего творческого потенциала в своих носителях, чем расширяет базу для собственного развития в будущем. Творческая энергия культуры созидает человека как целостное существо, включая как его неповторимую личность, так и его природный состав. Причем составляющие человеческой природы, тело и душа, и природа, окружающая человека, являются своего рода «рычагами», посредством которых творческое культурное воздействие передается человеческой личности. И, в обратном направлении, можно говорить, с одной стороны, о «постижении личности по ее творческим произведениям… опосредованным природой, гетерогенной природе человека»[3], и посредством более или менее творчески осмысленного поведения человеческой личности, выражаемого через

[1] *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М., 2001. С. 223.
[2] *Зеньковский В., прот.* Проблема творчества // *Он же.* Собрание сочинений. Т. 1. С. 93.
[3] *Яннарас Х.* Избранное: Личность и эрос. С. 147.

ее собственную природу в процессе личного общения с другими людьми. В обоих случаях та или иная природа служит своего рода материалом, позволяющим донести до воспринимающего лица как осознанные авторские идеи, так и интуитивные ощущения свойственные его личности. В результате полем для творчества становится всякая человеческая деятельность, начиная с кажущегося порой примитивным бытового общения и заканчивая разнообразным высоким художественным поиском.

Однако, свобода, столь свойственная творчеству, может быть употреблена и неправильным, ошибочным образом. Главным критерием правильности направления творческого вектора можно назвать его созидательность по отношению к человеческой личности. Очевидно, что личность наша созидается, т. е. развивается позитивно, тогда, когда в ней крепнут и расширяются те свойства и способности, о которых мы говорили выше как о характерных чертах Бого-образной личности и подлинной культуры. Ясно, что не всегда сразу очевидными становятся подспудные тенденции определенных культурных течений и направлений, и требуется время для выявления последствий их влияния на человека. Рано или поздно, тем не менее, их плоды становятся более и более очевидными для желающих составить беспристрастную оценку. Всякие культура, под-культура, культурное течение, которые тормозят и блокируют подлинные творческие начала в человеке, примитивизируют и сужают их, наряду с ущербностью представлений о личностной свободе, личностной несводимости, религиозности, являются, если не прямо разрушительными, то, по крайней мере, вредными и стагнирующими. Не случайно, что «гносеологическое творчество греха многосторонне проявляется в философии, искусстве, поэзии, риторике, истории… во всяком мастерстве и во всех науках, которые создают порабощенные грехом люди»[1]. « “Культура” есть человеческое достижение, она — собственное преднамеренное творчество человека, осуществленная же “цивилизация” часто оказывается враждебной человеческой творческой

[1]*Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 256.

энергии… В “цивилизации” человек как бы отчуждается от самого себя, отчуждается и отрывается от самых корней своего существования, от своего “я”, от “природы”, от Бога»[1].

5. 1. 5. Судьбы и конечный смысл человеческой культуры

Поскольку характерных свойств человеческой личности насчитывается много, то проведенное нами выше на основании сродности понятий усвоение ряда этих свойств подлинной человеческой культуре можно было бы продолжать достаточно долго. Более того, возможно, что количество качественных личностных свойств можно считать не ограниченным никаким конкретным числом. Среди неназванных и непроанализированных свойств остаются такие, как открытость, уникальность, целостность и другие. Все эти свойства естественным образом должны быть присущи и подлинной культуре. Однако хочется закончить этот раздел кратким указанием на обобщающее свойство целостности личности, которое предполагает ее гармоническое единство и целеустремленность одновременно. Целое не может быть простой суммой составляющих, оно не должно просто делиться на составляющие его части, но при этом оно не может в некотором смысле не «содержаться в каждой отдельной части»[2]. Целостность сродни церковно-органическому понятию соборности. Целью же целостной личности является построение правильных отношений с другими личностями, в том числе, и с самой собой. Любая культура, претендующая на подлинность, должна обладать и стремиться к целостности, а значит, соборности, гармоничности, целеустремленности к созиданию как своих творцов, так и своих адептов. Ибо очевидно, что целостная человеческая индивидуальность — «как телесно-биологическая, так и психологическая — не пребывает в статическом состоянии, но осуществляется динамическим путем»[3].

---

[1]*Флоровский. Г., прот.* Вера и культура. С. 655.
[2]*Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. С. 163.
[3]*Яннарас Х.* Вера Церкви. С. 108.

Завершить этот раздел хочется словами уже цитированной нами ранее работы о. Георгия Флоровского: «Только свершаясь, может человек стать тем, к чему он был предназначен… чтобы вершить дело, определенное Богом в Его творческом замысле именно как задание человеку… Культурный процесс, совершающийся в истории, соотносится с последним свершением, хотя и в таком смысле, который не поддается пока расшифровке. Нужно остерегаться преувеличивать “человеческие достижения”, но нужно также остерегаться минимизировать творческое призвание человека. Судьбы человеческой культуры не оторваны от конечной судьбы человека»[1], тайна которой заключается в со-образности человека своему Абсолютному Личностному Творцу.

[1]*Флоровский Г., прот.* Вера и культура. С. 661.

5. 2. Об ипостасно-природном характере христианской аскезы

5. 2. 1. Богословские основания христианской аскезы

Понятие «аскезы» происходит от древнегреческого термина «ἄσκησις», переводимого как «упражнение», «практика», «образ жизни» или «украшение»[1]. В христианской традиции аскеза приобретает значение собственно «духовного» упражнения и, в частности, монашеского делания. Так, христианский монастырь мог называться «аскитирион»[2]. Свт. Климент Александрийский говорит о «Господней аскезе» или «аскезе ради Господа», свт. Василий Великий рассуждает об образе аскетического делания, а преп. Иоанн Дамаскин описывает способность аскезы приносить плоды исправления в человеческой жизни[3]. Аскетика связана в нашем обыденном сознании с самоограничением и ущемлением свободы. Задача этого раздела состоит в том, чтобы показать, что это лишь поверхностный взгляд на сущность аскетики.

Под ипостасью мы будем понимать происходящее от многозначного древнегреческого термина «ὑπόστασις» и принятое в православном богословии понятие, обозначающее «средоточие каждой конкретной реальности, которое определяет, сообщает ему качество, способ существования» или «движение» природы[4]. Ипостась для нас есть синоним личности (персоны), в ее богословском понимании, источник выбора, свободы и творческой деятельности субъекта, который «не может осуществить и обнаружить свое призвание, иначе как при помощи природных категорий»[5].

Под природой же будем понимать естество того или иного субъекта, принадлежащее ему (другими словами — воипостасное субъекту), управляемое и оформляемое его ипостасью, личностью, согласно ее выбору.

---

[1]*Liddell H., Scott R.* A Greek-English Lexicon. P. 257.
[2]*Lampe G.W.* A Patristic Greek Lexicon. P. 244.
[3]«ἡ Κυριακὴ ἄσκησις», *Clemens Alexandrinus.* Stromata. Lib. IV. PG 8. 1240 A; «τῆς ἀσκήσεως τρόπον», *S. Basilius Caesariensis.* Liber de virginitate. PG 30. 808 A; *S. Joannes Damascenus.* Sacra Parallela. PG 95. 1176 A.
[4]*Мейендорф И., прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 163–164.
[5]*Харрисон Н. В.* Единственность человека и человеческое единство / Пер. с англ. О. А. Шутовой. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1259567.html (дата обращения 01. 12. 2010).

Главный вопрос, интересующий нас, состоит в том, каковы побуждающие принципы и цели аскетического делания, с богословской точки зрения. Христианская аскеза основывается на событии грехопадения Адама и Евы, искупительном подвиге Второй Ипостаси Святой Троицы, воспринявшей полноту человеческой природы, отягченной последствиями грехопадения[1], а также на евангельском учении о последовании Христу («Возьми крест свой и следуй за Мной», Мк 8. 34) и заповеди о совершенствовании («Будьте совершенны как Отец ваш Небесный», Мф 5. 48)[2]. Библейское призвание человека к совершенству есть тернистый путь к столь искомым всяким человеком любви, творческой свободе, красоте духа, личной уникальности. Однако богословски обосновать необходимость аскетических требований с христианских позиций возможно «только в том случае, если сначала доказать объективную, бытийную ценность той свободной и сознательной *личности*»[3] человека, к которой они относятся. Ибо «аскетическое упражнение» является живым религиозным актом, который «по бытию и составу своему — личен и субъективен»[4]. Человек ««вносит» в свои аскетические подвиги всю свою личность»[5].

Аскетическое делание имеет и христологическую и пневматологическую основу, ибо без благодати Св. Духа невозможно познать во Христе Бога (1 Кор 12. 3) и совершать разумную аскезу, осуществлять верно направленное движение природы к ее очищению, гармонизации, обожению[6]. Более того, оба домостроительства Сына и Духа являются не только условием, но смыслом и

---

[1]*S. Maximus Confessor.* Opuscula theologica et polemica. PG 91. 156–157, Ambiguorum liber. PG 91. 1040, 1049 D – 1052, 1317 D–1321. О двух восприятиях природы Адама Христом у преп. Максима Исповедника см., например: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия... С. 112, а также всю главу VII, с. 102–118. О домостроительном аспекте восприятия плоти Логосом см. также: *McGuckin Jh.* St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Brill, 1994. P. 220–222.

[2]Цель аскетическая состоит в том, чтобы «посредством крестоношения стать *человеком* в меру возраста Христова», *Behr Jh., archpr.* Personal being and freedom: their foundation in asceticism. URL: http://www.bogoslov.ru/en/text/1243139.html (дата обращения 16. 11. 2011).

[3]*Малер А. М.* Персонализм православной аскетики и имперсонализм современных идеологий. URL: http://www.katehon.ru/html/club_katehon/arkadij_maler_publ.htm (дата обращения 23. 01. 2012).

[4]*Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. Минск, 2006. С. 132.

[5]*Иустин (Попович), прп.* Путь Богопознания. Гносеология прп. Исаака Сирина. С. 17–18.

[6]«θέωσις» — обожение, единодушно признаваемая отцами Церкви цель всякой христианской аскезы. См., например, слова преп. Серафима Саровского о стяжании благодати Св. Духа как цели христианской жизни. Беседа преп. Серафима Саровского о цели христианской жизни // Поучения и беседы преподобного Серафима Саровского. М., 1997. С. 195–272.

целью, сердцем практической жизни христианина[1], ибо нетварные энергии Лиц Святой Троицы[2] являются не просто некими «орудиями» или «средствами» достижения желаемого человеком состояния, но и тем, что получает христианин «в пользование», делает собственным для себя в процессе обожения, устанавливая свои личные неповторимые отношения со всеми тремя Лицами Св. Троицы.

Но остановимся подробнее на смысле термина «обожение». Он подразумевает усвоение человеческой ипостасью благодати Божией, нетварных энергий Троицы, гармонизацию дарованных естеству нашему сил и способностей и даже «побеждение уставов естества»[3], но не только это. «Путь к обожению открывается в Церкви через личный подвиг, через постоянное крестное восхождение личности вослед Христу; личность — не самость и совершается только через победу над “самостью”, которая и есть смешение личности с природой в нравственном плане»[4]. Поскольку образ Божий в человеке состоит в его ипостасно-природном единстве (понимаемом одновременно и в индивидуальном и в социальном аспектах), то «обожение» не может относиться исключительно к природе человека, взятой обособленно от его личного, ипостасного начала. Действительно, если процесс обожения будет сведен лишь к «накоплению» благодати, то что собственно станет препятствием к отпадению от этой же благодати даже на самых высоких ступенях обожения, когда будет собран пусть неизмеримый «духовный капитал»? Ведь, как хорошо известно, дьявол, бывший некогда первым из ангелов, обладал бесчисленными дарами благодати, но это не помешало ему отпасть от Бога и утратить все разом. Многоплановые аскетические усилия и обожение, несомненно, должны относиться к образу Божию, взятому в его целостности, а значит, и к ипостасному, «управляющему» центру человека, к

[1]См., например: *Диодор (Ларионов), мон.* Аскетическое богословие старца Иосифа Ватопедского. Ч. 4. URL: http://www.pravoslavie.ru/smi/725.htm. (дата обращения 28. 08. 2011).
[2]Посредством именно нетварных энергий осуществляются оба домостроительства в их неразрывной взаимосвязи.
[3]См. последование службы Успению Богородицы, ирмос 9-й песни первого канона.
[4]*Лосский В. Н.* Спор о Софии. С. 478.

его апофатическому «я»[1], которое является единственным «каналом» получения и гарантом сохранения благодати Бога. Здесь мы стоим на позиции не разделения, но ясного различения «личности как активно-сознательного начала в человеке от его природы как пассивно-бессознательного начала»[2].

Кроме того, всякий подвиг, жертва, страдание, молитва «Христа ради»[3] (Мф 5. 11; Ин 15. 21), «ради имени» или «во имя» Его (Мф 19. 29; Мф 24. 9; Мк 9. 37–41; Мк 13. 13; Ин 14. 14) являются несомненным евангельским основанием личного, ипостасного характера христианского аскетического делания. Словесные формулы, включающие «имя» Христа и различные образы делания «ради Него», являются прямым средством фокусирования мысли и всей целостности человека, включая его персональное начало, на Личности Христа, Сына Божия, Второго Лица Троицы и на Его личном домостроительстве (начиная от Воплощения и кончая Голгофой и Елеоном). Таким образом, все аскетическое делание, призванное преобразить полноту сложной природы человека, от ума[4] до плотского состава[5], должно быть совершаемо «ради Христа» и «во имя Его», «из любви и преданности»[6] к Нему. Следовательно, все аскетические труды человеческой природы онтологически должны носить ипостасный характер в силу взаимообусловленности и взаимозависимости природного и личного начал в человеке, как и в самом Богочеловеке Христе.

На своем аскетическом пути, совершаемом в направлении ко Христу и «ради Христа», христианин укрепляется благодатью, которая является нетварной энергией, воипостасной каждой из Ипостасей Св. Троицы, но

---

[1]«Пусть каждый становится все более подобным Богу, все более становясь человеком», *Каллист (Уэр), митр.* Таинство человеческой личности / Пер. с англ. М. Воскресенского // Консультативная психология и психотерапия. 1997. № 1. С. 76–83, здесь: с. 83.

[2]*Малер А. М.* Персонализм православной… URL: http://www.katehon.ru/html/club_katehon/arkadij_maler_publ.htm (дата обращения 23. 01. 2012).

[3]«Только “Христа ради” делание приносит благодать Духа», Беседа преп. Серафима Саровского о цели христианской жизни. С. 212.

[4]В молитве Иисусовой «мы устанавливаем личные отношения с Христом, превосходящее логическое мышление. Мало по малу, жизнь Христа пронизывает наше естество», *Sophrony (Sakharov), archim.* Words of Life. Stavropegic Monastery of St. John Baptist. Essex, 2010. P. 61.

[5]Сюда входит все разнообразие практик и наставлений отцов-подвижников от христианской древности вплоть до нашего времени о методах обуздания плотских и душевных страстей в человеке.

[6]См. об этом: *Coliander T.* The Way of the Ascetics. London, 1960.

подаваемой человеку особым личным образом именно Третьей Ипостасью — Духом. Согласно библейской и святоотеческой формуле, благодать проистекает к нам «от Отца через Сына в Духе Святом». Аскетический подвиг восходит в обратном направлении, его невозможно начать и продолжать вне Духа, почему принято говорить о «благодати Духа», хотя она есть, по единосущию Ипостасей, благодать Троицы. Это укрепление «благодатью Духа» относится, прежде всего, к личному началу в человеке. Дух Святой помогает христианину возрастать в «контролирующем», ипостасном управлении еще не гармонизированной и далеко не вполне освященной природой, зараженной грехом и подверженной злоупотреблению (παράχρησις τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς)[1], ее хозяином — человеческой личностью.

Дух ведет нас к личному познанию Христа[2], к уподоблению Ему как в природном (обожение природы)[3], так и в личностном плане (обожение личности)[4]. В этом еще один из аспектов ипостасно-природного характера христианской аскезы.

5. 2. 2. Личностная любовь как вершина лестницы аскетического восхождения

Заповедь, пример и энергия любви, являющиеся своеобразным ядром новозаветного благовестия, отражающие вечное движение любви в полноте сверх-бытия единосущных Лиц Святой Троицы[5], признаются вершиной лестницы аскетического восхождения[6] и указывают нам именно на ипостасно-природную суть стоящей перед христианами аскетической задачи: «за время

[1]*Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*. Συγγράμματα 2. 2. 19. Τ. Α΄. Σ. 527.
[2]Богопознание и обожение фактически тождественны по своему смысловому содержанию у отцов Церкви.
[3]Становление «христами по благодати», обладание двумя природами — естественной для нас, нашей, тварной, и нетварной энергией Бога.
[4]«Наше “я” будет образом Абсолютного», *Sophrony (Sakharov), archim.* Words of Life. P. 22; также см.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия... Глава VIII, домостроительство Св. Духа, с. 118–130.
[5]«Κινηθεὶς ἀχρόνως καὶ ἀγαπητικώς», *S. Maximus Confessor.* Scholia in lib de divines nominibus 113. PG 4. 221 A.
[6]Такова и последняя ступень *Лествицы прп.* Иоанна Лествичника, полнота любви есть «совершенное вселение Бога», *Иоанн Лествичник, прп.* О добродетелях и страстях, и о борьбе с последними — вообще // Добротолюбие. В 5-ти т. ТСЛ, 1992. Т. 2. С. 515.

своей жизни на земле… непрестанным и согласным сотрудничеством души и тела» своих достигнуть «святости своей личности»[1].

Та же любовь, призванная царить между людьми («да любите друг друга», Ин 13. 34; Ин 15. 17), является средством преодоления природного разделения (нации, культуры, классы, возрасты, психотипы и т. д.) и личностного разобщения (вражды, недоверия, зависти, осуждения и т. д.). При этом подвиге любви не только сохраняется, но и углубляется и обогащается личностное бытие каждого. Общение во взаимной любви, вопреки земным ограничениям, служит становлению человеческой личности. Здесь мы вплотную подходим к таинственному свойству соборности Церкви, которое реализуется особенно ярко в тех ее членах, которые смогли благодатью Духа воспринять «ум Христов»[2]. Именно в таких христианах, «воплощающих» в себе соборный принцип бытия Троицы, вырисовывается гармония ипостасно-природных отношений с Творцом и с людьми, несмотря на то, что «мир сей» принципиально не принимает этот закон Духа.

5. 2. 3. Ипостасно-природный характер грехопадения

Если мы обратимся к падению Адама, которое обусловило необходимость нынешнего подвига и аскезы с нашей стороны вслед за вторым Адамом — Христом, то увидим, что и само грехопадение, как явление, обратное аскетическому деланию христиан, носило тоже ипостасно-природный характер. Падение прародителей явилось нарушением первого личного завета Бога с человеком. Хотя первый грех был явным образом совершен «природно» (плод был вкушен физически), но это лишь явилось следствием сугубо личного акта[3] — свободного решения прародителей, принявших от дьявола клеветнические мысли против Творца и обвинявших Его после падения в случившемся («жена, которую Ты дал мне», Быт 3.12)[4]. Потом, уже

[1]*Иустин (Попович), прп.* Святые мощи. URL: http://blagodat-hram.prihod.ru/creaturecat/view/id/8566 (дата обращения 25.03. 2012).
[2]«Мы живем трагедию человечества, как нашу личную», *Sophrony (Sakharov),archim.* Words of Life. P. 29.
[3]См. например: *Бобринский Б., протопр.* Наследие Адама с точки зрения о. Иоанна Мейендорфа // Богословский сборник. М.: ПСТГУ, 1999. № 3. С. 9–20.
[4]О личностном характере ошибки Адама см.: *Larchet J. C.* Ancestral guilt according to St. Maximus the Confessor: a bridge between Eastern and Western conceptions // Sobornost. Oxford, 1998. Vol. XX. № 1. P. 26–48.

реализованный «природно», грех привел к дальнейшему распаду личностного начала в человеке[1] и запустил процесс разъединения всех изначально цельных и гармонично связанных слоев и частей, составляющих природу его. Конец этого процесса знаменован физической смертью, душевным разладом и умственной слепотой[2]. Причем постепенное природное разложение и дисгармония неминуемо влекут за собой все большие неразрешимые конфликты не только между индивидуумами и целыми классами, нациями, общностями, но и противостояние человека самому себе. Аскетический подвиг, совершаемый по стопам Христа в благодати Духа, призван обратить вспять ход тотального процесса ипостасно-природной дезинтеграции человеческого существования, явившегося последствием первого личного непослушания Адама и разрыва его личной «связи с его Отцом и Создателем»[3].

5. 2. 4. Ипостасные свойства христианской аскезы

Признавая ипостасно-природный характер падения и последующего аскетического восстановления союза человека с Творцом, мы должны проанализировать в этом процессе аспекты свободы, общения, творчества, уникальности, несводимости и неполной выразимости в аскетических правилах, целостности, естественным образом вытекающие из фундаментального личностного начала.

Свобода

Человеческая свобода в аскетическом плане состоит в том, что не кто иной, как именно «человеческая ипостась», персона обладает правом «принять или отречься от дара спасения»[4]. В данном высшем понимании свободы, как ипостасного самоопределения, она не сводится и не отождествляется со свободой ума, мыслительной части души, как высшей части человеческой

[1]См.: *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Т. 2. С. 230.

[2]Согласно видению отцов Церкви, смерть есть последствие греха в том смысле, что она логически и онтологически вытекает из отделения от Источника бытия и от Образа, согласно Которому создан Адам, и Который есть Единство триипостасное; см., в частности: *Untea Cr.* The Concept of Being in Aquinas and Palamas. Durham University, 2010. P. 96–98.

[3]*Sophrony (Sakharov), archim.* Words of Life. P. 29.

[4]*Wesche K. P* .On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian. St. Vladimir's Seminary Press. N. Y., 1991. P. 172; «В человеке всегда пребывает свободное произволение принимать или нет… благодатные воздействия», *Кассиан Римлянин, прп.* О Божественной благодати и свободном произволении // Добротолюбие. Т. 2. С. 128.

природы. Из свободы ипостасной вытекает отсутствие в христианской аскезе принципа авторитета, силы, внешнего административного понуждения, мысленного порабощения[1]. Истинная аскеза, требующая онтологической свободы и вводящая в нее, основывается исключительно на любви, доверии, произвольном желании, хотя и встречается неизбежно с внутренним сопротивлением искаженного естества и внешними препятствиями разного происхождения. Нарушение этого принципа личной свободы ведет к ложной, бесплодной, если не вредной и даже разрушительной, аскезе. Примеров тому, увы, множество в истории Церкви и человечества. А случаи в истории подвижничества, по видимости, нарушающие бытийную свободу аскетического делания, как правило, коренятся в глубочайшем доверии духовным наставникам и Богу, руководящему через них[2], и потому парадоксально не выходят за рамки онтологии ипостасной свободы. Наоборот, при условии добровольности, способность отказа от мнимой свободы природы произрастает из глубины свободы ипостасной.

С другой стороны, на первый взгляд свободные индивидуальные аскетические усилия могут оказаться не таковыми по сути, если человек, например, берется за выполнение их, исходя из самолюбивого желания «высоких» состояний, поиска способности к «магическому чудотворению»[3], а не из свободной любви к Богу, не обусловленной ничем собственно природным, даже стремлением к благодати самой по себе[4]. Ярким примером свободно-ипостасного отношения к Богу может стать для нас апостол Павел, выразивший готовность скорее «быть отлученным от Христа» (естественно, не личным предательством, подобно Иуде, а по лишению благодати, причастия

---

[1]Аскетическая этика «не является авторитарной этикой, этикой власти (несмотря на важное место в ней принципа послушания)», *Хоружий С. С.* Этические принципы исихазма и современные поиски неклассической этики. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1245552.html (дата обращения 17. 11. 2010).

[2]Например, хрестоматийный случай св. Акакия из книги аввы Дорофея.

[3]*Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. С. 97.

[4]Сюда можно отнести множество примеров впадения подвижников и аскетов «в прелесть», корневой причиной которой является гордость, «самолюбие», лишающие человека свободы в отношении как к самому себе (человек порабощен идолу, продукту собственной его фантазии), так и к другим людям и Богу (закрытость, замкнутость на своем «духовном опыте», «жадность» к благодатным дарам).

нетварных энергий, если таковое было бы возможно), чем видеть своих сродников по плоти, лишенными личного общения с Христом.

Подлинная аскеза воспитывает в человеке и подлинную свободу, обучает его подчинять падшую природу велениям Духа Святого[1], укрепляет ипостасное начало. «Свобода по отношению к своей природе определяет возможность человека «возвышаться над собой», «перерастать себя» и является основанием его духовного развития»[2]. В таком процессе свободу постепенно приобретает весь человек, как единое ипостасно-природное целое, ибо, освобождаясь от давления разнообразных внутренних и внешних природных сил, ипостасное начало обретает способность руководить принадлежащей ему природой таким образом, что преуспевает в очищении и гармонизации уже более подвластного ему природного бытия, освобождая последнее от закона греха и расширяя (но, естественно, не упраздняя) пределы его ограниченности. Цель христианского аскетизма «не уничтожить энергии человеческой природы, но восстановить их правильное функционирование»[3]. Местом и временем реализации этого принципа свободы в восстановлении гармонии ипостасно-природного бытия являются наши земные время и пространство, которые сами по себе являются условиями, создающими возможность «выбора любви и ответа Богу нашим собственным свободным согласием», возможность свободного «созревания любви»[4] в нас.

Ипостасный принцип обладания природой не «для себя», являясь выражением личных любви и свободы одновременно, находит свое отражение в аскетической практике борьбы со своеволием. «“Своеволие” не тождественно воле “новой твари” — той воле, которую снова обретаешь отказом от самого себя в единстве Тела Христова, в том единстве, где каноны Церкви предлагают

---

[1]Например, о юродивых Христа ради говорится, что они «свободны, ибо им нечего терять… они отказались от всего по своему собственному выбору», т. е. они не зависят даже от своей собственной природы, см.: *Kallistos (Ware), bishop.* The Inner Kingdom. St. Vladimir’s Press, 2000. P. 156.
[2]*Буфеев С. В.* Православное понимание личности. С. 103.
[3]*Berger K. M.* Towards a Theological Gnoseology: The Synthesis of Fr. Dumitru Stăniloae. Dissertation. Washington, D. C. 2003. P. 9–10.
[4]*Kallistos (Ware), bishop.* The Inner Kingdom. P. 188–189.

нам волю общую и нераздробленную»[1]. При этом аскетическое упразднение своеволия вовсе не означает уничтожения воли, как естественного проявления энергии природы, но в первую очередь направлено на уврачевание т. н. гномической, или ипостасной, воли, согласование ее с произволением других людей и Самого Бога, или «о-кафоличивание» ее. Подлинный аскетизм призван «возродить исконное единство человеческой общности, разрываемой гордостью и жадностью»[2]. Вершина аскетической лестницы состоит в стяжании «отдающей себя любви»[3] Христовой, любви ко всякой другой личности.

Общение

Истинное аскетическое усилие, будучи ипостасно-природным, по сути своей немыслимо вне межличностного общения. Во-первых, потому, что оно совершается ради постепенного выстраивания персональных отношений христианина и Бога. Во-вторых, само это выстраивание существенно зависит от отношений аскета с другими людьми, опирается на эти отношения и одновременно выстраивает и их. Согласно С. С. Хоружему, «обожение всегда понималось отнюдь не как цель, телос одной только исихастской практики, но как цель христианской жизни и тем самым — как общечеловеческое, соборное задание»[4].

Вот почему критерием истинности христианского подвига всегда был пробный камень отношения подвижника к людям, как святым, так и грешным, его способность любить жертвенно и смиренно, по образу Самого Христа. Вовсе не случайно, что попытки уйти в уединение, предполагающее сугубое общение с Богом, не преуспевшими в отношениях с ближними всегда рассматривались как залог будущей «прелести». Жизнь созерцательная всегда должна была следовать за деятельной жизнью, связанной с активным общением с другими людьми. Поэтому в аскетическом делании всегда было важно и

---

[1]*Лосский В. Н.* Кафолическое сознание // *Он же.* Богословие и Боговидение. С. 568–580, здесь: с. 570–571.
[2]*Berger K. M.* Towards a Theological Gnoseology… P. 10.
[3]*Харрисон Н. В.* Единственность человека и человеческое единство. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1259567.html (дата обращения 01. 12. 2010).
[4]*Хоружий С. С.* Этические принципы исихазма… URL: http://www.bogoslov.ru/text/1245552.html (дата обращения 17. 11. 2010).

духовное руководство, основанное исключительно на христианской любви. Действительно, только личность, стяжавшая богообщение[1], может помочь другой личности в ее становлении и приготовлении к диалогу с Творцом. Часто «возведение к истине» примерами святых становилось ключевым в жизни многих христиан[2]. Начало и конец истинного общения — любовь, онтологически ипостасное понятие, и вне любви христианская аскеза теряет всякий смысл. И молитва становится дыханием аскета именно потому, что она есть, прежде всего, выражение любви к Тому, к Кому она обращена, и к тем, о ком она возносится[3]. Как ни парадоксально может показаться, но «никто не имеет большего общения с человечеством и со всем творением в целом, чем аскет»-христианин[4].

Творчество

Творческий аспект христианской аскезы, неразрывно связанный с ипостасно-природной диалектикой, отражен не только во всем многообразии методов подвижничества, известных на всем протяжении истории Церкви. Он явлен нам в открытости подлинных аскетов к непрерывному обновлению в их делании, в гибкости в назначении правил и норм подвижничества в зависимости от индивидуальных особенностей человека, в способности принятия алогичных или противоположных друг другу решений в представляющихся сходными обстоятельствах, отличающихся лишь скрытыми особенностями. Подлинный подвижник никогда не является рабом норм и правил аскетической жизни, ибо они для него лишь творческие гибкие орудия для достижения истинной цели. Он понимает, что механическое повторение уже известных схем и методов работы над собой никогда не оказывается достаточным. Глубоко заблуждался Н. А. Бердяев, полагая, что «человек,

---

[1]Даже «простое общение двух личностей предполагает Бога, как условие самой возможности такого общения», *Кушнаренко С. П.* Онтология личности по учению Максима Исповедника и философская герменевтика Г. Гадамера. С. 91.

[2]Добротолюбие. Избранное для мирян. М., 1996. С. 341.

[3]Не случайно в молитвенной практике Церкви особенно часто принято употреблять чтение и пение Псалмов царя Давида, ибо они пронизаны ипостасно-природной «вибрацией» общения молящегося и Бога. Особенное внимание в жизни аскетической к молитве Иисусовой тоже опирается именно на особую сфокусированность этой молитвы на ипостасно-природных отношениях с Богом, ставшим человеком.

[4]*John (Zizioulas), metr.* Communion and Otherness. London, N. Y., 2006. P. 303–304.

вставший на путь христианской аскезы, потерян для творческой деятельности»[1]. Напротив, аскетическая, духовная работа над собой называется «наукой из наук», а молитва — настоящим «искусством»[2]. В противном случае, когда творческий момент теряет свою силу и значимость в аскезе, христианину предлежит опасность превратиться либо в уверенного «фарисея подвигов», либо в не доверяющего аскезе «саддукея лености». Конечно, подлинное аскетическое творчество никогда не злоупотребляет своей свободой, не пользуется творчеством как своим правом ради самого этого права, но ставит своей целью развитие творческого ипостасного начала, заложенного Творцом в человеке[3]. В результате этого «творчески-напряженного делания»[4] «облеченные во Христа благодатью Духа Святого» постепенно становятся подлинно «новыми личностями»[5], «восстанавливают и воссоздают себя»[6]. Причем «аскетический контроль “сознательного, сверхорганического”, творческого действия» личности на природу «вовсе не исчерпывается функцией ограничения стихийного произвола души и плоти, речь также идет и об определенном сподвижении, направлении душевно-телесных сил на те или иные действия, способствующие спасительному совершенству человека»[7]. Подлинный аскет становится творцом себя и творцом истинно свободных в любви отношений с другими людьми, отношений, созидательных для их личностей.

Уникальность

Уникальность, онтологически свойственная ипостасному началу, посредством неповторимых личных отношений Бога и каждого человека

---

[1]*Бердяев Н. А.* Проблема человека // Путь. 1936. № 50. С. 3–26, здесь: с. 15.
[2]*Aimilianos (Vafeidis), archim.* The Authentic Seal. Ormylia Publishing, 1999. P. 370.
[3]«Наша жизнь может стать полной интереса, несмотря на то, что она всегда связана с болезненным усилием», *Sophrony (Sakharov), archim.* Words of Life. P. 29.
[4]*Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. С. 39.
[5]*Aimilianos (Vafeidis), archim.* The Authentic Seal. P. 372.
[6]*Telepneff G., Chrysostomos, bish.* The Person, Pathe, Asceticism, and Spiritual Restoration in Saint Maximos // The Greek Orthodox Theological Review. 1989. Vol. 34. № 3. P. 249–261, here: p. 261.
[7]*Малер А. М.* Персонализм православной… URL: http://www.katehon.ru/html/club_katehon/arkadij_maler_publ.htm (дата обращения 23. 01. 2012).

находит свое выражение и в аскетическом восхождении[1]. Находясь на нелегком пути реализации уникального «логоса» Бога о себе[2], всякий христианин должен, не выходя из рамок Предания и послушания Церкви, обрести и свой уникальный аскетический «тропос», позволяющий ему максимально эффективно устремляться к ипостасно-природной гармонии соответствующего ему Божественного «логоса». Невнимание к аспекту онтологической неповторимости личного подвига приводит либо к попыткам свести его к чисто техническим методологиям «стяжания благодати», либо к отказу от самой возможности подлинно «личного» опыта Богообщения. Так, преп. Симеон Новый Богослов, который, по мнению протопр. И. Мейендорфа, является одним из «наиболее “сакраментальных” из византийских духовных писателей», «величайшей ересью считает мнение некоторых своих современников, что личный опыт богообщения невозможен»[3].

С другой стороны, зачастую неосознанно христианин оказывается в положении человека, рассчитывающего «магически» привлечь нетварную благодать, которую имели святые Церкви, путем более или менее примитивного подражания образу поведения и аскезы святых предшественников. Причем благодать воспринимается при этом почти как безличная сила-энергия. Подобный подход глубоко порочен, ибо абсолютно свободный и всегда неповторимый Творец не может быть «удержан» ничем, кроме подлинно уникальных отношений ипостасной, личной любви. Подвиг призван усугубить в христианине чувство и понимание неповторимости аскетического пути, обострить ответственность за свои личные решения и даже малые поступки и проступки, вносящие непрерывно новые коррективы в уникальную траекторию его духовного восхождения. Ипостасная неповторимость аскетического опыта выражается ярким образом в том, что

[1]«В духовной жизни нет идентичности повторения, но только аналогии», *Sophrony (Sakharov), archim.*Words of Life. P. 28.

[2]Этот логос есть замысел Бога о нас, указание направления пути, который в процессе обожения просто все более проясняется и осознается. См.: *Шервуд П.* Ранние Ambigua преп. Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергетизмом / Сост. Г. И. Беневич и др. С. 436–458 (глава IV, Логос).

[3]*Мейендорф И., протопр.* Православное богословие в современном мире. С. 187–188.

порой кажущиеся очень схожими жития святых при их более внимательном рассмотрении, особенно при наличии более цельной и подробной информации об образе их жизни и подвигов, оказываются имеющими ощутимые качественные различия даже на, так сказать, «природном» уровне[1].

Несводимость аскезы к действию телесной, душевной и умственной природы

Ипостасно-природный характер христианской аскезы выражается и в несводимости ее творческого, онтологически свободного, уникального ипостасного «источника» ко всей совокупности аскетических усилий и образов действия, т. е. к самому действию телесной, душевной и даже умственной природы. Отсюда проистекает онтологическое, богословское обоснование аскетического идеала «исихии» — тишины, молчания, живого, насыщенного покоя всех сил человеческой природы. Как пишет об этом В. Н. Лосский, «личная встреча и дар, ведение» Бога «находятся за пределами человеческого ума» и требуют, «чтобы мысль была превзойдена и остановилась»[2] в некотором «безмолвии обожения»[3]. «Это — особый, уникальный род опыта, ибо в нем актуально совершается претворение человека, во всей цельности его существа, в иной способ бытия, что Православие именует «превосхождением естества»»[4], или «созерцанием, в котором личность подвижника веры *живет* над чувствами, над категориями времени и пространства»[5].

Несводимость личности аскета к природному плану также выражается в том, что, даже собрав максимально подробное описание жизни, деяний, слов и наставлений того или иного аскета, мы не окажемся способны уловить, дать полное определение той его человеческой личности, которая является бытийным инициатором и творцом всей этой совокупности «тропосов» аскезы.

---

[1]«Святые, те, кто явили нам истинный образ человека, оказываются в высшей степени различными. Однообразным является именно зло, а не святость», *Каллист (Уэр), митр.* Таинство человеческой личности. С. 78.

[2]*Лосский В. Н.* Вера и богословие // Вестник русского западно-европейского патриаршего экзархата. 1979. № 101–104. С. 101–112, здесь: с. 101.

[3]Там же. С. 111–112.

[4]*Хоружий С. С.* Этические принципы исихазма... URL: http://www.bogoslov.ru/text/1245552.html (дата обращения 17. 11. 2010).

[5]*Иустин (Попович), прп.* Путь Богопознания. Гносеология прп. Исаака Сирина. С. 36.

Конечно, мы можем идентифицировать и сопоставить тот набор идиоматических свойств аскетического делания, который соответствует конкретным лицу и имени подвижника. Однако, тем не менее, несводимость даже к этому, узнаваемому нами набору внешних аскетических характеристик, останется принципиальной, поскольку «узнаваемость» ни в коем случае не означает «определяемость». Те характерные черты подвига, по которым наше сознание может идентифицировать того или иного подвижника, могут в силу свойства свободы и творчества враз измениться, и мы не распознаем уже более в новом «образе» аскезы «знакомого» нам аскета. Это свойство христианского восхождения к Богу важно для нашего понимания сути происходящего в течение этого процесса. Принципиальная его «несводимость», некая иррациональность[1], неразложимость на конечную сумму составляющих аскетических методик указывают нам на онтологически отличный от природного план — личностный, который, хотя и находит свое непрестанное и яркое выражение в различных телесных, душевных и умственных приемах аскезы, однако, тем не менее, не сводится к ним, а «обладает» и управляет ими. Это проливает дополнительный свет на целевую направленность всех «природных» методов аскезы, как устремленных не только на гармонизацию природы как таковой, но прежде всего сфокусированных на пробуждении и здоровой активации личного начала, высшего управляющего метафизического центра в христианине, находящемся в процессе «становления ипостасью»[2]. Очевидным результатом подобного становления является воспринимаемая аскетом-христианином так называемая «этика сверхнормативной любви Христовой», которая «никем и ничем не ограничивается», ибо «нет никаких признаков, нормативов, которые разделяли бы тех, кто «достоин» и кто «недостоин» этой любви, никто из ее круга не исключен»[3].

---

[1]«Личность не поддается какому-либо рациональному определению и в своей высшей реальности является тайной», *Симеон (Брюшвайлер), архим.* Тайна и измерение личности. С. 155.
[2]*Симеон (Брюшвайлер), архим.* Тайна и измерение личности. С. 163.
[3]*Хоружий С. С.* Этические принципы исихазма... URL: http://www.bogoslov.ru/text/1245552.html (дата обращения 17. 11. 2010).

Целостность

Наконец, нам необходимо рассмотреть свойство целостности, как характерную черту христианского подвига. Исходя из целостного видения человека, как образа Единого триипостасного Бога, мы можем констатировать, прежде всего, устремленность к целостности, как к своему исконному Образу, всякого подлинного аскетического действия человека. Истинная аскеза призвана собирать человека[1], как ипостасно-природное целое, воедино[2]. Отсюда следует и потребность во внутренней соотнесенности и скоординированности, целостности аскетического делания на протяжении всей жизни христианина. В противном случае, христианин может оказаться одной рукой строящим, а другой — одновременно разрушающим свое собственное интегральное единство. Только ипостасное начало в человеке, пробуждаемое и освящаемое таинственным действием Духа Святого в процессе христианского подвига, способно к реализации этого принципа целостности на всем протяжении жизненного пути.

Важно понимать, что природа человека, несмотря на столь распространенное в аскетических трудах отцов Церкви указание на борьбу между ее составляющими[3], проистекающую как раз из нецелостности, раздробленности ее, во всей своей полноте принадлежит личности. Поэтому, несмотря на иерархичность природы, собственно управляющая, целостно-образующая, иерархическая функция принадлежит именно личному началу в человеке[4]. Богодухновенная аскеза, в противоположность всем другим человеческим усилиям и поискам на этой земле, одна лишь способна постепенно воспитать и укрепить в человеке осознание своего личностного,

---

[1]«Приводя к единству в его собственной личности отстоящее друг от друга по природе», *Telepneff G., Chrysostomos, bishop.* The Person, Pathe, Asceticism… P. 256; «Объединяя в себе, как в “микрокосме”, весь космос», *Nellas P.* Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person. N. Y., 1987. P. 54.
[2]Об объединяющем человека действии Св. Духа в аскетическом восхождении к Богу см., например: *Исайя Отшельник, прп.* О Совершенстве. Слово 23. п. 13 // Добротолюбие. Т. 1. С. 394.
[3]Имеется в виду противостояние в аскетическом процессе между умом и сердцем, душой и телом и т. д.
[4]Так, строго говоря, не душа или ум сами по себе обуздывают и направляют телесные силы, а личность посредством высших частей природы управляет низшими.

целостного бытия[1]. Ложная аскеза, в свою очередь, ведет к раздроблению единства человека и утрате остатков целостности. Только преуспев в приобретении ипостасно-природной целостности своего собственного бытия, христианин может полноценно послужить делу единства Церкви, помогая другим людям интегрироваться в целостный организм Тела Христова на основе ипостасно-природного принципа совместных аскетических усилий. Только опираясь на существенные аспекты подлинной христианской аскезы, вытекающие из ее ипостасно-природного характера, — свободу, творчество, уникальность, несводимость к внешним факторам, возможно построить целостные человеческие отношения как вообще между разными людьми, так и внутри церковной ограды.

5. 2. 5. *Ипостасно-природная целостность святых как плод аскетического делания*

«Побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моем» (Откр 3. 21)[2]. Эти слова указывают на полноту ипостасно-природной целостности святых, наследующих дар божественного со-управления собой и тварным миром, вселенной, всем космосом с престола ипостасной власти (престол принадлежит личности, Христос называет его «Своим», хотя восседает на нем Своей обоженной человеческой природой). Очевидно, что то, что воспитывалось и взращивалось в аскетическом процессе, целью которого является любовь, как искомая победа над разложением в грехе, те характерные признаки, которые присущи всякому подлинно личному деланию, должны в полноте взаимной гармонии проявиться в подобном дарованном царственном управлении святой человеческой личности вместе с Христом. Это будет неповторимая, вечно новая гармония подлинных свободы, творчества, соборности ипостасей, объединенных в Божественной Любви к Богу и друг к другу, Любви, непрестанно выражаемой в общении их различных природ.

---

[1]Послушание, как самая трудная форма внутренней, душевной аскетики, начинается с «незначительных деталей повседневной жизни… но его конец есть осознание нашего “аз есмь”», *Sophrony (Sakharov), archim.* Words of Life. P. 47.

[2]«Человеческая природа становится причастницей Божественного Трона», *Aimilianos (Vafeidis), archim.* The Way of the Spirit. Reflections on Life in God. Athens, 2009. P. 329–330.

5. 3. Духовное руководство и богословское понятие личности

«Пошли мне человека, знающего Тебя»[1].

5. 3. 1. Богословский контекст

Богословская база наших рассуждений такова: если мы видим задачу духовной жизни в том, чтобы установить через Личность Христа непрерывные и глубокие личные взаимоотношения со всеми тремя Лицами Троицы, то подобные отношения, очевидно, могут быть правильно выстроены и сохранены нами лишь посредством определенного научения от человека, уже имеющего непосредственный опыт личного общения с Богом. Только через построение личных отношений с подобным нам человеком-духовником и с подобными нам братьями и сестрами во Христе, выходя из само-замкнутости в сферу отношений, напоминающих внутри-троичные отношения Лиц, мы оказываемся способными построить наши вертикальные личные отношения с Творцом. Не случайно митр. Каллист (Уэр) отмечает, что «православная традиция настаивает на необходимости прямого духовного руководства личности личностью»[2].

Поскольку «личность есть начало абсолютного своеобразия», и одновременно «ее особенность не есть замкнутость», а наоборот, она «открыта всему»[3], не утрачивая своей идентичности и не сливаясь ни с чем, то подлинное духовное руководство должно быть направлено на развитие в руководимом этих двух, по видимости, противоречащих друг другу составляющих: абсолютного своеобразия, уникальности, с одной стороны, и всеохватывающего сознания — с другой.

Важно подчеркнуть, что богословский персонализм, описывая человека как живой образ Бога, рассматривает его как бытийное единство ипостасно-

---

[1]*Симеон Новый Богослов, прп*. Слово 78 // *Он же.* Творения. В 2-х т. / Пер. с греч. еп. Феофана (Говорова). М., 1890. Т. 2. С. 293–315, здесь: с. 308–309.

[2]*Kallistos (Ware), bish.* How Do We Enter the Heart? // Paths to the Heart Sufism and the Christian East / Ed. by S. J. Cutsinger. 2004. P. 18. URL: http://www.scribd.com/doc/74567498/Paths-to-the-Heart-Sufism-and-the-Christian-East (дата обращения 11. 07. 2012).

[3]*Верховской С.* Бог и человек. Учение о Боге и Богопознании в свете Православия. Нью-Йорк, 1956. С. 281.

персонального, природно-сущностного и энергийно-деятельного начал. В этой «треугольной» онтологической модели соблюдается баланс переплетенных начал, так что ни одно из начал не должно предаваться пренебрежению по отношению к остальным двум. Однако, поскольку именно ипостасное, личное начало является «носителем» бытия, и ему принадлежит определенная внутри-бытийная «монархия» в рассматриваемом нами «онтологическом треугольнике», то именно личностный аспект будет привлекать наше главное внимание и в анализе становления личности в процессе христианского духовного руководства.

По слову архим. Софрония (Сахарова), «положения “персоналистического” послушания тесно связаны с нашим богословским понятием о Персоне-Ипостаси»[1]. К этому нужно добавить мысль митр. Каллиста (Уэра), что духовный путь связан с понятием «имени»[2]. Личное имя одновременно выражает неповторимость каждой личности[3] и ее призвание к открытости, диалогу, общению с другими личностями. Ведь как раз именование личности, призывание ее, позволяет вступить в общение в ней. Личный диалог духовного руководителя и руководимого им приобретает свою уникальную окраску, как только будут определены имена участников этого диалога.

Именование позволяет нам приблизиться к явлению, образу той личности, которую мы именуем. Вне богословского понятия личности «имя» и призываемый именем «образ» угрожают «обрушиться» на призывающего их, подавить собою. Только в царстве личностного бытия призывание имени, общение могут происходить без потери или вреда для личностной уникальности, но даже наоборот — с обогащением этой уникальности!

---

[1]*Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в царство непоколебимое. С. 177.
[2]*Kallistos (Ware), bish.* How Do We Enter the Heart? P. 18. URL: http://www.scribd.com/doc/74567498/Paths-to-the-Heart-Sufism-and-the-Christian-East (дата обращения 11. 07. 2012).
[3]*Верховской С.* Бог и человек. Учение о Боге и Богопознании в свете Православия. С. 282.

5. 3. 2. Целевые установки духовного наставничества

«Идея духовного наставничества является необходимым элементом всякой религиозно-аскетической традиции»[1]. Однако понимание цели наставничества качественно разнится в зависимости от богословских установок о Боге и человеке. Так, в пантеистических духовных практиках, «ярким примером которых является классическая йога, описывающая продвижение к телосу», как к состоянию, в котором самосознание «проявляется лишь как форма созерцаемого»[2], в «финале процесса личная идентичность и самосознание целиком исчезают, растворяясь», «самосознание лишается всякой собственной формы и целиком растворяется в сущности созерцаемого, где Бытие и Небытие неразличимы»[3]. В иудаистических и мусульманских «узких» монотеизмах возникает понятие отождествления человека с духовным наставником[4] или даже Самим Богом, «согласно формуле “он есть Он” (знаменитая формула радикального мусульманского пантеизма)»[5], а также неожиданно начинает звучать тема забвения, утраты, отрыва, отторжения от собственного «я»[6].

В православной христианской традиции послушание нужно «не для того, чтобы нивелироваться, но чтобы умертвить зло в себе», и «чтобы изобразился в нас Христос»[7]. Т. е. личность духовного руководителя дается для активизации в человеке его личного начала, обучения его управлять своим образом (тропосом) существования, согласовывая его с образом бытия Богочеловека Христа. «Аскетический подвиг послушания в его негативном аспекте (отсечение собственной воли)» позволяет разорвать жесткую связь «между природой и образом действий человека», ибо природа не должна предопределять наше

---

[1]*Николай (Сахаров), иерод.* Учение архим. Софрония о старчестве: старчество и послушание в богословии архим. Софрония (Сахарова) / Пер. с англ. А. А. Мельникова // Начало. 2001. № 10. С. 84–112, здесь: с. 84–85.
[2]*Хоружий С. С.* Что такое SYNERGEIA? С. 27.
[3]*Хоружий С. С.* Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя. URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 20. 11. 2012).
[4]*Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М., 2004. С. 187–188.
[5]Там же. С. 188.
[6]Там же. С. 189–190.
[7]*Иерофей (Влахос), митр.* Одна ночь в пустыне Святой Горы. ТСЛ, 1997. С. 148–149.

поведение[1]. Т. е. вместо определения модуса (тропоса) существования испорченной грехом природой, происходит переориентация на определение тропоса бытия ипостасным началом, причем первоначально не своим, тоже поврежденным грехом, но иной ипостаси, обладающей освященной волей и умеющей согласовывать свои действия с Творцом. Вот откуда вытекают идея повиновения духовнику, как «Самому Господу»[2], и большая значимость примера «образа» жизни, чем слова наставника[3].

Как Христос, Сын Божий ипостасно преклонил свою человеческую природную волю в послушание Богу Отцу, так послушание Христу Его святых учеников и по образу этому бывающее послушание христиан своим духовным наставникам[4] имеют значение воспитания личного начала в них.

5. 3. 3. Старчество как идеал руководства

Еще Климент Александрийский в своем *Педагоге* называл Самого Бога «Вечным Старцем»[5]. Подобный образ Бога и наименование Его «Старцем» указывают на мудрое учительство Творца по отношению к Его творению. Духовный руководитель называется в традиции Церкви «старцем» тогда, когда достигнув определенной «прозрачности»[6], он не только не «заслоняет собою Бога»[7], но, наоборот, ведет к Нему руководимых им. Настоящий «старец невольно притягивает к себе всякую душу, ищущую Бога, так как в нем самом ощущается присутствие Божие»[8]. Старец становится образом Христа[9], как Христос есть образ Отца Небесного, и в таком случае «образ взаимоотношений

---

[1]*Николай (Сахаров), иерод.* Учение архим. Софрония о старчестве... С. 111–112.

[2]Преп. Симеон Новый Богослов, называя своего духовного наставника апостолом Христа, пишет о нем так: «Моего сотрудника и помощника… я почитал, как Тебя Самого, создавшего меня», цит. по: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. М., 1995. С. 82; см. также: *Николай (Сахаров), иерод.* Учение архим Софрония о старчестве… С. 93.

[3]*Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. С. 46.

[4]Письмо архим. Паисия Величковского пречестной госпоже Марии с богособранными сестрами // Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского с присовокуплением предисловий на книги св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом его и спостником, старцем Василием Поляномерульским, о умном трезвении и молитве. М., 1892. С. 239–247, здесь: с. 244.

[5]«ἀΐδιος γέρων», *Clemens Alexandrinus.* Paedagogus 3. 3, PG 8. 580 A.

[6]*Каллист (Уэр), митр.* Личный опыт общения со Святым Духом по греческим отцам. URL: http://www.reshma.nov.ru/pr_sov/bogoslovie/kallist_duh_otsi.htm (дата обращения 24. 05. 2012).

[7]*Концевич И. М.* Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. М., 1993. С. 45.

[8]*Иоанн (Кологривов), иером.* Очерки по истории русской святости. Сиракузы, 1991. С. 347.

[9]Житие иеромонаха Никона. М., 1996. С. 317.

ученика и учителя строится по подобию отношения апостолов с Господом Иисусом Христом»[1].

Однако, при христоподобии подлинного старца, его собственная личность переживает кенозис, истощание, подобное персональному истощанию Духа, ведущего нас к личности Христа и остающегося в личной сокровенности. Истинный духовник радуется преуспеянию духовного чада, радуется его личной встрече с Богом, сам предпочитая оставаться «за кадром» этого торжества. Через себя он делает возможным именно Духу Божьему руководить людьми, испрашивая от Него «нужное для каждого слово»[2]. Не случайно великий русский старец преп. Серафим Саровский замечал, что случалось и ему говорить «от себя», от своего ума, и тогда бывали ошибки[3]. Лишь находясь в согласованности с Духом, личность старца достигает способности, посредством своих человеческих природных энергий, гармонизированных с энергиями Творца, передавать подлинную волю Божию и помогать в труде покаяния[4] тому, кто слушает его.

Подчеркнем здесь, что «работа Духа первоначально настолько незаметна» в человеке, что он фактически «остается в неведении о Его действии». Цель духовного окормления состоит в пробуждении личной осознанности присутствия Духа в нас[5]. Достижение этой цели зависит как от руководящего, так и от руководимого им, т. е. одновременно как от личного духовного труда каждого, так и от их взаимного личного со-трудничества.

Дух Святой посылает и показывает христианину духовного отца[6], который, чем ближе сам к Богу, тем больше способен различить в каждом приходящем к нему «неповторимую личность, созданную по образу и подобию

---

[1]*Кирилл (Зинковский), иером.* Старческое служение в учении и жизни Церкви. Диссертация… канд. богословия. СПбДА, 2002. С. 185.
[2]*Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. С. 101.
[3]*Лосский Н. О.* Преп. Сергий Радонежский и Серафим Саровский (по поводу книги Б. Зайцева и Вл. Ильина) // Путь. М., 1926. № 2 (январь). С. 122–124, здесь: с. 123.
[4]«Ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἀνθρῶπῳ συνεργεῖ εἰς μετάνοιαν» (ибо человек человеку со-работничает в покаянии), *S. Anastasius Sinaita.* Quaestiones. PG 89. 373 D.
[5]*Kallistos (Ware), bish.* Personal Experience of the Holy Spirit According To the Greek Fathers. URL: http://www.kallistosware.blogspot.com/ (дата обращения 06. 06. 2012).
[6]*Василий (Кривошеин), архиеп.* Преп. Симеон Новый Богослов. С. 88.

Божию»[1], и стимулировать динамический процесс личного становления и «соединения со Христом»[2].

Мы хотим показать, что христианская традиция духовного руководства является не просто одной из многих технических методик для передачи духовного, как бы он ни понимался, опыта от одного человека к другому, не просто копированием внутреннего образа жизни души, но средством пробуждения дарованного Богом ипостасного начала через тонкое, Боговдохновенное общение человеческих личностей, осуществляемое ради познания Бога и самопознания. С этой целью нам предстоит проанализировать духовное руководство на присутствие в нем именно личностных свойств, таких как личностная динамическая соотнесенность, кафоличность и способность включать иное бытие, несводимость к природно-энергийным началам и мета-рациональность, свобода, творчество и уникальность, нравственность и любовь, целостность и логосность.

5. 3. 4. Личные отношения в духовном руководстве и их динамичность

Митр. Каллист указывает, что «первейшей задачей мудрого и опытного наставника является создание между ним и учеником взаимных межличностных отношений, основанных на любви… Здесь мы соприкасаемся с наиболее важным моментом во всем вопросе, что есть *личностное начало*, без которого нет контакта между учеником и духовным наставником. Этот личностный контакт защищает ученика от жесткого законничества, рабского подчинения букве закона. Он научается не посредством внешнего подчинения писаным правилам, а посредством видения человеческого лица и слышания человеческого голоса»[3].

«Личное измерение»[4] чрезвычайно важно в процессе духовного руководства. «Старчество состоит в максимальной индивидуализации

---

[1]*Каллист (Уэр), еп.* Духовный отец в Православии // *Он же.* Внутреннее Царство. С. 161–188, здесь: с. 170.
[2]*Василий (Кривошеин), архиеп.* Преп. Симеон Новый Богослов. С. 89.
[3]*Харрисон Н. В.* Единственность человека и человеческое единство. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1259567.html (дата обращения 01. 12. 2010).
[4]*Gould G.* The Desert Fathers on Monastic Community. Oxford, 1993. С. 87.

духовного участия и в минимальном его обобщении»[1]. Одновременно важным представляется для человека найти именно своего личного духовного отца[2], который поможет на протяжении, по возможности, всей жизни динамично и методично стремиться к осуществлению цели христианской жизни — «стяжанию Духа Святого»[3].

Личные отношения между духовником и его пасомым являются «прямым отражением и выражением богоподобия человека в его динамическом измерении, т. е. динамики в жизни личности и личностных отношений»[4]. В рамках этих отношений «авва растет и изменяется так же, как и его ученик»[5]. По слову архим. Софрония (Сахарова), «без культуры истинного христианского послушания человек неизбежно пребудет “замкнутым кругом”... Отсутствие послушания в расположении человека есть верный признак душевной болезни, удерживающей его в тисках эгоистической индивидуальности, противоположной началу Ипостаси»[6].

Характерным примером удивительно чутких личных отношений старца и его послушника, причем таких, которые не исключают и других людей из сферы их внимания, может послужить рассказ о кончине св. Георгия Хозевита. Когда приблизилось время кончины св. Георгия от старости и болезни, он послал за своим любимым учеником Антонием, чтобы проститься с ним, но тот был занят заботой о многочисленных паломниках, которых монастырь кормил в тот день. Преподобный, однако, не оторвал своего ученика от служения людям, но обещал дождаться его прихода по окончании служения его. Уже ночью освободившийся Антоний поспешил к своему любимому старцу,

---

[1]*Лосский Н. О.* Преп. Сергий Радонежский и Серафим Саровский. С. 122–123.
[2]*Иоаким (Сабельников), иером.* Великая Стража. Жизнь и труды блаженной памяти афонских старцев иеросхим. Иоакима и схиархим. Макария. В 3-х т. М., 2001. Кн. 1. С. 300.
[3]*Софроний (Сахаров), иером.* Об основах православного подвижничества // *Он же.* Преп. Силуан Афонский. Житие, учение и писания. Минск, 1998. С. 472–511. здесь: с. 492.
[4]*Николай (Сахаров), иерод.* Учение архим. Софрония о старчестве... С. 102.
[5]*Kallistos (Ware), bish.* The Spiritual Father in Orthodox Christianity. URL: http://silouanthompson.net/2008/09/spiritual-father/ (дата обращения 09. 06. 2012).
[6]*Николай (Сахаров), иерод.* Учение архим. Софрония о старчестве… С. 105.

который, дождавшись ученика, обнял его, облобызал и, благословив, только тогда предал душу свою Богу[1].

5. 3. 5. Кафоличность и включение личностью других личностей в себя

В своем *Уставе о скитской жизни* преп. Нил Сорский, приводя слова Христа о двух или трех, собранных во Имя Его (Мф 18. 20), замечает, что «благо отцу с сыном (духовным), при содействии Божьего Духа, совместно подвизаться»[2]. Через духовника, при правильном построении отношений между ним и Богом, а также между ним и его духовными детьми, «действует Дух Святой»[3]. При всем величии тайны личного со-присутствия Христа и Духа Святого в отношениях между духовным руководителем и его паствой, это со-присутствие является необходимым, но еще не достаточным условием кафоличности, соборности опыта духовного руководства.

Еще одним условием кафоличности этого продленного во времени духовного диалога является верная личностная ориентация самих его участников с человеческой стороны. Так, например, великие Оптинские старцы говорили о важности в этом процессе доверия вопрошающих: «вера с упованием вопрошающих благодать Божию на нас привлекают»[4]. Значит, даже само кафолическое со-брание, со-присутствие Личности Духа «внутри» человеческих отношений оказывается не механическим явлением. Духовное усилие, направленное на реализацию принципа кафоличности, ожидается и от духовника. Так, св. Симеон Новый Богослов подчеркивает, что истинный духовник не захочет быть спасенным без своих духовных чад[5]. «Утонченное сердце» духовника и послушника становятся «восприимчивыми к тонкому голосу Бога внутри нас»[6], и тогда их духовный диалог приобретает все более кафолические черты.

---

[1]Память преп. Георгия Хозевита, 8 января (21 января). По житиям свт. Димитрия Ростовского. URL: http://www.ispovednik.ru/zhitij/jan/jan_08_georgiy_hozevit1.htm (дата обращения 28. 01. 2013).
[2]*Нил Сорский, прп.* Устав о скитской жизни. ТСЛ, 1991. С. 68–69.
[3]*Софроний (Сахаров), иером.* Преп. Силуан Афонский. С. 386.
[4]Житие иеросхимонаха Льва. М., 1994. С. 342.
[5]*Василий (Кривошеин), архиеп.* Преп. Симеон Новый Богослов. С. 83.
[6]*Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в царство непоколебимое. С. 175.

Тогда возникает возможность говорить о «взаимосвязанном и гармоничном троическом организме: Бог — старец — послушник»[1], который отражает троичную структуру отношений: Отец — Дух — Христос. В этих «органических» отношениях становится возможным «глубже воспринять мысль и волю другого лица и затем в акте духовной любви осуществить воспринятую идею или волю» иной личности. «Через подобный акт послушания расширяется сердце»[2], т. е. расширяются личностные способности включившегося в процесс о-кафоличивания.

Способность персонального начала включать, усваивать в свое бытие бытие других личностей[3], причем без подавления их, а наоборот, предоставляя им расширенную свободу действия, является одним из ключевых свойств, отличающих персональное начало от природного. Если одна природа соединяется с другой, то она имеет тенденцию изменяться и изменять ту, с которой соединяется, тогда как личность сохраняет свою уникальность и обогащается за счет включения в себя другого бытия. Вот почему в духовном руководстве возникает задача отсечения своей воли и своего рассуждения не только перед старцем, но и перед братом во Христе[4], и постепенно о-кафоличивается сознание вплоть до молитвы за всех[5].

5. 3. 6. Несводимость к природному началу и элемент мета-рациональности в духовном руководстве

Рассуждая о несводимости личного, ипостасного начала к природному в сфере духовного наставничества, прежде всего, должно отметить, что, согласно христианскому опыту, духовное руководство, наряду с аскетическими методами, не может быть полностью выражено определенным комплексом внешних методик. Бог Откровения «неудержим» никакими техническими средствами, даже если сами эти средства верны по своей сути. Никто и никому

[1]*Kallistos (Ware), bish.* The Spiritual Father in Orthodox Christianity, Word out of Silence. A Symposium on World Spiritualities / Ed. J.-D. Robinson // Cross Currents XXIV, 2–3 (1974). P. 296–313, here: p. 308.
[2]*Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в царство непоколебимое. С. 174.
[3]*Николай (Сахаров), иерод.* Учение архим. Софрония о старчестве… С. 108.
[4]Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. С. 48.
[5]*Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. С. 136–137.

не может дать «гарантий» успеха лишь при условии выполнения определенного набора действий и послушаний. Правильные духовные институции могут даже стать на определенном этапе «препятствием для духовного возрастания до полной реализации Образа Божия»[1]. Истинное послушание возможно только «по отношению к персоне», а не к «правилу»[2], а персона всегда может поставить нас перед новой, неожиданной гранью своей уникальности. Многие вещи не могут даже быть выражены словами, но могут быть «переданы лишь через прямое личное соприкосновение»[3], реализуемое, впрочем, посредством общения личных природных энергий.

Кроме того, несводимость к природному аспекту состоит еще в том, что, хотя целью духовного пути является, как указано выше, стяжание благодати Духа, т. е. нетварной энергии Бога, однако, даже благодать священства или аскетическая высота духовника не становятся безусловными гарантами успеха в достижении этой цели. Лишь личность, находящаяся в ипостасной связи с Богом, получает полноценную способность руководства другими личностями в духовном возрастании. Так, в истории Церкви «исповедь у старцев отличалась от сакраментальной, поскольку основывалась не на благодати священства, а на личных благодатных дарах подвижника»[4]. Духовные «старцы» далеко не обязательно носили священный или монашеский сан. «Это показала история русской Церкви XVIII и XIX вв., когда целые ряды подвижников благочестия, носителей великой благодати, уклонялись от священства и монашества, чтобы сохранить за собою свободу подвига, вне контроля официально установленных органов»[5].

Эта несводимость личного начала к природному приводит также к наличию некоего иррационального или мета-рационального «остатка» в духовном наставничестве. Природа нашего ума при всей ее потенциальной силе

---

[1]*Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. С. 53–54.
[2]*Он же.* О послушании // *Он же.* Рождение в царство непоколебимое.. С. 170–178, здесь: с. 177.
[3]*Kallistos (Ware), bish.* The Spiritual Father in Orthodox Christianity. URL: http://silouanthompson.net/2008/09/spiritual-father/ (дата обращения 09. 06. 2012).
[4]*Ткаченко А. А.* Духовник // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 16. С. 418–420, здесь: с. 418.
[5]*Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. С. 114.

не может вместить и объяснить всех особенностей и тонкостей духовного пути под руководством опытной в Духе личности. Так, св. Амвросий Оптинский говорил, что, хотя он был келейником своего старца Макария более четырех лет и пользовался его руководством, но так и «не разгадал его»[1], т. е. не смог познать тайны его личности.

Вот откуда возникает идея недопустимости «критики или логического анализа приказаний старца»[2], «даже тогда, когда мы видим, что повеления его противны нашим ожиданиям»[3], и если «приказываемое кажется тебе, согласно с твоим представлением, противным и вредным»[4]. Причем, вопреки вполне возможным, с точки зрения Православия, ошибкам со стороны старца-духовника, благодаря присутствию внутри человеческих отношений неизреченно действующего Бога[5], несмотря на несовершенство духовнического указания, оно, будучи воспринято с верой и действительно исполнено, парадоксально приведет к возрастанию в добре. Ибо даже при некотором «техническом» уроне, который может потерпеть пасомый, он, не доверяя своей интуиции, своему сердцу[6], воспринимает энергии, «исходящие из сердца», из глубины личности наставника[7], несводимые к логике естественного мышления.

5. 3. 7. Свобода в духовном руководстве

Свобода личности является начальным условием и конечной целью духовного пути и духовного руководства. В исходном состоянии наша «личность практически слепа и бессильна», «она не умеет выбирать и слишком часто уступает побуждениям природы, ставшей рабой греха»[8]. Однако, даже в самом начале пути, для Бога значимо «свободное склонение нашей воли»[1] к Его

---

[1]*Поселянин Е.* Старец Амвросий. Праведник нашего времени. М., 2012. С. 85.
[2]*Hausherr I.* Spiritual Direction in the Early Christian East. Michigan, 1990. P. 197; ср.: *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, возводящая на небо. Гл. 4. 7. М., 2006. С. 59; *Варсануфий, прп.* Ответ 552 // *Преп. отцов Варсануфия Великого и Иоанна.* Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. М., 2001. С. 474–475.
[3]*Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, возводящая на небо. С. 107.
[4]*Василий (Кривошеин), архиеп.* Преп. Симеон Новый Богослов. С. 88.
[5]*Софроний (Сахаров), иером.* Преп. Силуан Афонский. С. 385–386.
[6]*Преподобного отца нашего аввы Дорофея* Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. М., 2005. С. 225.
[7]Краткое описание жизни и подвигов старца Глинской пустыни иеросхим. Макария, Одесса, 1901. С. 12.
[8]*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия... С. 96.
[1]*Чинякова П. Г.* Горение ко Христу. Духовный преемник прав. Иоанна Кронштадтского новгородский прот. Александр Ильин. М., 2001. С. 161–162, 101.

произволению. Еще преп. Макарий Египетский указывал на то, что воля человеческая есть существенное условие какого-либо духовного продвижения. Если ее нет, то и Сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе Своей[1]. Послушание есть поиск воли Божией, а значит, «религиозный акт», который, «как таковой, непременно должен быть свободным, иначе он теряет свое религиозное значение»[2]. Вот почему о лучших духовниках свидетельствуется, что они избегали даже навязчивых «поучений», хотя это не означало, что они отказывались от руководства или соглашались со всяким возможным ошибочным проявлением воли человека[3].

Хотя воля принадлежит природе и из нее проистекает, контролируется она, тем не менее, ипостасью. Свобода воли контролируется личностью, а не природой, хотя свобода, в достигнутую меру, и «пронизывает» природу личности. Само «старчество в своих высших степенях получает полноту свободы в своих проявлениях и действиях, не ограниченных никакими рамками», так как уже живет в старце Христос[4]. Преодолев «конфликты между личностью в ее самоопределении и позывами падшей натуры, которые возникли в результате грехопадения», сведя «два “полюса” человека — ипостась и природу — в тождество бытия» и «гармонию вечной жизни»[5], подлинный духовник помогает христианину начать путь преодоления «состояния падения» и восстановления истинной свободы[6]. Однако, подчеркнем еще раз, что на этом пути исключительно важно свободное пробуждение персональной свободы. Бог и духовник ищут «не формального исполнения сказанного, но внутреннего смиренного согласия»[7].

Поэтому духовник «спускается», проходит личный кенозис в снисхождении до «уровня» обращающегося к нему, чтобы, максимально

---

[1]«Ἡ οὖν τελεσιουργία τοῦ Πνεύματος ἐν τῷ θελήματι τοῦ ἀνθρώπου κεῖται» (ибо усовершение *посредством* Духа в воле человека содержится), *S. Macarius Aegyptus.* Homilia XXXVIII. PG 34. 757 A.
[2]*Софроний (Сахаров), иером.* Об основах православного подвижничества. С. 495.
[3]*Силуана, мон.* В каждом человеке он видел Христа // Ученик преп. Силуана Афонского. СПб., 2010. С. 220–228, здесь: с. 226.
[4]*Концевич И. М.* Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. С. 42.
[5]*Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога, как Он есть. С. 243–244.
[6]*Николай (Сахаров), иерод.* Учение архим. Софрония о старчестве… С. 90–91.
[7]*Кирилл (Зинковский), иером.* Старческое служение в учении и жизни Церкви. С. 28.

оставляя свободу за его личностью, одновременно показать ему путь восхождения. В свою очередь, «послушливый предался воле Божией, и за это даруется ему свобода и покой в Боге»[1], душа его свободна[2] от своего собственного эгоизма[3]. «Задача духовного отца не уничтожить свободу человека, но помочь ему узреть истину о себе; не подавить личность, но дать ей возможность открыть себя, достичь полной зрелости и стать тем, что она в действительности есть»[4] и призвана быть.

Обучаясь ипостасной свободе, человек вначале учится предпочитать своей испорченной воле волю духовника, дорожить «нитью чистого предания» и «открытостью души учителя»[5] к Богу. Затем, «отсекая свою волю» уже и перед простым собратом, он еще далее «расширяет» горизонт своего личного со-знания по образу внутри-троичных личных отношений в Боге[6].

К сожалению, по разным причинам в истории Церкви было достаточно примеров нарушения принципа личной свободы в духовном руководстве. Так, например, в эпоху Петра I в России проводилась политика прикрепления христиан к приходам и ограничения для них возможности свободного выбора духовника[7]. А в до-петровский период христианин, если хотел сменить духовника, но не получал от него «отпуска, не имел права его оставить». И никто «не мог помочь верующему, имевшему несчастье выбрать плохого или неподходящего духовника себе»[8]. Такой «законнический» подход к делу духовного руководства напрямую связан с отказом от творческого и ответственного отношения к духовному пути, от чего предостерегал прот. Г. Флоровский, рассуждая о сути грехопадения, как желании подчинения «душевной жизни физическому закону механической причинности»[1].

---

[1]*Софроний (Сахаров), иером.* Преп. Силуан Афонский. С. 399.
[2]Там же. С. 400.
[3]*Николай (Сахаров), иерод.* Учение архим. Софрония о старчестве... С. 93.
[4]*Каллист (Уэр), еп.* Духовный отец в Православии. С. 182.
[5]*Софроний (Сахаров), иером.* Преп. Силуан Афонский. С. 82.
[6]*Он же.* Об основах православного подвижничества. С. 493; *Он же.* Таинство христианской жизни. С. 20.
[7]*Ткаченко А. А.* Духовник. С. 420.
[8]*Смирнов С. И.* Древнерусский духовник. М., 2004. С. 111.
[1]*Флоровский Г., прот.* Хитрость разума // *Он же.* Христианство и цивилизация. С. 49–60, здесь: с. 59.

5. 3. 8. Творчество и уникальность в духовном руководстве

Поскольку духовное руководство направлено на развитие личного подобия христианина Творцу, то очевидно, что оно должно стимулировать творческий потенциал, который еще более выпукло выявляет личную неповторимость и уникальность личности всякого человека. А поскольку средства достижения цели предопределяют и сам результат, то и реализация личного руководства требует творческого отношения со стороны всех участников этого процесса.

Примеров личного творческого подхода к духовному наставничеству достаточно много, хотя их и не всегда легко вычленить из привычных схем духовных взаимоотношений. Внимательный анализ опыта Церкви открывает нам достаточно широкий спектр разнообразных креативных подходов духовников к решению различных духовных и житейских проблем.

Некоторые решения и приемы святых духовных наставников, сохраненные для нас преданием Церкви, могут не только быть названы творческими, но и совершенно неожиданными в их изобретательности, а иногда даже могут показаться провокационными. Так, например, св. Феодосий Великий, проверяя личную верность и доверие, предложил одному из своих духовных детей умереть прежде срока и начал совершать заупокойные молитвы по нему, еще живому, готовя его к переходу в вечность.

Порой духовники могли прибегнуть и к юмору, чтобы рассеять уныние подопечных, причем целительная сила их, как правило, мягкого юмора состояла не столько в шутке как таковой, сколько в отношении к жизни и ее трудностям, раскрываемом посредством шутки. Так, по рассказу одного из монахов Глинской обители, в период скорбей он пошел к духовнику о. Архипу «с непременным желанием высказать ему все». Тот же, очень просто встретив унывающего монаха, усадив его пить чай, стал читать ему вслух заупокойное чтение из *Посланий Апостольских*. Необъяснимым образом, вместо слез на

монаха «напал неудержимый смех», с которым «вышло все горе», и он «пошел от старца совершенно успокоенный»[1].

Один из выдающихся старцев Оптиной пустыни, преп. Амвросий Оптинский, тоже часто мог народной поговоркой или парой по-детски простых и смешных слов облегчить обремененный дух приходивших к нему[2], что, впрочем, вызывало у иных упреки в его духовной несерьезности и т. п.

5. 3. 9. Смирение и нравственность в духовном наставничестве

Поскольку гордость, будучи болезнью ипостасного начала в человеке, «составляет ядро духовного падения»[3], то лишь смиренная личность может «разумно и со смирением сердца… врачевать и исправлять брата»[4]. Смиренное слово наставника «удобоприемлемо и сильнее убеждает и успокаивает ближнего»[5]. Подлинный духовник в Православии всегда «уважает личность другого человека»[6], опасается поранить его душу, смиренно и терпеливо, «годами ждет, что человек поймет свои промахи, недостатки и покается»[7].

Осознанное, добровольное послушание другому человеку является одним из лучших путей умерщвления личных гордости и эгоизма. «Если мы не смиряемся пред братом и не творим послушания ему в делах всегда более или менее малых, то как смиримся пред Богом и послушаемся в исполнении Его великой вечной воли»[8]. От послушания рождается смирение[9] личности. «Ни один подвиг не умерщвляет страстей с таким удобством и силою»[10], как послушание перед другим человеком, особенно, если ты хотел бы иметь оного в добрых, близких личных отношениях. И по мере того, как растет личное смирение христианина, все более полным и глубоким становится послушание его как Церкви, так и своему духовному отцу.

---

[1]Жизнеописание Глинского подвижника старца Архиппа. Одесса, 1902. С. 50.
[2]*Поселянин Е.* Старец Амвросий. Праведник нашего времени. С. 87.
[3]*Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. С. 101.
[4]*Преподобного отца нашего аввы Дорофея* Душеполезные поучения и послания. С. 224–225.
[5]Там же. С. 223.
[6]*Силуана, мон.* В каждом человеке он видел Христа. С. 221.
[7]*Серафим (Барадель), схиигум.* Ученик и келейник Старца // Ученик преп. Силуана Афонского. С. 98–104, здесь: с. 99–100.
[8]*Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в царство непоколебимое. С. 175.
[9]*Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, возводящая на небо. С. 107–108, 97–98, 56–57.
[10]*Игнатий (Брянчанинов), свт.* Сочинения. В 4-х т. СПб., 1865. Т. 1. С. 545.

Зная цену добродетели смирения, истинный пастырь-подвижник сам старается «всю жизнь пребывать в послушании, несмотря на то, что покрылся сединами духовного опыта»[1]. «Великий Антоний, будучи 95 лет, ходил к Павлу Фивейскому, которому было 115 лет»[2]. Близкие к нам по времени Оптинские старцы окормлялись друг у друга до глубокой старости. Об афонских русских старцах Макарии и Иерониме говорится, что «Макарий, будучи уже убеленным сединами старцем, кланялся в ноги, как провинившийся ребенок, великому своему духовному руководителю, прося у него прощения». При этом о. Макарий был архимандритом и игуменом обители, ему подчинялись сотни монахов, а о. Иероним до смерти удерживал за собой лишь скромный титул иеросхимонаха-духовника. Именуя старца Иеронима единственным своим «сокровищем на земле», о. Макарий «безусловно повиновался о. Иерониму и нередко получал от него выговоры». Причем выговоры эти делались даже и при посторонних, и поводы к ним, «с обычной точки зрения, не только не заслуживали порицания, а, напротив, были достойны одобрения и награды»[3].

Не случайно на Руси стремились к тому, чтобы личные отношения духовных отцов и детей носили «нравственно-семейный характер»[4]. Предполагалось послушание «с первого слова»[5], но не по причине страха, а из-за смирения пред личностью духовного отца. При подобном подходе к духовному руководству даже исповедь грехов и немощей человеческих «не разрывала, а сильнее закрепляла цепь нравственных отношений» между духовным отцом и кающимся чадом[1].

Впрочем, нужно отметить, что жизненные реалии далеко не всегда соответствуют идеалу, и не понимающие смысла духовничества люди зачастую относятся к личности священника «так же, как к Богу: отвергают его со

---

[1]*Софроний (Сахаров), архим.* Мысли о молитве. С. 19.
[2]*Анатолий Оптинский, прп.* Письмо 27 января 1889 // Житие и поучения иеросхим. Анатолия (Зерцалова). М., 1994. С. 211–212.
[3]*Иоаким (Сабельников), иеромон*. Великая Стража. С. 155.
[4]*Смирнов С. И.* Древнерусский духовник. С. 111.
[5]*Агапит (Беловидов), схиархим.* Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхим. Амвросия. В 2-х ч. М., 1900. Ч. 1. С. 149; Житие иеромонаха Никона. С. 325.
[1]*Концевич И. М.* Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. С. 38.

страшной легкостью, как нечто непотребное, с уверенностью, что как только он им понадобится, они позовут его, и он не откажется придти»[1].

5. 3. 10. Любовь, целостность и рассудительность в духовничестве

Поскольку вершиной нравственности является христо-подражательная любовь, то христианское духовное руководство предполагает непрестанное возрастание личностной любви как к Богу, так и к человеку. Великие духовники всегда горели огненной любовью, которой, «как магнит железо», привлекали к себе людей[2]. Они черпали именно в личной Божественной любви силы и терпение для непростого процесса духовного окормления христиан. Примеров тому не счесть. В частности, преп. Даниил Переяславский (+ 1540), согласно его житию, «человеческие греховные страсти и язвы душевные как премудрый и искусный врач, исцелял милостивыми словами», и многие оттого тянулись к нему[3]. «Сердце мое», говорил другой выдающийся русский духовник, «исполнено любви ко всем… Всех желал бы утешить. Если бы можно было, самого себя растерзал бы всем по кусочку, и, всех собрав, обнял бы разом»[4].

«Таинство союза старца и ученика по образу союза Божественного Учителя и Воспитателя с Его ближайшими учениками является таинством Божественной любви»[5]. Христос, как воплощение ипостасной Божественной любви, является образцом и примером для духовника. В этой перспективе как руководство, так и послушание становятся «выражением Божественной любви»[1] и все более теряют свою аскетическую напряженность, напитываясь энергией любви между личностями участников.

Любовь, будучи личностным свойством, существуя между Лицами Троицы в вечности, является такой объединяющей силой, которая позволяет свести во-едино личности людей без вреда для их уникальности. И истинные

---

[1]*Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. С. 105–106.
[2]Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. С. 70–71.
[3]*Смирнов С. И.* Древнерусский духовник. С. 246–247.
[4]*Антоний (Путилов), игум.* Письма к разным лицам. М., 1869. С. 267, 323.
[5]*Кирилл (Зинковский), иером.* Старческое служение в учении и жизни Церкви. С. 29.
[1]*Николай (Сахаров), иерод.* Учение архим. Софрония о старчестве... С. 104.

старцы суть такие собиратели и «живые прообразы целости духа»[1]. Их личная молитва принимает «космические измерения»[2], обнимая весь мир и всякого человека.

Эта целостность и простота их личности «не безрассудная и несмысленная»[3], но принимающая во внимание все разнообразие и иерархию состояний человеческого духа. Поэтому ей свойственно «познание всей последовательности духовного возрастания, последовательности восхождения от низшего и меньшего к высшему и большему, чтобы тем обеспечить непреткновенное преуспеяние»[4]. Эта мудрость любви называется даром рассудительности. «Искусство — половина святости», — говорил старец Лев Оптинский. «Подлинный старец должен обладать даром рассуждения»[5]. Сам различая и понимая «логосы» явлений в духовной жизни подопечных, духовник становится способным постепенно обучить их не только подобному видению, но и подготовить их личности к разумному действию в заданном Богом смысловом поле «логосов». При этом отметим, что духовная рассудительность далеко не всегда вписывается в рамки естественной логики. Будучи питаема личной любовью Бога и одухотворенного человека, эта рассудительность превосходит законы человеческой рациональности.

5. 3. 11. Логосность-словесность в духовном руководстве

Различая и проникая в суть творческих логосов-замыслов вещей и явлений, духовный наставник находит те человеческие слова, которые позволяют передать его опыт своим подопечным. Поскольку логосы-замыслы Бога неразрывно связаны с Ипостасями трех Лиц Троицы, то и постижение их и деление постигнутым предполагают динамическое развитие отношений с Автором этих замыслов. Вне живых личных отношений с Творцом, которые воспитывают чуткое отношение ко всякому слову и его смысловому и эмоциональному наполнению, невозможно механическое раскрытие

[1]*Лосский Н. О.* Преподобный Сергий Радонежский и Серафим Саровский. С. 122.
[2]*Софроний (Сахаров), архим.* О молитве. С. 128.
[3]*Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, возводящая на небо. С. 67–68.
[4]*Софроний (Сахаров), архим.* Мысли о молитве. С. 13–14.
[5]*Концевич И. М.* Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. С. 40.

божественных тайн, вложенных Богом в те или иные феномены. Отсюда то внимательное и даже трепетное отношение, которое возникает ко всякому слову, которое звучит в отношениях духовника и его чада. Слово становится осознанным и насыщенным энергетическим носителем и передатчиком личной позиции, отношения, образа мышления и реагирования.

Не случайно, что именно исихазм, особенно внимательно относящийся к имени и слову, как средствам молитвы и общения между личностями человека и Бога, также с особым почтением и ревностью относился всегда к духовному наставничеству, в котором слово между духовником и учеником становится гибким инструментом личного общения и воспитания.

5. 3. 12. *Заключение*

«Зерно личности-ипостаси в человеке» находится «под нарастающими и жестокими угрозами сил мира сего»[1]. Задуманное Богом динамичное и позитивное развитие человеческой личности практически задыхается и блокируется без помощи таинств Церкви и помощи более духовно опытной личности, позволяющих человеку правильно сориентироваться в безбрежном море событий и явлений, впечатлений и слов, проблем и задач, которыми насыщена наша жизнь.

Христианская традиция на протяжении истории сохраняла и развивала принципы духовного руководства, которые, обладая существенными личностными характеристиками, дают возможность, при условии правильного воплощения их на практике, стимулировать личностный рост человека в русле его земного существования.

Не удивительно потому, что в книге *Сын церковный*, одном из первых русских катехизисов (XVII в.), говорится, что если человек умрет, не имея отца духовного, то «лучше бы ему было не рождаться». А по слову всемирно известного ныне великого светильника земли Русской св. Серафима Саровского, в духовной жизни «ничего нет выше послушания»[1]. Однако вне

[1]*Хоружий С. С.* Афонская аскеза как школа личности и стратегия социализации. URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/09/hor_talk_veimar2012.pdf (дата обращения 28. 01. 2013).
[1]Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря / Сост. Серафим (Чичагов), архим. М., 2002. С. 324.

богословия человеческой личности невозможно верно интерпретировать и воплотить принципы сложнейшего процесса духовного руководства и послушания одной человеческой личности другой.

5. 4. Богословское понятие человеческой личности в свете педагогической науки

«О, питомцы сладостной педагогики! ...
Логос есть всего Творец; и Педагог Он и Учитель»[1].

5. 4. 1. Педагогика как искусство воспитания личности

На протяжении всего своего существования человечество с особым трепетом и ответственностью относилось к делу воспитания последующих поколений. Лучшие умы обращались к этой проблеме, и каждая эпоха предлагала свой идеал и образ совершенного человека, совершенной человеческой личности. Целью этого раздела является сопоставление богословского понятия человеческой «личности» с основными представлениями педагогики о человеке и его воспитании. Такое сопоставление особенно интересно в свете того, что педагогика представляет собой по преимуществу сферу целевого общения, где различные методики общения рассматриваются как средства воспитания целостного человека.

Так, например, прот. В. Зеньковский, рассматривая личность в контексте давнего «спора между универсализмом и индивидуализмом» (начатого в полемике Аристотеля против теории идей Платона), отмечает, что «гуманистический универсализм, лозунгом которого было воспитание общечеловеческого в личности», выражает собою внимание лишь к общему, однообразно повторяющемуся в душе. Однако, за общим в душе «есть еще индивидуальное». За общим и частным, за универсальным и индивидуальным «смутно вырисовывается и сама индивидуальность во всей тайне своего целостного бытия»[1]. Педагогика является искусством воспитания, причем, по словам выдающегося педагога XIX в. К. Д. Ушинского, «первым и высшим из искусств», ибо «она стремится к выражению совершенства не на полотне, не в

---

[1]*Климент Александрийский.* Педагог // Антология педагогической мысли христианского Средневековья / Сост. В. Г. Безрогов, О. И. Варьяш. В 2-х т. М., 1994. Т. 1. С. 32–37, здесь: с. 37.
[1]*Зеньковский В., прот.* Принцип индивидуальности в психологии и педагогике // Вопросы философии и психологии. 1911. Книга 110. С. 815–855, здесь: с. 821.

мраморе, а в самой природе человека»[1], во всей ее целостности, «во всех отношениях»[2], а следовательно, и в человеческой личности.

5. 4. 2. Цели и методы воспитания как отражение антропологической модели личности

Очевидно, что цели и методы воспитания, которые формулирует и использует педагогика, зависят напрямую от той теоретической модели человека, которую исповедует тот или иной педагог, та или иная педагогическая школа. Однако, будучи в высшей мере практической дисциплиной, педагогика не может не опираться на жизненный опыт, ту или иную форму традиции, интуицию[3]. Поэтому даже в разнообразных, серьезно отличающихся от богословского представления, педагогических теориях человека, мы можем надеяться отсеять некоторые сходные зерна, подтверждающие сходство бытийного опыта педагогов. Здесь мы исходим из того убеждения, что если верно богословское представление о человеке как личности, то опытные достижения лучших представителей педагогики должны подтверждать этот не отвлеченный, бытийный факт.

В то же время, анализируя разнообразные педагогические принципы, нам важно осознавать, что, хотя в «педагогическом реализме» современности «есть много ценного, то, о чем заботится современное воспитание», как правило, лишь очень косвенно затрагивает «основную тайну в человеке, проходит мимо самого существенного в жизни. Физическое здоровье, культура ума и чувств, сильный характер, здоровые социальные навыки не спасают от возможности глубоких, часто трагических конфликтов в душе человека»[1]. Более того, т. н. «пессимистический натурализм» принципиально отказывается «возвысить

---

[1]*Ушинский К. Д.* См.: Мысли о православной педагогике. М., 1994. Вып. 1. С. 21. Цит. по: *Зелененко А., свящ.* Важнейшие принципы православной педагогики (курсовое сочинение). СПбПДАиС, 1997. URL: http://www.nickhram.ru/opk/vazhneishie-printsipy-pravoslavnoi-pedagogiki (дата обращения 09. 12. 20 11).

[2]*Ушинский К. Д.* Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии // *Он же.* Собрание сочинений. В 11-ти т. М., Л., 1948–1952. Т. 8. С. 23.

[3]«Понимание человека в педагогике является пока еще во многом интуитивным; зачастую оно идет от запросов практики», *Соловцова А. И.* Духовность как педагогическая категория // Педагогические проблемы становления субъектности школьника, студента, педагога в системе непрерывного образования. Волгоград, 2002. В. 5. Ч. 2. С. 59–61. URL: http://borytko.nm.ru/papers/subject5_2/solovtsova.htm (дата обращения 09. 12. 20 11).

[1]*Шестун Е., прот.* Воспитание как создание условий для рождения духовной жизни. URL: http://www.orthomama.ru/cat33text158.htm (дата обращения 09. 12. 2011).

человека над остальной природой. Обедняя человека, ставя его на один уровень с животным миром, такой натурализм профанирует человека»[1].

К сожалению, нужно признать, что современная педагогика «отчасти находится в плену пессимистического натурализма»[2], поэтому интуиция педагогов должна быть, с одной стороны, обязательно «подкреплена святоотеческим и научным знанием человека»[3]. С другой стороны, поскольку это явление пленения педагогики все же частично, мы можем рассчитывать опустить наше мысленное руно в поток педагогической практической мысли с надеждой извлечь его наполненным золотыми крупинками идей, подтверждающих персональность человека в богословском смысле. Впрочем, мы заранее откажемся в нашем исследовании от рассмотрения педагогических систем заведомо нехристианского происхождения и антихристианского духа, подобных, например, так называемой «вальдорфской педагогике», принадлежащей антропософскому мировоззренческому руслу и заведомо отрицающей, подобно всем пантеистическим псевдо-культам, личностность бытия при признании бытия Божественного[1], а также, например, «валеологического» воспитания школьников, приводящего к принятию оккультного пантеизма[2].

---

[1]*Синельников С. П.* Идея христианской антропологии об образе и подобии человека Богу в воспитании и образовании. URL: http://www.bogoslov.ru/text/817555.html (дата обращения 10. 12. 2011); «Новейшая французская школа… с ее страхом самого имени Божия, ясно проповедует определенное миросозерцание, отвратительное и безумное, но ныне торжествующее: ее питомцы — будущие избиратели и бойцы надвигающейся социальной революции. Ее продолжение — кафе и улица, систематический разврат», *Рачинский С. А.* Церковная школа // *Он же.* Сельская школа. Сборник статей. Петроград, 1915. С. 263–326, здесь с. 287–288.

[2]*Синельников С. П.* Идея христианской антропологии... URL: http://www.bogoslov.ru/text/817555.html (дата обращения 10. 12. 2011).

[3]*Баженова Н. Г.* Воспитательный потенциал православной педагогики // Вестник ЧГПУ. Челябинск, 2011. С. 14–22, здесь: с. 16.

[1]Согласно идеологу вальдорфской педагогики Штайнеру, человек признается «излиянием божественного существа» (см: *Штайнер Р.* Из области духовного знания. М., 1997), но «все лучшее и светлое в его природе рождается из тьмы» (см: *Карлгрен Ф.* Воспитание к свободе. Альманах вальдорфской педагогики. М., 1993–1994). Вальдорфской педагогикой последовательно внедряется «мысль о несуществовании объективной истины», *Ходзинский П., свящ.* Против Штайнера: Православие и Вальдорфская педагогика // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 10. С. 62–76, здесь: с. 71–72.

[2]Валеология — «очередной вариант разбавленной теософии, в свою очередь являющейся разведенной кабалистикой», *Кураев А., диакон.* Осторожно! Валеология. URL: http://www.kuraev.ru/valeolog.html (дата обращения 04. 01. 2012.

5. 4. 3. Различное понимание сущности личности в педагогических школах

В первую очередь обратимся к самому, пожалуй, спорному вопросу — пониманию сущности личности в сфере традиционной педагогики. Здесь мы встречаемся, как и в богословии, с тремя качественно разными направлениями мысли. Первое, назовем его богословско-антропологическим, христианским направлением, признает за человеческой личностью онтологическую глубину, несводимую к внешнему, природному аспекту, но и неразрывно связанную с ним. Второе, естественно-натуралистическое направление педагогики, принципиально сводит личность лишь к сложной душевно-телесной совокупности признаков каждого отдельного воспитуемого индивидуума. Третье, экзистенциальное направление, склонно отрывать понятие личности воспитанника от ее природной среды, придавая ей некую отвлеченную от ума, души и тела самобытность. И хотя все значительные педагоги, при всем различии взглядов на то, что есть собственно воспитываемая личность, и как она соотносится со сложной человеческой природой, ставят человека как такового во главу угла[1], тем не менее, разница педагогических подходов и методов упомянутых трех направлений очень существенна.

Педагогика богословско-антропологического направления видит личность человека как его «безусловное и вечное достоинство, которое независимо от произведенного им количества внешних дел»[1] обладает некоторой «внеэмпирической глубиной», за которой стоит ее «метафизичность»[2], укорененная одновременно в принадлежащей ей природе. Для педагогов «натуралистов» «понятие “личность” характеризует лишь общественную сущность человека и обозначает совокупность его социальных свойств и качеств, которые он вырабатывает у себя прижизненно»[3], а человеческое «я» формируется лишь только «в процессе социального взаимо-

---

[1]«Величие человеческой личности изначально», *Монтессори М. А.* Помоги мне сделать это самому. М., 2008. С. 86.

[1]*Олесницкий М. А.* Полный курс педагогики. В 2-х вып. Киев, 1895. Вып. 1. С. 116–117.

[2]*Зеньковский В., прот.* Психология детства. М., 1996. С. 307.

[3]Личность как предмет воспитания, внешние и внутренние факторы ее развития (лекция 4) // Электронный учебник по педагогике. Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х. М. Бербекова. URL: http://kpip.kbsu.ru/pd/op_lek_4.html (дата обращения 12. 12. 2011).

действия», набирая свой «ролевой «репертуар»»[1], и только на основе «интерпсихологических» процессов складываются процессы «интрапсихологические»[2]. Наконец, педагоги экзистенциалисты, опираясь на соответствующую философию экзистенциализма и рассматривая личность и ее потребности как «главную цель воспитания», полагают, что именно личность «определяет существование окружающего мира» и «ценности субъективные стоят несравнимо выше ценностей объективных»[3].

Несмотря на сведение личности к индивидууму, направление педагогического «натурализма», тем не менее, признает за личностью человека такие качества, как разумность, ответственность и определенные свободу, личное достоинство, уникальность, творческий характер[4]. В лучших своих представителях даже натуралистическая педагогика приходит к своему собственному пониманию «духовности»[1], «священности и святыни», «скромности и стыдливости»[2]. Однако все эти понятия являются качественными характеристиками личности человека, понимаемой именно в богословском смысле этого слова. Подлинные свобода, нравственность, уникальность, творчество не мыслимы вне богословского видения личности человека. Вне этого понятия они не обретают своего бытийного основания, уплощаясь и примитивизируясь. Так, свобода вне категории личности есть лишь относительно достижимая независимость[3], уникальность — лишь своеобразность набора свойств, акциденций, а нравственность сводится всего

---

[1]*Горшкова В. В., Митковец Е. А.* Педагогическая философия Дж. Дьюи. СПб., 2008. С. 133.

[2]«Согласно Л.С. Выготскому и его последователям, “интрапсихологические” процессы, т. е. внутренние процессы человеческой психики, складываются на основе “интерпсихологических”, т. е. межличностных, социальных процессов», *Кон И. С.* Социологическая психология. Москва, Воронеж, 1999. С. 60; «Превращение “интерпсихологических” отношений в “интрапсихологические” Выготский назвал процессом интериоризации», *Александрова Ю. В.* Основы общей психологии / Под ред. А. В. Бородина. М., 1999. С. 146; Личность, согласно Л. С. Выготскому, есть «высшая форма социальности», «непосредственным продукт, кристаллизация его социальной жизни», см.: *Выготский Л. С.* Конкретная психология человека // Вестник МГУ. Серия Психология. 1986. N 1. С. 52–65, здесь: с. 59, 54; *Леонтьев. А. А.* Ключевые идеи Л.С. Выготского — вклад в мировую психологию XX столетия // Психологический журнал. М., 2001. Т. 22. № 4. С. 5–11, здесь с. 9.

[3]*Соловцова А. И.* Духовность как педагогическая категория**.** URL: http://borytko.nm.ru/papers/subject5_2/solovtsova.htm (дата обращения 09. 12. 2011).

[4]См. например: Личность как предмет воспитания, внешние и внутренние факторы ее развития. URL: http://kpip.kbsu.ru/pd/op_lek_4.html (дата обращения 12. 12. 2011).

[1]*Сухомлинский В. А.* О воспитании. М., 1975. С. 127.

[2]*Он же.* Как воспитать настоящего человека. М., 1990. С. 180.

[3]Свобода понимается натуралистическим либерализмом как «субъективная изоляция», *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М., 2001. С. 479.

лишь к соблюдению необходимых правил поведения, установленных тем или иным сообществом[1].

5. 4. 4. Свойства личности в воззрениях выдающихся педагогов

Связь и тождественность личности с природой и несводимость к ней

Уже К. Д. Ушинский подчеркивал ошибочность сведения личности человека к характеру или явлениям психики и сознания. Так, в материалах к 3-му тому *Педагогической антропологии* он отмечает, что «в человеке существует особое *"я", отличное* от его мыслей и желаний и делающее эти мысли и желания предметом своего рассматривания»[2]. «Личность всегда глубже своего эмпирического выражения»[3], и при всех «внешних и внутренних изменениях человек остается той же самой личностью»[4], т. е. сохраняет свою личную идентичность. В том и состоит, по мысли прот. В. Зеньковского, «метафизическая и психологическая тайна личности, что, осуществляя в потоке своего личного бытия универсальные ценности, она не перестает... быть личностью»[1]. Т. е. осуществление воспитательного процесса, устремление к педагогическим идеалам реально меняет человека, но при этом сохраняется его личностная самотождественность, являющая «тайну неисследимого сплетения универсального и индивидуального, общего и личного, какую мы находим и в душе человеческой»[2]. Среди мыслей К. Д. Ушинского о личности мы находим и следующее выражение, что «разум так же принадлежит лицу, как и свободная воля»[3], и что «человек, утверждая свое собственное бытие и бытие вещей вне себя, отличает их от себя, а себя от них, *говорит о себе* — я, а не они, а о тех —

---

[1]Ясно, что нравственное для спартанца безнравственно для гуманиста, а нравственное для коммуниста вполне безнравственно для христианина и т. д. Т. е. нравственность принципиально не может обладать абсолютными, непреходящими ценностями в перспективе натуральных философии и педагогики, которые склонны отрицать Бога и человека как несводимые ни к чему (ни к миру, ни к материи, ни даже к умственной деятельности) личности.

[2]*Ушинский К. Д.* Материалы к 3-му тому Педагогической антропологии // Собрание сочинений. Т. 10. С. 172.

[3]*Зеньковский В., прот.* Психология детства. С. 307.

[4]*Ушинский К. Д.* Личность: Очерк из феноменологии // Собрание сочинений. Т. 10. С. 630.

[1]*Летцев В. М.* Личность как средоточие мировоззренческих исканий В. В. Зеньковского. С. 142.

[2]*Зеньковский В., прот.* Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого // Толстой Л. Н. Pro et contra: личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей / Ред. К. Г. Исупов. СПб., 2000. С. 500–528, здесь: с. 521.

[3]*Ушинский К. Д.* Лекции в Ярославском лицее // Собрание сочинений. Т. 1. С. 57.

они, а не я»[1]. Это яркое подтверждение педагогической аналитической мыслью богословского положения о принадлежности личности человека его природы, включая ее высшую составляющую — ум и волю, как энергийное проявление природы, и о различении человеком своего «я» как субъекта бытия и отношений, в которые он вступает в этом бытии.

Мораль строится на воле[2], а управление волей, многоплановыми природными энергиями и силами человека принадлежит его личности, его «я», в котором эти силы «сцентрированы и исходят из него, как из фокуса»[3]. Поэтому все воспитательные усилия педагогов, направленные на своевременное закрепление нравственных идеалов в душе ребенка, отвечают воспитанию способности и навыков его личности в управлении душевными и телесными природными силами. Педагоги говорят, что личность «имеет в себе волю, как внутреннее самоопределение»[4]. Согласно К. Д. Ушинскому, «воля есть радикал[5] личности и такое же непосредственное ее проявление, как и чувство… Чувство и воля — две стороны личности»[6]. «Ведь, в сущности, человек может считаться состоявшейся личностью только тогда, когда у него не просто появились понятия добра и зла, а когда они», эти понятия, «руководят его волей»[1]. Еще Н. И. Пирогов считал важнейшей задачей педагогики воспитать «сознательное», личное «стремление к идеалам добра и правды и, наконец, постепенное образование твердой и свободной воли»[2]. Так, не строгим богословским языком, но достаточно ясно педагогическая мысль передает идею, с одной стороны, неразрывной связи и фактической тождественности личности и природы, а с другой стороны, подчиненности природы и ее энергий личности. Воспитание воли, как «корня» или некоторой «стороны» личности, соответствует воспитанию способности личности управлять и «распоряжаться

---

[1]*Ушинский К. Д.* О камеральном образовании // Там же. С. 255.
[2]См.: *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. С. 207.
[3]*Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 2005. С. 253–254.
[4]*Олесницкий М. А.* Полный курс педагогики. С. 116–117.
[5]«Радикал» — производное от лат. «radix» («корень»).
[6]*Ушинский К. Д.* Человек как предмет воспитания… // Собрание сочинений. Т. 9. С. 479.
[1]*Сурова Л. В.* Наши проблемы // *Она же.* Православная школа сегодня. Книга для учащихся и учащих. Владимир, 1996. С. 11–20, здесь: с. 16–17.
[2]*Пирогов Н. И.* Избранные педагогические сочинения. М., 1985. С. 175.

собою»[1], т. е. своей природой со всей палитрой ее сил и энергий. Причем уже сама по себе включенность в педагогический процесс, требующий определенного послушания ученика учителю, вырабатывает в ученике умение подчиняться, которое «укрепляет добрую волю»[2]. Подчинение личностью себе собственной природы невозможно без навыка разумного подчинения другим личностям, вырабатываемого уже самим участием в процессе воспитания.

Общение как средство и цель педагогического процесса

Здесь мы вплотную подходим к категории общения, которая представляет собой одновременно как средство, так и одну из основных целевых установок педагогического процесса, призванного подготовить воспитанника к бытию и деятельности в обществе[3]. Нам известно богословское и философское положение о взаимообусловленности бытия конкретной личности и других личностей, как Божественных, так и человеческих. «Личность несет на себе свойства общества», и наоборот[4]. Как писал А. С. Макаренко, «воспитывает все: люди, вещи, явления, но прежде всего, и больше всего — люди»[1]. Педагогика указывает на потребность человека как такового в общении, «необходимость общества для полноценного развития личности»[2]. Она подчеркивает, что развитие человека происходит посредством именно общения, и занята поиском оптимальных методов общения для достижения педагогических целей. Ибо «личность способна становиться “сама собой”, “находить себя” лишь в живом и действенном взаимообщении с людьми, с миром ценностей, с Богом»[3]. «Потребность человека в другом человеке», как «чрезвычайно важную основу духовной жизни»[4], признают и представители

---

[1]*Олесницкий М. А.* Полный курс педагогики. С. 121–122.
[2]*Баженова Н. Г.* Воспитательный потенциал православной педагогики. С. 18.
[3]«Всякая педагогика есть “социальная педагогика”», *Наторп П. Г.* Песталоцци. Его жизнь и идеи / Пер. М. А. Энгельгардта. СПб., 1913. С. 59.
[4]*Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. С. 355.
[1]*Макаренко А.С.* Книга для родителей. М., 1934. С. 4.
[2]*Никулина Е. Н.* Категории личности и природы человека в педагогической антропологии К. Д. Ушинского и Феофана Затворника // Педагогика. 2011. № 7. С. 84–92, здесь: с. 87.
[3]*Зелененко А., свящ.* Важнейшие принципы православной педагогики. СПбПДА и С, 1997. С. 11.
[4]*Сухомлинский В. А.* Формирование воспитательного влияния коллектива на личность // *Он же.* Избранные педагогические сочинения. В 3-х т. М., 1981. Т. 3. С. 244–355, здесь: с. 275; «Человек не может жить один. Высшее счастье и радость человеческая — общение с другими людьми», *он же.* Как воспитать настоящего человека. С. 20.

советского педагогического натурализма, призывая педагогов воспитывать в учениках «устремленность *к человеку*»[1]. Различие остается в том, что если для педагогического натурализма личность целиком формируется внешними факторами, то для христианской педагогики в формировании личности имеет место взаимодействие внешних и внутренних факторов, ибо она признает «онтологическую значимость личного, индивидуального в свете универсального»[2].

Педагогика осознает, что «самое большое влияние» на воспитуемых оказывает, как правило, «поведение тех людей, которые за ними смотрят»[3]. Т. е. интенсивность общения и его продолжительность имеют немаловажное значение во влиянии личности педагога на личность ученика. Не случайно сетовал в начале XX в. С. А. Рачинский, что добрым нравам в школах «учить некому»[4], имея в виду отсутствие опытных учителей, способных изложить перед учениками не столько правильную схоластику, сколько посредством «педагогического такта»[1] преподать «опыт общения: общения в любви»[2].

Заметим здесь, что для педагогического экзистенциализма с его отрывом личности и сознания от природного аспекта, общество, коллектив несут чаще всего негативную окраску, поскольку «унифицируют, лишают свободы и подлинного существования»[3]. Это потенциально ведет к уходу человека «в себя» и замкнутости в «личных» переживаниях, что находит отражение и соответствующих педагогических методиках. Натуралисты же наоборот, как правило, склонны преувеличивать влияние общества на формирование личности. Достаточно вспомнить утопическую уверенность советской педагогики в возможности воспитания здорового человека будущего путем погружения его в советскую школьную систему.

---

[1]*Сухомлинский В. А.* Как воспитать настоящего человека. С. 133.
[2]*Шумский А., диакон.* Размышления о православной педагогике. URL: http://samlib.ru/s/shumskij_a_w/pedagogika.shtml (дата обращения 09. 12. 2011).
[3]*Локк Дж.* Педагогические сочинения. М., 1939. С. 107–108.
[4]*Рачинский С. А.* Церковная школа. С. 298–299.
[1]*Пирогов Н. И.* Избранные педагогические сочинения. С. 302–303.
[2]*Даведьянова Н. С.* О понимании духовности в современном обществе // Православная педагогика: Традиции и современность. Сборник лекций и докладов. Владимир, 2000. С. 89.
[3]*Воронов В. В.* Педагогика школы в двух словах. URL: http://mgou.h11.ru/index.php?page=r691f2d6&directory=6 (дата обращения 04. 01. 2012).

Нравственность и мораль

Обсуждая категорию общения, мы стоим на пересечении практически всех свойств личности. Сюда входят в первую очередь нравственность, кафоличность, кинетичность, религиозность личности. Нравственность и мораль определяют, как известно, законы и характер общения людей. Еще Марк Туллий Цицерон утверждал, что «образованность — есть одновременно высокая нравственность»[1]. Традиционные педагогика и воспитание ставят, прежде всего, задачу просвещения «сознания человека, чтобы перед глазами его лежала ясно дорога добра»[2], «развития внутреннего мира человека, его человеческих достоинств»[3]. Христианские воспитатели отмечают, что при удовлетворении нравственных стремлений у человека «возникает чувство покоя, нравственного довольства или нравственного блага, а при неудовлетворении наоборот, — чувство беспокойства, нравственного неудовольствия, или нравственного зла и греха»[1]. Эта нравственная потребность человеческого духа, *не объяснимая ничем собственно «природным»* в человеке, отражалась всегда в заботе педагогики о «стяжании добродетели»[2] воспитуемыми. Понятие добродетели, в свою очередь, основывается, с богословской точки зрения, на нравственно-личностных категориях, таких как любовь, сострадание, правдивость и т. д.

Любовь, при всей своей многогранности, оказывается ключевым нравственным понятием, которое открывает педагогу путь к глубинной сущности еще маленького, но уже человека. «Правда о любви как пути мистического проникновения в тайну личности, — вот то, что вносит от себя педагогика в общую систему миропонимания»[3]. «Любовь — могучая

---

[1]Цит. по: *Андреева Ю. В.* Сравнительный анализ идей саморазвития в православной и светской педагогике // Образование и саморазвитие. Казань, 2010. № 6 (22). С. 3–9, здесь: с. 3–4.

[2]*Ушинский К. Д.* О народности в общественном воспитании // Антология педагогической мысли России второй половины XIX — начала XX вв. / Сост. П. А. Лебедев. М., 1990. С. 41–43, здесь: с. 41.

[3]*Чавчавадзе И. Г.* Основы педагогики // Антология педагогической мысли Грузинской ССР / Сост. Д. Х. Гургенидзе. М., 1987. С. 176–178, здесь: с. 177.

[1]См.: Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. С. 62–63.

[2]*Иоанн Златоуст, свт.* О воспитании // *Он же.* Творения. В 12-ти т. СПб., 1906. Т. 12. Кн. 2. С. 717.

[3]*Зеньковский В., прот.* Принцип индивидуальности в психологии и педагогике. С. 855.

воспитательница»[1], без нее «воспитывается ущербная личность»[2]. Любовь, как вершина нравственной лестницы, признается одновременно и целью и методом воспитания личности.

При этом важно отметить, что педагогическая практика особенно ярко свидетельствует о значимости и силе именно деятельной любви, которую можно отразить богословски формулой об обладании личностью своей природой «не для себя», а педагогически — выражением «служение другим». Так, В. А. Сухомлинский писал: «Я твердо верю в могучую силу *соучастия.* Оно преображает, буквально возрождает человека»[3] и научает видеть «смысл жизни в служении людям»[4].

Отметим, что натуралистическое русло педагогики в целом склоняется к прагматическому определению нравственности. Так, для известного американского педагога Дж. Дьюи «*истинно и нравственно* то, что ведет к *успеху*», причем «природные «инстинкты» и интересы ребенка — это главные категории»[1] нравственного порядка. В результате «воспитание… должно быть освобождено от мировоззрения, идеологии и основано на рационалистическом мышлении, научно-эмпирических данных, проверяемых и объективных»[2]. С другой стороны, экзистенциальному руслу не менее свойственен релятивизм нравственности, поскольку человек рассматривается как «*самодетерминирующееся существо*»[3]. Только традиционная христианская педагогическая практика позволяет обосновать непреложность морали как некоторого «свода законов» личностного бытия человека, возводимого к его нравственному и личному Первообразу и созидающего из индивида полноценную личность[4].

---

[1]*Сухомлинский В. А.* Как воспитать настоящего человека. С. 75–76.
[2]*Баженова Н. Г.* Воспитательный потенциал православной педагогики. С. 18.
[3]*Сухомлинский В. А.* Как воспитать настоящего человека. С. 130.
[4]*Он же.* Письма к сыну. М., 1987. С. 116.
[1]*Воронов В. В.* Педагогика школы в двух словах. URL: http://mgou.h11.ru/index.php?page=r691f2d6&directory=6 (дата обращения 04. 01. 2012).
[2]Там же.
[3]*Рожков М. И.* Концепция экзистенциональной педагогики // Ярославский педагогический вестник. Ярославль, 2002. № 4 (33). С. 1–15, здесь: с. 3–4.
[4]*Иларион (Алфеев), митр.* Нравственность не может быть автономной // *Он же.* Церковь открыта для каждого. Минск., 2011. С. 305–317, здесь: 314–315.

Кафоличность личности

Кафоличность личности, состоящая в ее бытии совместно с подобными ей, в делении с ними естественных энергий и совместном пользовании различными материальными, культурными и прочими благами, тоже находит свое отражение в принципах общения, вырабатываемых педагогикой. Так, педагогика подчеркивает важность личного общения между самими воспитуемыми в педагогическом процессе. Смысл работы учителя видится в том, чтобы направлять и регулировать жизнь учеников «через коллективную деятельность, через организацию сотрудничества учеников друг с другом и учителя с учениками»[1].

Успех Пироговских воскресных школ, хотя они и «ставили перед собой вроде бы скромные задачи распространения осмысленной грамотности», приписывают именно примеру «живой христианской педагогики, в которой явственно ощутима была гармония диалога»[2] между участниками школьного процесса. Принцип кафоличности человека, отражающий одновременно самобытность и уникальность каждой личности и неразрывность ее с единосущными ей, подтверждается тем, что, с одной стороны, «воспитательная сила коллектива» оказывается неспособной помочь развитию личности, при отсутствии «внутренней индивидуальной духовной деятельности»[1], т. е. при отсутствии личного произволения, а с другой — тем, что самое большое влияние на поведение воспитуемых оказывает все-таки то «общество, в котором они вращаются»[2]. Вот почему педагогика ставит перед собой высокую цель достичь «гармонического сочетания личных интересов и интересов общественных», посредством «глубокого преломления общественных идеалов в личных идеалах»[3].

---

[1]*Леонтьев А. А.* Ключевые идеи Л. С. Выготского... С. 7–8.
[2]*Сурова Л. В.* Учимся учить (Поиск православного метода в педагогике) // *Она же.* Православная школа сегодня. С. 21–37, здесь: с. 37.
[1]*Сухомлинский В. А.* О воспитании. С. 204.
[2]*Локк Дж.* Педагогические сочинения. С. 107–108.
[3]*Сухомлинский В. А.* О воспитании. С. 205.

Впрочем, нам представляется, что лишь ясное богословское видение понятия личности и практика христианской жизни способны в полноте обеспечить условия для осознанной и благоприятной[1], созидательной для человека реализации идеи кафоличности «в самопожертвовании ради других и бескорыстной деятельности»[2]. Ведь экзистенциальная педагогика, например, по сути, не признает и даже «активно отрицает воспитание в коллективе и коллективизма», так как в ее видении «подлинный человек в мире одинок»[3], а натуралистическая, в свою очередь, как правило, сводит воспитание личности исключительно к внешним факторам, пренебрегая внутренними, и в результате тоже не находит почвы для кафоличности, сводя весь процесс педагогики к борьбе влияний и борьбе за различно понимаемую «свободу»[4]. И хотя богословско-антропологическая педагогика сходится с тем положением «натуралистов», что личность человека проходит процесс становления через многоплановое общение с себе подобными, но принципиально отличается в том, что настаивает одновременно на «изначальной данности и за-данности личности в человеке»[1].

Онтологическая кинетичность и динамичность. Различия в понимании Первоисточника

Онтологическую кинетичность (самодвижность) и динамичность (энергийное проявление через природные способности) личности признают все три упомянутые нами направления педагогики, однако, оценка сути ее кинетико-динамических процессов разнится. Для педагогов, принципиально придерживающихся натурализма, источник движения личности находится вне ее. Более того, «человек не рождается личностью, а становится ею в процессе

---

[1]Без надломов и разочарований, рано или поздно постигающих носителей любой неполноценной идеологии, пусть даже несущей в себе отблески и крупицы Истины.

[2]*Олесницкий М. А.* Полный курс педагогики. С. 123–124.

[3]*Воронов В. В.* Педагогика школы в двух словах. URL: http://mgou.h11.ru/index.php?page=r691f2d6&directory=6 (дата обращения 04. 01. 2012).

[4]«Можно считать иронией, что сосредоточение внимания на личности способствовало усилению процесса дегуманизации, *фактическому обособлению людей друг от друга*», Буржуазная педагогика на современном этапе / Под ред. З. А. Мальковой, Б. Л. Вульфсона. М., 1984. С. 90.

[1]*Летцев В. М.* Личность как средоточие мировоззренческих исканий В. В. Зеньковского. С. 144–145.

развития»[1]. Для экзистенциального течения педагогики источник развития личности находится целиком и исключительно в самой личности и почти совсем не зависит от внешних факторов: «всякое образование человека есть саморазвитие его сил»[2], именно «саморазвитие»[3]. А для богословско-антропологического направления педагогики Первоисточник всякого движения и развития — трансцендентный Творец — находится в Своей Сущности вне нас, однако присутствует в нашей личности Своей нетварной энергией, являющейся для нас внутренней движущей силой[4]. Кроме того, можно говорить о наличии потенциальной самодвижности личности, именно благодаря ее со-образности Божественному Абсолюту, и одновременно о зависимости ее от влияния других людей, также обладающих самодвижностью[5]. Можно сказать, что наша личность движется и действует через так называемую «эмпирическую личность»[6], включенную в сферу социального», но не равна ей. «Светская педагогика, не замечая непроизводного начала человеческой личности, направляет все внимание лишь на “эмпирическую личность”»[1]. Не отрицая важности «воспитания» «эмпирической личности», нужно признавать за этим понятием лишь «инструментальное значение»[2] постольку, поскольку личность как таковая выражает себя через природу и тем самым доступна наблюдению в эмпирике, а воспитание в собственном смысле этого слова относится к источнику всякого движения в человеке — его личности[3].

И хотя воспитуемый вступает «в бесконечное число отношений» с окружающим миром, и динамика этих отношений сложна и не поддается «никакому учету», тем не менее, задача воспитания — «направить развитие

---

[1]*Подласый И. П.* Педагогика. Новый курс. М.: 2005. С. 72.
[2]*Наторп П. Г.* Песталоцци. Его жизнь и идеи. С. 35.
[3]Согласно Песталоцци, воспитание это не сообщение или наложение известной формы извне, обстоятельствами или другими людьми, а саморазвитие личности.
[4]Мы «Им живем, и движемся», Деян 17. 28.
[5]Т. е. можно говорить о синергии воспитуемых и воспитателя в педагогике.
[6]Которая есть, собственно, наша природная индивидуальность, отражающая нашу личностность.
[1]*Ничипоров Б. В.* Введение в христианскую психологию: размышления священника-психолога. М., 1994. С. 45.
[2]*Зеньковский В., прот.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993. С. 152.
[3]В современной психологии принято выделять «внутреннее ядро личности, ее сознательное начало, одновременно носитель и элемент самосознания» (см., например: *Коджаспирова Г. М.* Педагогическая антропология. М., 2005. С. 114) от эмпирической личности. Это различение ядра личности от ее эмпирики соответствует различению в богословском плане собственно личности от принадлежащей ей природы.

личности ребенка и руководить им»[1]. Динамика человеческой личности, а значит, и сфера воспитательного воздействия, видятся практической педагогикой начинающимися «с момента рождения»[2] и даже ранее того — с утробы материнской[3]. Очевидно, что в педагогике увязываются, но не отождествляются, развитие личности как таковой и развитие ее природы, особенно душевной. Так, свт. Иоанн Златоуст сравнивает воздействие воспитателя на «неокрепшую еще душу» ребенка с памятью твердеющей «восковой печати»[4], а современная педагогика признает ранний возраст существенно важным в становлении ума и души человека[5]. Впрочем, христианская педагогика не может остановиться на каком-либо возрасте человека, ограничив тем самым временную протяженность развития личности и сферу воздействия как Божественного, так и человеческого воспитания[1].

Педагогические наблюдения над динамикой человеческой личности подтверждают одновременно отличие и взаимосвязь личности и природы в человеке наряду с одновременным выражением личности посредством природы и обратным влиянием динамики природы на личность, как источник этой динамики. Так, К. Д. Ушинский говорит о значении труда: «Труд, исходя от человека на природу, действует обратно на человека… собственной своей, внутренней, ему одному присущей силой независимо от тех материальных ценностей, которые он доставляет. Только внутренняя, духовная, животворная сила труда служит источником человеческого достоинства, а вместе с тем и нравственности и счастья. Это животворное влияние имеет только личный труд на того, кто трудится»[2]. И хотя в воспитательном воздействии труда на

---

[1]*Макаренко А. С.* Книга для родителей. С. 4.
[2]*Монтессори М. А.* Помоги мне сделать это самому. С. 86.
[3]«Воспитание ребенка начинается с момента его зачатия», *Порфирий Кавсокаливит, прп.* Дети и молодежь. М., 2011. С. 12, 85–86.
[4]*Иоанн Златоуст, свт.* О тщеславии и о том, как должно родителями воспитывать детей // Антология педагогической мысли христианского Средневековья. Т. 1. С. 173–195, здесь: с. 179.
[5]«Мы считаем особенно важным, чтобы нравственные начала прививались ребенку с самого раннего возраста… с колыбели, ибо более ранние приобретения всегда оказываются и более прочными», *Бехтерев В. М.* Вопросы общественного воспитания // Антология педагогической мысли России... С. 501–508, здесь: с. 506.
[1]«Всех нас Писание именует детьми; и не только детьми оно называет нас, последователей Христовых, но неопытными младенцами», *Климент Александрийский.* Педагог. С. 34.
[2]*Ушинский К. Д.* Труд в его психическом и воспитательном значении // Антология педагогической мысли России... С. 45–51, здесь: с. 45.

человека педагог под природой понимает, прежде всего, окружающий мир, тем не менее, эта мысль естественно продлевается на телесную и душевную природу, принадлежащую личности. «Каждый твой шаг, каждое слово, даже взгляд, даже то, как ты открыл глаза или поднял руку, — все это отзывается в сердце другого человека»[1], — так размышляет В. А. Сухомлинский о воздействии нашей личной динамики на другого человека. Очевидно, подобные личные динамики переплетаются в жизни при взаимодействии людей достаточно сложным образом. Однако, с точки зрения христианской педагогики, этот мир взаимовлияний «начинает восприниматься как школа вечной жизни, как начало пути к себе, к своему истинному “я”»[2], а сама педагогика — как «совместное движение учителя и ученика в пространстве диалога»[3], общения и взаимной динамики.

Воспитание целостной личности

Динамические аспекты педагогики подразумевают и такие свойства человеческой личности как целостность, творчество, словесность и религиозность, а также свободу. Ведь созидательное развитие человека возможно лишь при гармоничном, целостном движении вперед, при соблюдении принципов свободы, творчества и уникальности личности. В противном случае динамика может стать уродливой или принять отрицательное направление в душе воспитуемого. «Человек не складывается из отдельных винтиков, а формируется гармонически. Невозможно воспитывать сегодня одно моральное качество, завтра переходить к другому»[1], иначе не избежать «раздвоенности в убеждениях и нравственности»[2]. И даже на физическом уровне целостность оказывается очень важной: «надо воспитывать не *слепого,* но *ребенка,* прежде всего», — настаивал Выготский. «Воспитывать же слепого

---

[1]*Сухомлинский В. А.* Как воспитать настоящего человека. С. 20.
[2]*Даведьянова Н. С.* О понимании духовности в современном обществе. С. 25.
[3]*Герман (Лытус), иерод.* Православная педагогика и ее место и роль в современном образовании. URL: http://www.sarpds.ru/trudy-spds-sbornik.-vypusk-2-©-saratov.-2008/2012-12-27-15-31-32.html (дата обращения 17. 02. 2014).
[1]*Сухомлинский В. А.* Разговор с молодым директором школы. М., 1982. С. 124.
[2]*Никулина Е. Н.* Категории личности и природы человека в педагогической антропологии К. Д. Ушинского и Феофана Затворника. С. 91.

и глухого — значит воспитывать слепоту и глухоту», что есть «дефективная педагогика»[1]. Таким образом, ставя задачу воспитать целостного человека — личность[2], педагогика должна сама быть целостной. Отсюда понятно и то внимание, которое настоящие педагоги уделяли всегда красоте природы и высших достижений культуры как средству воспитания[3] гармоничной и чуткой личности. «Способность человека ориентироваться на высокие эстетические идеалы, как правило, способствует и его духовно-нравственному развитию — ведь красота и уродство не нейтральны в духовно-нравственном отношении»[4]. Однако, вне верного богословского понимания личности, как онтологического принципа целостности человека, невозможно построить педагогику целостности. Так, натуралистическое и экзистенциальное направления педагогики при всем их уважении к эстетическим ценностям не способны обеспечить целостность по причине чрезмерных, соответственно, экстериоризации и интериоризации жизни человека.

Раскрытие уникальности

Цельный, гармоничный человек каждый по-своему уникален и неповторим. Только утопическая педагогика может поставить перед собой задачу «клонировать» хороших людей. Подлинное воспитание есть всегда творческий, уникальный процесс, плодом которого должна стать каждый раз «исключительная»[1] личность. «Ни один ребенок не тождествен с другим. Каждый из них уникум в своем роде. Каждый из них не копия, а оригинал»[2]. Следовательно, «смотря по индивидуальности каждое дитя должно быть

---

[1]*Выготский Л. С.* Основные проблемы дефектологии // *Он же.* Собрание сочинений. В 6-ти т. М., 1983. Т. 5. С. 71.

[2]«Образование должно приводить к восстановлению единства с Богом, воссозданию целостности человека», *Андреева Ю. В.* Сравнительный анализ идей саморазвития в православной и светской педагогике // Образование и саморазвитие. Казань, 2010. № 6 (22). С. 3–9, здесь: с. 6.

[3]«Любовь к природе, понимание ее красот — один из лучших плодов истинного образования», *Рачинский С. А.* Школьное цветоводство // Антология педагогической мысли России... С. 276–277, здесь: с. 276; «Любовь к природе, потребность наслаждаться ее красотой заложена глубоко внутри человека», *Вахтеров В. П.* Основы новой педагогики // Там же. С. 520–545, здесь: с. 544; «Красота — средство воспитания чуткой совести», *Сухомлинский В. А.* О воспитании. С. 187.

[4]*Иларион (Алфеев), митр.* Мир культуры и искусства открыт для Церкви // *Он же.* Церковь открыта... С. 318–338, здесь: с. 323.

[1]*Ушинский К. Д.* О камеральном образовании. С. 166; «В гражданской сфере человек является вполне лицом — persona, лицом отдельным, исключающим всякое другое, так что это *исключение является ближайшим определением личности*», *Ушинский К. Д.* Лекции в Ярославском лицее. С. 53.

[2]*Вахтеров В. П.* Основы новой педагогики. С. 520.

различно воспитываемо»[1], и «едва ли найдется хоть двое детей, которых можно было бы воспитывать совершенно одинаковым образом»[2]. «Единственность и неповторимость» человеческой личности, хотя и не может быть понята в экзистенциальном плане «как абсолютно независимый центр»[3], однако «несет в себе субъектно-творческое начало», которое нельзя до конца свести лишь «к действию внешних факторов»[4]. И педагогика призвана открыть «личную, неповторимую грань каждого питомца», отшлифовать его уникальность, оформить человеческую неповторимость, помочь развиться его «творческой самобытности»[5]. «Все положительное, ценное из личных дарований и наклонностей, как бы оригинально оно ни было, должно быть развито»[6].

Творчество в педагогическом процессе

Уникальность подразумевает творческое отношение к себе[1], человеческие «отличия обогащают»[2] не только культуру, но и педагогику и всех, кто умеет ценить незаменимость личной уникальности и стимулирует «педагогическое творчество»[3]. «Все, что выходит за пределы рутины, и в чем заключена хоть йота нового, обязано своим происхождением творческому процессу человека»[4]. Поэтому практическая педагогика придает большое значение детской игре, именно как «миру творчества», способствующему раскрытию «творческих способностей личности»[5], «творческой переработке пережитых впечатлений», «построению из них новой действительности, отвечающей запросам и влечениям самого ребенка»[6]. Естественно, что творческий педагогический подход к воспитанию способной к творчеству личности не ограничивается периодом детства. «Педагогика более чем какая-либо иная форма творчества,

---

[1]*Олесницкий М. А.* Полный курс педагогики. Вып. 1. С. 66.
[2]*Локк Дж.* Мысли о воспитании / Пер. с англ. А. Басистова. М., 1896. С. 241.
[3]«Предшествующий сущности», *Рожков М. И.* Концепция экзистенциональной педагогики. С. 1–2.
[4]*Зеньковский В., прот.* Проблема психической причинности. Киев, 1914. С. 408.
[5]*Сухомлинский В. А.* Как воспитать настоящего человека. С. 123.
[6]*Вахтеров В. П.* Основы новой педагогики. С. 521.
[1]Мы призваны «созидать свою уникальную жизнь», *Дружинин В. Н.* Варианты жизни: очерки экзистенциальной психологии. М, 2000. С. 134.
[2]*Banks J.* Cultural Diversity and Education: Foundations, Curriculum and Teaching. Boston, 2006. P. 41.
[3]*Осовский Е. Г.* «Заглядывая в глубины детской души...» // *Зеньковский В., прот.* Педагогические сочинения. Саранск, 2003. С. 28–29.
[4]*Выготский Л. С.* Воображение и творчество в детском возрасте. М., 1991. С. 7.
[5]*Сухомлинский В. А.* О воспитании. С. 86, 93.
[6]*Выготский Л. С.* Воображение и творчество... С. 7.

получает свой смысл, свою силу только от связи нашей с Вечной Правдой»[1]. Значит, подлинное педагогическое творчество возводится к Творческой мудрости и силе Творца и Художника вселенной и самого человека.

В христианской педагогике творчество педагога направлено, в конце концов, на достижение высоких идеалов святости человеческой Богообразной личности, находящейся в непрерывной подготовке к Богообщению. Натуралистическая педагогика принципиально не может поставить перед собой столь высокий ориентир, поскольку исключает религиозный аспект как сколько-нибудь серьезный педагогический фактор, исключая, таким образом, из жизни подлинный «высший смысл»[2]. Экзистенциальная педагогика, опирающаяся на принцип само-созидания личности[1] и замыкающаяся на ней, также не может предложить высокого идеала, задаваемого религиозным общением личностей человека и Бога, т. е. Божественной педагогикой[2].

Стержневая роль религии в педагогике

К сожалению, «религиозная природа педагогического вдохновения не вмещается в систему философских идей нашего времени», чем создается, по мнению прот. В. Зеньковского, «тот внутренний тупик, в котором находится современная педагогика»[3]. Религию можно определить как «самоутверждение личности в вечности»[4], и «духовность человека отнюдь… не исчерпывается мыслью, отнюдь не ограничивается сферой слов и высказываний», но суть «глубже всего этого, могущественнее, богаче, значительнее и священнее»[5]. Строго говоря, вне религии термин «духовность» «лишен смысла»[6]. И педагогика, направленная на воспитание личности, не может не иметь

---

[1]*Осовский Е. Г.* «Заглядывая в глубины детской души...». С. 28–29.

[2]*Иларион (Алфеев), митр.* Церковь готова говорить с молодыми на понятном им языке // *Он же.* Церковь открыта... С. 282–298, здесь: с. 282–283.

[1]Человек становится таким, «каким он сделает себя сам», *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов / Сост. А. А. Яковлев. М., 1989. С. 320.

[2]«Православная педагогика понимает, что истинным Педагогом является Бог Отец, через Сына и Мать-Церковь в Духе Святом воспитывающий человечество в целом и каждого человека в отдельности», *Зелененко А., свящ.* Важнейшие принципы православной педагогики. С. 16.

[3]*Зеньковский В., прот.* Основы православной педагогики // Вопросы православной педагогики / Общ. ред. свящ. А. Владимирова. М., 1992. Вып. 1. С. 3–8, здесь: с. 5.

[4]*Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. С. 119.

[5]*Ильин И. А.* Собрание сочинений. В 10-ти т. М., 1993. Т. 3. С. 399.

[6]*Иларион (Алфеев), митр.* Быть христианином — значит нести особую ответственность // *Он же.* Церковь открыта... С. 245–281, здесь: с. 255–256.

непосредственного отношения к духовно-религиозному развитию человека. «Школа — не Церковь», но, по выражению К. Д. Ушинского, она призвана стать «преддверием Церкви»[1], раскрыть перед нами «сокровища Церкви»[2].

Согласно мысли акад. Д. С. Лихачева, «без религии всегда есть соблазн эгоизма, соблазн замкнутости в своих личных интересах»[3]. Христианская педагогика настаивает на необходимости преодолеть поверхностное отождествление понятия духовности вообще и подлинной жизни в добре. «Существенно важно установление факта светлой и темной духовности»[4]. Это положение «коренным образом расходится с гуманистическим и антропософским восприятием духовности, как исключительно “высшей”, а потому исключительно положительной стороны человеческой жизни»[1]. Ведь можно говорить об определенной «духовности» сатанизма, фашизма и национализма, «вдохновенности» злого гения и т. п. И лучшие представители советской педагогики признавали, что «воспитание совести, стыда, ответственности, долга — одна из самых утонченных сфер духовного, нравственного совершенствования», причем отмечали, что «сложность этой работы заключается в том, что она должна быть совершенно сознательной»[2]. «Злой человек тем более опасен и вреден, чем он более образован»[3], и даже верное «духовное знание, не подкрепленное личным опытом, не проведенное в жизнь, способно больше соблазнить, чем развить»[4]. Образование, прогресс сами по себе, как сумма знаний и умений, не избавляют от зла, не становятся панацеей успеха человечества и даже могут вести к злу поистине космических

---

[1]*См.: Буфеев С. В.* Православное понимание личности. С. 102–107.
[2]*Рачинский С. А.* Народное искусство и сельская школа // *Он же.* Сельская школа. Сборник статей. Пг., 1915. С. 130–149, здесь с. 130–132.
[3]Цит. по: *Печерская Н. А.* Социально-этический потенциал религиозного образования // Духовно-нравственное воспитание: преемственность и развитие / Сост. М. К. Лазутова М., 2004. С. 46–47, здесь: с. 46.
[4]*Зеньковский В. В., прот.* Основы христианской антропологии // *Он же.* Проблемы воспитания... С. 77.
[1]*Фетисов Д., иер.* Понятие «духовно-нравственное воспитание личности» в современной светской и православной психолого-педагогической науке // Рязанский богословский вестник. 2010. № 2 (3). С. 108–117, здесь: с. 111.
[2]*Сухомлинский В. А.* Как воспитать настоящего человека. С. 115.
[3]*Чавчавадзе И. Г.* Основы педагогики. С. 176.
[4]*Герман (Лытус), иерод.* Православная педагогика... URL: http://www.sarpds.ru/trudy-spds-sbornik.-vypusk-2-©-saratov.-2008/2012-12-27-15-31-32.html (дата обращения 17. 02. 2014).

масштабов[1]. «Утрата стержневой роли традиционной религии, изменение понимания сути духовности в современной культуре приводят к возникновению кризисных явлений в духовно-нравственной сфере»[2]. Тогда как «в религиозной традиции существует представление об абсолютных нравственных ценностях»[3], для нерелигиозной педагогики «существует множество истин», «среди которых следует найти те, которые помогают понять себя», причем «на основе *собственного жизненного опыта*»[4].

Свобода личности

Здесь перед нами вплотную встает еще одно важное свойство личности — свобода. Подлинные религия и духовность призваны освободить человека от рабства материи и рабства своей природе, самому себе[1]. «Духовные ценности», среди которых немаловажное место отдается свободе духа, не являясь продуктом человеческого творчества, будучи сверх-натурального порядка», осознаются как необходимое условие педагогического процесса и как одна из его целей[2]. «Для православной педагогики воспитание — это в первую очередь воспитание духа как носителя “дара свободы” в нас, в умении свободно выбирать путь в сторону добра»[3]. «Одним из главных в деле воспитания» К. Д. Ушинский признает «*принцип нравственной свободы*»[4]. Причем под этим термином он понимает то, что «душа, *не руководствуясь ничем*, может выбирать между мотивами своих поступков, т. е. между своими желаниями»[5]. Этот вывод педагога о видимой самопроизвольности решений, принимаемых

---

[1]Например, великие мировые войны XX в., ядерные удары по Японии и т. д.; «Химия и физика служат в одинаковой степени как войне, так и культуре», *Выготский Л. С.* Педагогическая психология / Под ред. В. В. Давыдова. М., 1996. С. 10–19. URL: http://www.ido.rudn.ru/psychology/pedagogical_psychology/ch1_1.html (дата обращения 31. 12. 2011).

[2]*Баженова Н. Г.* Воспитательный потенциал православной педагогики. С. 21.

[3]*Иларион (Алфеев), митр.* Нравственность не может быть автономной // *Он же.* Церковь открыта... С. 305–317, здесь: с. 307–308.

[4]*Супрунова Л. Л.* Приоритетные направления поликультурного образования в современной российской школе // Педагогика. 2011. № 7. С. 16–28, здесь: с. 26.

[1]«Познаете Истину, и Истина сделает вас свободными», Ин 8. 32.

[2]«Обращенное к свободе личности, воспитание одновременно «имеет задачу помочь ребенку стать свободным, обрести свободу», *Зеньковский В., прот.* Проблемы воспитания... С. 31; «Свобода есть тот воздух, которым может дышать воспитание; необходимое повиновение также должно основываться на свободном доверии», *Наторп П. Г.* Песталоцци. Его жизнь и идеи. С. 36.

[3]*Фетисов Д., иер.* Понятие «духовно-нравственное воспитание личности»... С. 115.

[4]Ибо «нравственность и свобода не могут существовать друг без друга», *Ушинский К. Д.* Человек как предмет воспитания // Собрание сочинений. Т. 8. С. 17.

[5]*Ушинский К. Д.* Человек как предмет воспитания. С. 476–477.

человеком, свидетельствует о видении им принципиальной, глубинной свободы человеческой личности, которую, в конечном счете, невозможно заставить полюбить добро или склониться к злу, выбрать ту или иную религию или мировоззрение и т. д.

Еще Сократ настаивал в свое время на критическом осмыслении учениками преподаваемых им истин. Опытные педагоги признают, что для лучшего, глубинного усвоения необходима возможность вопрошания и обсуждения разных точек зрения по выбранной проблематике. За этим опытным фактом стоит не что иное, как личностная свобода познающего субъекта. Не случайно современная педагогическая практика, в том числе религиозная, все более склоняется к так называемому «активному обучению»[1], привлекающему студента или школьника к деятельному, интерактивному участию в самом процессе образования. Однако педагогическая наука понимает, что свобода и «принцип ненасилия не есть вседозволенность»[2]. Свобода личности отнюдь не выражается в независимости человека от общества[3]. Поэтому попытка новых педагогических методик обеспечить «свободу учащихся в их *произвольных*, непосредственных проявлениях»[4], не связывая их «предвзятыми правилами (философскими и педагогическими)»[5], убеждение, что «учитель *не должен* говорить свое мнение, *оказывать влияние* на выбор взглядов, ценностей учеников»[6], которые должны «*принимать независимые аутентичные решения*»[7], остро ставит проблему согласования нравственности и свободы.

5. 4. 5. Истинная цель педагогики — приведение к познанию личного Первообраза

---

[1]См., например: *Lambert L.* Active Learning for the Kingdom of God // Teaching Theology and Religion. 2000. V. 3. № 2. P. 71–80.
[2]*Баженова Н. Г.* Воспитательный потенциал православной педагогики. С. 16.
[3]*Сухомлинский В. А.* О воспитании. М., 1975. С. 205.
[4]*Монтессори М. А.* Помоги мне сделать это самому. С. 28.
[5]Там же. С. 28–29.
[6]*Воронов В.В.* Педагогика школы в двух словах. URL: http://mgou.h11.ru/index.php?page=r691f2d6&directory=6 (дата обращения 04 . 01. 2012).
[7]*Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 295.

Заканчивая наш обзор традиционной педагогической мысли, мы можем констатировать, что нам удалось обобщить принципиально важные свойства человеческой личности, понимаемой именно богословски. Среди них — несводимость личности к ее природе и обладание ею, общение и кафоличность, кинетичность и динамизм, цельность и уникальность, творчество, религиозность и свобода. Кроме того, поскольку «сегодня в наших школах явно преобладает информативно-познавательный подход к образованию, который дает слишком большую интеллектуальную перегрузку, при отсутствии должного воспитания личности»[1], то очевидна актуальность применения богословия личности в практической педагогике.

В жизни человеческой проблема человеческой индивидуальности без рассмотрения ее в богословской перспективе остается нераскрытой или трактуется лишь односторонне. При этом, будучи глухими к собственной душевной жизни, нерасторжимо связанной с личностным бытием, люди «не воспринимают и Откровения о начале индивидуальности в сфере высшей Реальности»[1]. К раскрытию факта личностного бытия человека, а в конечном счете, и Бога, начиная с как можно более раннего момента жизни и проявления сознания, и призвана современная педагогика. Она должна помочь найти смысл жизни, связать все временное в человеке с тем, что вечно и абсолютно[2], и привести[3] человеческую личность к познанию себя и своего личного Первообраза. Ведь быть образованным, в конечном счете, «значит соответствовать образу[4], а «понятие “образование” теснейшим образом связано с богословским понятием “обожения”, преображением всего человеческого естества»[5].

---

[1]*Зелененко А., свящ.* Важнейшие принципы православной педагогики. С. 204.

[1]*Зеньковский В., прот.* Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого. С. 521.

[2]См.: *Зеньковский В., прот.* Наша эпоха // *Он же.* Проблемы воспитания... С. 172–223, здесь: с. 201.

[3]Παιδαγωγία — букв. «ведение детей». «Слово “педагогия” употребляется в различных значениях… Согласно же с волей Божьей, педагогика состоит в усмотрении истины по прямому направлению к Богу, в неустанном отпечатлении на себе дел вечно-ценных», *Климент Александрийский.* Педагог. С. 34–35.

[4]«“Образование” — это восстановление в душе образа Божьего», *Сергий (Полеткин), архиеп.* Восстановить в человеке образ Божий — вот задача истинного образования // *Он же.* Человек рожден для вечности. Самара, 2004. С. 52–58, здесь: с. 56.

[5]*Шумский А., диакон*. Размышления о православной педагогике. URL: http://samlib.ru/s/shumskij_a_w/pedagogika.shtml (дата обращения 09. 12. 2011).

Согласимся с мнением академика Ю. С. Осипова, что «...новый союз науки и христианства, а в нашей России — Православия, поможет преодолеть трудный период экологического и нравственно-этического кризиса, в котором оказалась современная цивилизация»[1], и каждый человек, будучи в своей жизни больше или меньше педагогом как для окружающих, так и для самого себя, «призван приложить свою песчинку, свою каплю труда и любви»[2] в это общее дело. Что же касается современной христианской педагогики, то перед ней, очевидно, стоит задача разработки новых, современных методик воспитания, ориентированных на синтез достижений лучших педагогов-практиков прошлого и настоящего, наряду с богословским неопатристическим пониманием человеческой личности.

5. 5. Богословие красоты в контексте богословия личности

«Как в красоте выражается сокровеннейший нерв жизни, так на

[1]*Осипов Ю. С.* Выступление на Соборных слушаниях Всемирного Русского Народного Собора // 18 –20 марта 1998 г. Саров, 2000. С. 22; См. также: Вера и знание. Соборные слушания Всемирного Русского Народного Собора. М., 1998. URL: http://www.netda.ru/sobor/sarov98vera.htm#07 (дата обращения 16. 01. 2012).
[2]*Рачинский С. А.* Церковная школа. С. 307.

сокровеннейший же центр человеческого существа она и действует»[1].

«Красота есть… таинственная вещь.

Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей»[2].

«Современный человек не доверяет абстрактным истинам, но верит собственным интуициям — Красоты, Добра, Истины»[3]. Именно Красота, «единственная или почти единственная, — способна сегодня пробуждать людей»[4]. Христианство, несомненно, имеет «личный опыт причастности»[1] объективным Красоте, Добру и Истине. И если «конституирующим принципом духовности» можно признать «веру в объективное существование Истины, Блага, Красоты»[2], то существенно важно определить основные аспекты богословия этих обобщенных категорий. В частности, важно проанализировать богословские критерии подлинности Красоты, чтобы понять, в чем собственно состоит сила притягательности христианства.

5. 5. 1. Красота в мысли древних философов

Безличный космос является, «для всей античной философии, самым главным, самым основным и самым совершенным произведением красоты и искусства»[3]. Римская мысль, сконцентрированная на «социальном космосе», воспевает «чисто социальный» идеал красоты, с ее «вполне вещественным и внеличным, а потому и безличным, т. е. стихийным» характером[4]. В результате красота грозит стать «идолом, оторванным от своей личностной основы». Так, например, Лукиан говорит про «огромную власть красоты над человеком» и о «превосхождении красотой моральных принципов»[5]! И хотя можно и нужно подчеркнуть ряд прозрений древних мыслителей о сущности красоты, как,

---

[1]*Розанов В. В.* Красота в природе и ее смысл // *Он же.* Природа и история. Статьи и очерки. М., СПб., 2008. С. 43–103, здесь: с. 78.

[2]*Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // *Он же.* Полное собрание сочинений. В 30-ти т. Л., 1972–1988. Т. 14 (1976). С. 100.

[3]*Черноморец Ю.* Православная теология Девида Бентли Харта — новое начало в эпоху постмодерна. URL: http://bogoslov-club.org.ua/?p=2732 (дата обращения 05. 12. 2011).

[4]*Клеман О.* Отблески света. Православное богословие красоты / Пер. с франц. М., 2004. С. 37.

[1]*Черноморец Ю.* Православная теология Девида Бентли Харта... URL: http://bogoslov-club.org.ua/?p=2732 (дата обращения 05. 12. 2011).

[2]*Кирьянов Д., свящ.* Современная научная космология и православное богословие. URL: http://www.bogoslov.ru/text/253685.html (дата обращения 19. 07. 2012).

[3]*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1994. С. 656.

[4]*Лосев А. Ф.* Эллинистически–римская эстетика I–II вв. н. э. М., 1979. С. 89.

[5]*Лосев А. Ф.* Эллинистически–римская эстетика I–II вв. н. э. С. 223.

например, мысль Сократа о «*целесообразности,* как о логическом принципе» красоты[1], интуицию «пластики» красоты, т. е. ее связи с движением, плотиновский «*иерархический* подход к сфере прекрасного»[2], различение им внутренней и внешней красоты предмета[3], и теорию *эйдосов*, напоминающую нам о святоотеческой теории логосов[4], тем не менее, понятие красоты не получает целостного определения в рамках древней мысли.

Что касается эстетики неоплатонизма, то ее можно сформулировать так: «красота — это есть чувственно воспринимаемый, видимый и слышимый космос с Землей посредине»[1]. «Плотиново “бытие”, имеющее силу зацвести красотой, «объективно», но… это объективность особого рода, не соотнесенная с субъективностью»[2], т. е. с личностно-индивидуальным началом, поскольку главную скрипку в неоплатоническом понимании красоты играет «всеохватывающая единичность бытия в целом»[3]. Красота, как осуществление «абсолютной единичности»[4], принципиально не содержащей в себе и тени различия или «многого», оказывается не способна охватить все бытие, «единство» которого оказывается отнюдь не полноценным. Мысль Плотина совершает своеобразное «бегство» «от чувственно-воспринимаемой красоты “в родное отечество” — на более высокие ступени духовной красоты»[5]. В подлинном же христианстве никогда не было и нет места для подобного бегства от материального мира, но все ступени бытия, получающие свою целостность посредством ипостасного начала, играют свою неотъемлемую роль в красоте бытия и наследуют преображение. «Красота у Плотина неразрывно связана с сущностью и является показателем бытийности ее носителя»[6], но не может избежать привкуса тоталитаризма и несамостоятельности. В

---

[1]*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 58.
[2]*Бычков В. В.* Эстетика отцов Церкви. М., 1995. С. 396.
[3]Там же. С. 404.
[4]Отличие состоит в том, что если для Платона и Плотина эйдосы лишь безличные идеи или формы, то логосы в святоотеческой мысли неразрывно связаны с Личностью Логоса, хотя сами, конечно, не суть личности.
[1]*Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 89.
[2]*Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 41.
[3]*Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. С. 89.
[4]*Лосев А. Ф.* Неоплатонизм, изложенный ясно, как солнце // *Он же.* Из творческого наследия. Современники о мыслителе. М., 2007. С. 183–200, здесь: с. 199.
[5]*Бычков В. В.* Эстетика отцов Церкви. С. 402.
[6]*Бычков В. В.* Эстетика отцов Церкви. С. 404.

христианстве же красота, как мы увидим, одновременно и неразрывно связана как с личностью, так и с сущностью, почему обитает в сфере подлинной свободы.

5. 5. 2. Троица — Подлинная Красота

В христианской традиции именно Сам Бог Откровения, единство и троичность Святой Троицы становятся онтологическим обоснованием красоты. «Весь спектр античных значений красоты был хорошо известен уже апологетам, и их усилия направлены на то, чтобы переосмыслить его в духе новых, христианских ценностей»[1]. Красота в христианской мысли получает определение через имя и свойства Божии[1]. Автор *Corpus Areopagiticum* называет Бога «αὐτοκάλλος» — Само-красотой, Красотой самой по себе[2], изначальной Красотой[3], а в соответствующих *Схолиях* Бог называется первой Красотой[4]. Размышляя о Троице-Единице, свт. Дионисий Ареопагит говорит о Ней как о исполненной всяческой божественной *гармонии* и священной *красоты*[5]. Свт. Григорий Богослов, описывая тайну триединства как «Трех бесконечных бесконечную соединенность»[6], сравнивает красоту Троицы с красотой и величием неба[7]. Он также называет красоту Бога первой (первичной)[8], сокровенной[9], доступной нам лишь в преддверии[10]. Свт. Григорий Нисский утверждает, что Бог есть полнота красоты[11], которая вполне

---

[1]Там же. С. 214.

[1]«θείας καλλονῆς» (божественная красота, красота Бога), *S. Dionysius Areopagitae.* De coelesti hierarchia. PG 3. 144 A (καλλονή, как и κάλλος — красота, см.: *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. С. 657); PG 90. 560 B; «θείου κάλλους», *S. Maximus Confessor.* Capita Theologia et Oeconomiae. PG 90. 1445 C; «θεοπρεπὲς κάλλος» (боголепная красота), De coelesti hierarchia 3. 1. PG 3. 164 D, *Pachymer.* Paraphrasis. PG 3. 224 D; «καλὸν δὲ, ὡς ἀεὶ ὂν» (прекрасным (Он называется) — как вечно Сущий), *S. Maximus Confessor.* Scholia in librum de divinis nominibus. PG 4. 252 C.

[2]De divinis nominibus 11. 6. PG 3. 956 B; Paraphrasis. PG 3. 968 D. См. также: The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa / Eds. L. F. Mateo-Seco, G. Maspero. Leiden; Boston, 2010. P. 376, 147.

[3]«ἀρχικοῦ κάλλους», De coelesti hierarchia. 7. 2. PG 3. 208 C.

[4]«τὸ πρῶτον καλὸν», Scholia in librum de divinis nominibus. PG 4. 285 C.

[5]«πάσης ἁρμονίας ἐνθέου καὶ ἱερᾶς εὐπρεπείας ἐστὶν ἀνάπλεα», De divinis nominibus 1. 4. PG 3. 592 A. Здесь слово «εὐπρεπεία» вполне адекватно контексту можно перевести, как «красота», хотя есть другие его значения: благопристойность, приличие.

[6]«τριῶν ἀπείρων ἄπειρον συμφυΐαν», *S. Gregorius Theologus.* Oratio XL. In Sanctum baptisma. PG 36. 417 B.

[7]«ὡς ἓν οὐρανοῦ κάλλος καὶ μέγεθος», PG 36. 417 B; преп. Максим Исповедник цитирует это место в *Ambiguorum liber*. PG 91. 1304 C.

[8]«τοῦ πρώτου καλοῦ», *S. Gregorius Theologus.* Oratio XXX. Theologica IV. PG 36. 121 A.

[9]«τὸ ἀπόθετον κάλλος», Oratio XXXII. De moderatione in disputando. PG 36. 192 A.

[10]«πυλῶνος κάλλος» (красота преддверия), Sectio II. Poemata moralia. PG 37. 749 A.

[11]De anima et resurrectione. PG 46. 96 C.

невыразима и непостижима[1]. И преп. Максим Исповедник говорит о «неприступной красоте святой и царственной Троицы»[2] и о «невидимой красоте божественного великолепия»[3].

Итак, изначальная Красота есть Троица, ибо Сама Троица есть одновременно парадоксальное и великолепное единство в различии и различие в единстве. Основой этого парадокса является не что иное, как Ипостасный принцип бытия в Боге. Просто Сущность сама по себе не парадоксальна и не дала бы место для «игры красоты»[1]. Три Лица-Ипостаси различаются в единстве Их бытия и едины в Своем различии. Это вечная Красота Личного бытия Трех в единстве сущности и Одного в троичности Ипостасей. «Бог Сам в Себе является полнотой красоты, красотой красоты, можно было бы сказать, в нераздельно онтологическом и личностном смысле: в Нем, действительно, существо сияет из глубины любви, взаимного дара личностей, которые отдаются единству»[2]. Поэтому красиво может быть только то, что причастно вечной красоте общения Лиц в единстве бытия, вечному образу бытия Троицы — троичности тропосов существования и единству логоса бытия[3]. «Весь рисунок трех-Персональной жизни должен быть отражен в каждом из нас» или, другим словами, «каждый из нас должен «встроиться» в этот рисунок»[4].

5. 5. 3. Троица — Архетип красоты творения, красота логосов и человека

«От лица Твоего изливается красота на все творения»[5]. Именно Бог-Троица, будучи первичной Красотой, называется Причиной всякой другой красоты[6], почему называется также «первообразной красотой»[1]. И хотя красота

---

[1]«τὸ ἀμήχανον καὶ ἀπερινόητον κάλλος», De virginitate. PG 46. 361 B.
[2]«τοῦ ἀπροσίτου κάλλους τῆς ἁγίας καὶ βασιλικῆς Τριάδος», Epistolae. PG 91. 404 A; «ἀπροσίτου κάλλους», Capitum quinquies centenorum centuria I. PG 90. 1193 A, 476 D, 504 B, 1257 B.
[3]«ἀοράτου κάλλους τῆς θείας μεγαλοπρεπείας», Ambiguorum liber. PG 91. 1205A.
[1]Преп. Максим, цитируя свт. Григория Богослова (Sectio II. Poemata Moralia. PG 37. 624 A), говорит, в частности, о «игре» Божией (παίγνιον Θεοῦ) и «игре» Слова, впрочем, в контексте домостроительства: «Παίζει γὰρ Λόγος αἰπὺς» (играет бо Слово высокое), Ambiguorum liber. PG 91. 1409 C, 1413 B. Можно, на наш взгляд, не дословно перевести смысл слова «играет» в данном контексте словом «переливается».
[2]*Клеман О.* Отблески света. Православное богословие красоты. С. 79.
[3]См.: Ambiguorum liber. PG 91. 1401 A.
[4]*Lewis C. S.* Beyond Personality. The Christian Idea of God. London, 1944. P. 27.
[5]*Николай Сербский, свт.* Молитвы на озере. С. 46.
[6]«τῶν ὅλων καλῶν αἰτίας», De divinis nominibus 4. 7. PG 3. 701 C D.

Бога качественно превосходит тварную красоту, так что даже Божественную красоту возможно назвать всекрасотой и сверхкрасотой[2], однако «нет совершенно ничего из сущего, что было бы лишено причастности красоте, поскольку, как говорит истина Речений, “Все хорошо весьма”, Быт 1. 31»[3]. Творец, как «единое Добро и Прекрасное, единственно представляет собой Причину всего множества прекрасного и доброго»[4]. Ведь в простой сверхъестественной природе красоты все прекрасное единовидно предсуществует как в причине (κατ’ αἰτίαν προϋφέστηκεν). Из этого Прекрасного всему сущему дано быть прекрасным в соответствии с собственным логосом[1]. Бог пред-имеет в Себе красоту[2], ибо Он прежде сотворенного есть Источник, Начало и Причина прекрасного, почему и обладает прекрасным в избытке[3].

Таким образом, красота твари имеет своим основанием красоту Самого Бога и «логосов» Бога о ней. «Красиво в истинном смысле именно то, что следует своему естественному предназначению, т. е. замыслу Божиему, — это одна из основных предпосылок святоотеческой мысли»[4]. И материя причастна красоте[5], вопреки приписыванию ей зла в неоплатонизме, оригенизме и гностицизме. Свт. Мефодий Патарский говорит о том, что все творение,

---

[1]«τοῦ ἀρχετύπου κάλλους», *S. Gregorius Theologus.* Oratio XXXVIII. In Theophania. PG 36. 325 B; PG 46. 89 C, 245 A, 269 D, 348 A, 369 C; PG 90. 1120 A; «τοῦ πρωτοτύπου κάλλους» (красота Первообраза), *S. Gregorius Nyssenus.* De perfecta christiani forma. PG 46. 272 B, 368 C, 720 C.

[2]«πάγκαλον ἅμα καὶ ὑπέρκαλον», De divinis nominibus 4. 7. PG 3. 701 D.

[3]«μηδὲ ἓν τῶν ὄντων εἶναι καθόλου τῆς τοῦ καλοῦ μετουσίας ἐστερημένον, εἴπερ, ὡς ἡ τῶν λογίων ἀλήθειά φησι, πάντα καλὰ λίαν», De coelesti hierarchia 2. 3. PG 3. 141 C.

[4]«Τοῦτο τὸ ἓν ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἑνικῶς ἐστι πάντων τῶν πολλῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν αἴτιον», De divinis nominibus 4. 7. PG 3. 704 B.

[1]«Τῇ γὰρ ἁπλῃ καὶ ὑπερφυεῖ τῶν ὅλων καλῶν φύσει πᾶσα καλλονὴ καὶ πᾶν καλὸν, ἑνοειδῶς κατ’ αἰτίαν προϋφέστηκεν. Ἐκ τοῦ καλοῦ τούτου πᾶσι τοῖς οὖσι τὸ εἶναι, κατὰ τὸν οἰκεῖον λόγον ἕκαστα καλὰ», ibidem. 704 A.

[2]«προέχειν ἐν ἑαυτῷ λέγεται τὴν καλλονὴν», Scholia in librum de divinis nominibus. PG 4. 252 C.

[3]«ὑπεροχικῶς ἔχει τὸ καλόν», ibidem. 252 D.

[4]*Шарапов С. А.* Красота, согласно православному вероучению. URL: http://halkidon2006.orthodoxy.ru/Bogoslovie_10/S_A_Sharapov_Krasota_3.htm (дата обращения 19. 07. 2012).

[5]«καὶ γὰρ καὶ αὐτὴ τοῦ κόσμου καὶ κάλλους καὶ εἴδους ἔχει μετουσίαν», De divinis nominibus 4. 28. PG 3. 729 A, в переводе Г. М. Прохорова: «и она причастна к порядку (вещей), к (их) красоте и виду» (*Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Максим Исповедник.* Толкования / Пер. Г. М. Прохорова. СПб., 2002. С. 383). На наш взгляд, слово «вещи» в данный перевод введено ошибочно, «вещи» не упомянуты в греческом тексте. Здесь речь идет о причастности материи Красоте Бога и вытекающим из этой причастности порядку (κόσμος — порядок, устроение, **краса**, слава, наряд) и виду (εἶδους — вид, наружность, **красота**). У обоих терминов есть синонимичное значение красоты! «Вид» может иметь значение красоты и в русском языке. Так, в *Схолиях* цитируется Исайя: «καὶ οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος» (и мы видели Его, и не было в Нем ни вида, ни красоты, ср. Ис 53. 2).

несомненно, нуждается в красоте Божией[1], и одновременно оно являет Красоту Творца[2]. Так, преп. Максим вслед за свт. Григорием Нисским[3] говорит о познании Творца «из красоты и величия творений»[4]. При этом логосы Бога, открывающие нам через тварь красоту Творца, хотя и представляют собой Его энергию, но принадлежат всем трем Ипостасям Троицы, т. е. это не безличная энергия мысли, а энергия воипостасная Лицам Отца, Сына и Духа. Личное отношение Каждого из Лиц к логосам составляет Их предвечное отношение к твари, к каждому из нас, и определяет как нашу красоту, так и наши любовь и стремление к Богу (τῷ ἀῤῥήτῳ τῆς θείας καλλονῆς ἔρωτι)[1]. Прекрасное всех к Себе зовет (привлекает — καλοῦν), отчего и называется красотой (κάλλος), потому что Оно все во всем сводит в тождество[2] и, «будучи Истинной Красотой, вызывает любовь и становится Возлюбленным»[3].

И если логосность и врожденная ей красота составляют фундаментальную, неотъемлемую часть тварного бытия, то разнообразность возможного ответа твари на любовь Бога соответствует свободному выбору тропоса ее существования. В случае соответствия тропоса логосу красота динамически приумножается, а в случае их несоответствия происходит постепенное обез-ображивание, искажение исконной красоты бытия. Так, свт. Григорий Нисский говорит об ангелах, что они «непрестанно видят “Отца бессмертия”, и это видение» способствует «постоянному преображению их в

---

[1]«πᾶσα δήπουθεν ἡ κτίσις ἐνδεής ἐστι τοῦ κάλλους τοῦ Θεοῦ», *S. Methodius Episcopus et Martyr.* Homilia de cruce domini. PG 18. 401 A.

[2]«τῶν δημιουργημάτων καλλονὴ, [τὸν] γενεσιουργὸν, τουτέστι τὸν τῶν ἐν γενέσει ποιητὴν μηνύει» (красота творений, т. е. того, что находится в становлении, являет Творца), Scholia in librum de divinis nominibus 7. 3. PG 4. 349 D.

[3]«Познание о Его бытии достигает нас посредством красоты и величия творений, согласно некой аналогии» (the knowledge of his existence reaches us through the beauty and greatness of creatures, according to a certain analogy, The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa. P. 238); см. также: *S. Gregorius Nyssenus.* De virginitate. PG 46. 365 B, De mortuis. 532 A.

[4]«ἐκ καλλονῆς καὶ μεγέθους τῶν κτισμάτων», Ambiguorum liber. PG 91. 1168 B; см. также об этом: 1176 D, 1216 A B; PG 90. 869 B.

[1]Ambiguorum liber. PG 91. 1209 A; Разумная сила души «рождает любовь к Богу посредством созерцания Его красоты и доброты», The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa. P. 220, 222, 264.

[2]«ὡς πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν (ὅθεν καὶ κάλλος λέγεται) καὶ ὡς ὅλα ἐν ὅλοις εἰς ταὐτὸ συνάγον», De Divinis nominibus 4. 7. PG 3. 701 C D.

[3]*Шарапов С. А.* Красота, согласно православному вероучению. URL: http://halkidon2006.orthodoxy.ru/Bogoslovie_10/S_A_Sharapov_Krasota_3.htm (дата обращения 19. 07. 2012).

подражание той красоте, которую они созерцают в своем Первообразе»[1]. Тема Первообраза и образа теснейшим образом связана с понятием Красоты Бога и творения, Богоподобия и Богообразности, подражания твари Творцу, согласно избранному ею тропосу существования. То же можно отнести к человеку: «Люди, любящие Бога… похожи на Господа»[2], и эта их похожесть постепенно развивается в большую и глубочайшую.

«*Особенной красотой*, даже в сравнении с видимым Раем, наделен был тот, в котором был насажен умный Рай — Адам, вершина Божиего творения, в отличие от остальной твари, созданный *"по образу"* Самого Бога. Ибо, по слову свт. Григория Нисского, первочеловек был «велик по достоинству, потому что поставлен был царствовать над землей и над всем, что на ней; имел прекрасный вид, потому что соделался образом *красоты первообразной*»[1]. Свт. Григорий Богослов называет сокровенной лучшую красоту человека[2], первоначальную — по свт. Григорию Нисскому[3], которую желает возродить Господь в нас уже здесь[4] и в пакибытии[5], и которой завидует диавол[6].

5. 5. 4. Красота, являемая посредством Троичности Откровения

Богодухновенный Давид возглашает: «"Красота в деснице Твоей в конец". Под десницею Отца разумеется Сын, подобно тому, как Он есть также и вообще рука и сила Его»[7]. «Чудотворная красота»[8] Бога Отца — Христос[9]. Под «красотою» должно разуметь здесь «Божественное достоинство Господа, т.

---

[1]The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa. P. 188 (St. Gregory of Nyssa speaks for example, of angels who «unceasingly see "the Father of immortality", and this vision continually transforms them in the imitation of the beauty that they contemplate in the archetype»).

[2]*Софроний (Сахаров), иером.* Преп. Силуан Афонский. С. 369.

[1]*Григорий Нисский, свт*. Большое огласительное слово 6 // *Он же.* Догматические сочинения. В 2-х т. Краснодар, 2006. Т. 1. С. 19.

[2]*S. Gregorius Theologus.* Oratio XXIV. In laudem s. Cypriani. PG 35. 1180 A.

[3]«τὸ ἐξ ἀρχῆς κάλλος», *S. Gregorius Nyssenus.* In Baptismum Christi. PG 46. 580 A.

[4]«Κοσμήτωρ δὲ πάντως τῆς νύμφης ὁ Χριστὸς», там же, 600 B. Цитируя Исайю (Ис 61. 10), Нисский свт. толкует отношения души и Христа как *личные отношения* Жениха и невесты, которую Он украшает своими дарами.

[5]«τὸν ἱερὸν καὶ κάλλιστον τὸν τῆς παλιγγενεσίας», ibidem. 593 B, «τῷ δώρῳ τῆς παλιγγενεσίας ἐγκαλλωπίζεσθε», ibidem. 596 A.

[6]Ibidem. 597 B.

[7]Толковая псалтирь *Евфимия Зигабена* (греческого философа и монаха), изъясненная по святоотеческим толкованиям. Изд. Единецко-Бричанской епархии, 2003. С. 114.

[8]*Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 21.

[9]Толковая псалтирь. Коломна, 1994. С. 49 (святители Афанасий Великий, Августин Блаженный, Амвросий Медиоланский, Григорий Нисский, Василий Великий).

к. ничто не может быть прекраснее этого»[1], а Его Божество неразрывно с Его Личностью. По русскому переводу псалма перед словами о красоте сказано: «полнота радостей пред лицом Твоим»[2], т. е. общение с Тобой дает радость, а красота Твоя живит. О Сыне Божием говорится как об отпечатке первообразной Красоты, пришедшем к Своему образу — человеку, который, в свою очередь, в своей собственной «Боговидной красоте» узнает красоту Архетипа, явленную во Христе[3]. Для человека «образец красоты», полнота человеческой красоты — «Богочеловек, Господь наш Иисус Христос»[4].

Ставшая возможной посредством ипостасного единства природ, «исключительная привлекательность Личности Христа состоит в том, что *Он одновременно и Бог, и Человек*, а не только Бог и не только человек»[1]. Именно соединение по ипостасному принципу Божества и человечества в Личности Христа делает «нетленной, Божественной красоту плоти, вещества, материи»[2]. Так, свт. Афанасий говорит о том, что красота и слава тела Христова недоступна помышлению человеческому[3]. Человек как единое целое только в Христовой Личности обретает свою абсолютную красоту[4], сообразуясь с богомужным тропосом бытия, явленным нам в Богочеловеке.

Однако красота Личности Христа не само-замкнута, она состоит в красоте Его отношений с Отцом и Духом Святым, так же, как и «в Его Божественной деликатности»[5] по отношению к человеческой личности, являющейся образом нетварной красоты Божественных Ипостасей, красоты, посредством которой Бог привлекает человечество к Себе[6]. От Отца через Сына

---

[1]Толковая псалтирь *Евфимия Зигабена*. С. 392.
[2]*Вишняков Н., свящ.* Толкование на псалтирь. СПб., 1884. Вып. 4. С. 219–220.
[3]«τὸ ἐκμαγεῖον τοῦ ἀρχετύπου κάλλους», *S. Gregorius Theologus.* Oratio XXXVIII. In Theophania. 13. PG 36. 325 B; «τὸ θεοειδὲς κάλλος», *S. Gregorius Nyssenus.* De mortuis. PG 46. 536 B; см. также PG 3. 821 C, где автор *Ареопагити*к говорит о Небесных силах, что они имеют «Боговидное бытие» (τὸ θεοειδῶς εἶναι ἔχουσι, De divinis nominibus 5. 8).
[4]*Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты. В 2-х т. М., 1998. Т. 2. С. 124.
[1]*Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 120.
[2]*Иустин (Попович), прп.* Тайна Преображения Спасителя и тайна спасения / Пер. с сербского С. Фонова. URL: http://preobrazhenie.paskha.ru/Bogoslovie/Prepodobnyj_Iustin_Popovich/ (дата обращения 25. 03. 2012).
[3]«Οὔτε γὰρ κάλλος οὔτε δόξαν σώματος Χριστοῦ ἐφικτὸν διανοίᾳ ἀνθρώπου», *S. Athanasius Alexandrinus.* Contra Apollinarlum Liber Primus. PG 26. 1132 A.
[4]*Иустин (Попович), прп.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 126.
[5]*Амфилохий (Радович), митр.* Значение Православия для современной молодежи. С. 309.
[6]*Sachs J. R.* Apocatastasis in Patristic Theology // Theological Studies. no. 54. 1993. P. 617–640, here: p. 633.

в Духе подается человеку красота и любовь к красоте. «Святой Дух прямо называется Источником и Причинителем светлой красоты»[1], поскольку Он есть Сообщитель нетварных энергий, Божественного света нам. Красота Троицы, общения Лиц является нам в свете энергий Бога. «Абсолютный же свет есть абсолютно-прекрасное, — сама Любовь (трех Лиц Троицы — иером. М. З.) в ее законченности, и она делает собою духовно-прекрасной всякую личность. Венчающий Собою любовь Отца и Сына Дух Святой есть и предмет, и орган созерцания прекрасного»[2]. Именно Дух нам открывает неизреченную красоту общения Ипостасей Троицы между Собой и по отношению к каждому человеку. Третья Ипостась Троицы, Дух Святой, дарует «непосредственное понимание красоты, пророческое сознавание гармонии, а стало быть, неуклонное стремление к ней»[1].

5. 5. 5. Единство в многообразии и порядок как отражение красоты Троичного бытия в творении

Бог есть тот Образец, в согласии с Которым «*все разграничивается*»[2] и в то же время *объединяется*. «Благодаря Прекрасному, происходит сочетание, любовь и общение всех»[3]. Это единство в многообразии — одна из основных тем преп. Максима Исповедника[4]. На каждом уровне бытия присутствует красота разнообразия, которая введена Самим Творцом в систему единого космического порядка. Но при этом ни различие, ни единство не становятся довлеющими, как и в Самом Боге, но «логосы всего отдельного и частного объемлются… логосами всеобщего»[5], так же, как и тропосы частные включаются в вышестоящие общие тропосы.

При этом, будучи встроенным во внешнюю космическую иерархию, человек, по замыслу Творца, изначально занимает онтологически центральную

---

[1]*Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. С. 95–96.
[2]Там же. С. 98–99.
[1]Записные тетради Ф. М. Достоевского / Подг. к печати Е. Н. Коншиной. М.; Л., 1935. С. 296.
[2]«παραδειγματικὸν ὅτι κατ’ αὐτὸ πάντα ἀφορίζεται», De divinis nominibus 4. 7. PG 3. 704 A.
[3]«διὰ τὸ καλὸν αἱ πάντων ἐφαρμογαὶ, καὶ φιλίαι, καὶ κοινωνίαι», там же.
[4]*Tollefsen T.* The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. Oxford, 2008. P. 100.
[5]Ambiguorum liber. PG 91. 1313 A.

позицию во вселенной. Человек был наделен «первобытной красотой»[1] не только ради себя, но ради окружающего мира, и душа его «находится посередине между Богом и материей и обладает силой, соединяющей ее и с Тем, и с другой»[2]. Согласно преп. Максиму, главным назначением человека является «задача объединения в себе», однако без слияния, т. е. с сохранением различий, «как в микрокосмосе, всего космоса», через красоту и ради красоты «союза с Богом в самом себе»[3]. Несмотря на то, что мир представляется нам сложенным «из независимых друг от друга “единиц бытия”», он призван быть соединен посредством человеческого личного участия «в целостное гармоничное единство, свидетельствующее о Едином Творце»[1]. «Красота — это осуществленное единство». Но именно личная «любовь обеспечивает в единстве великолепие разнообразия»[2].

Свт. Григорий Богослов указывает на связь «неизменной красоты» Бога и владычества *порядка* в устроении мира[3]. Порядок мира непосредственно связан с образом разграничения и единства вещей, так же как мир и любовь, о которых говорится, что закон любви и мира своими узами делает космос «несравненно красивым»[4]. При правильном порядке красота выстроена в некоторой иерархической подчиненности, одна красота сияет сквозь другую, красота души сквозь красоту тела[5]. Однако, как в Боге отсутствует иерархия Ипостасей, так порядок и иерархичность космоса, с одной стороны, не вводят иерархии тварных ипостасей-личностей, а с другой — встроены в органическую целостность мира. Так, Богородица обладала и внешней, и внутренней кра-

---

[1]«τὸ ἀρχέγονον κάλλος», *S. Gregorius Nyssenus.* De anima et resurrectione, PG 46. 157 B.
[2]Ambiguorum liber. PG 91. 1193 D.
[3]*Nellas P.* Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the nature of the Human Person. N. Y., 1987. P. 54.
[1]*Мумриков О., свящ.* Материя и иерархия мироздания. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1704645.html (дата обращения 24. 05. 2011) .
[2]*Рупник М. И.* Введение // *Клеман О.* Отблески света. Православное богословие красоты. М., 2004. С. 11–15, здесь: с. 13.
[3]«Καὶ τάξεως μὲν ἐπικρατούσης, κόσμος, τὸ Πᾶν, καὶ τὸ κάλλος ἀκίνητον», Oratio XXXII. De moderatione in disputando. PG 36. 184 A.
[4]«κάλλος ἀπρόσιτον», Oratio VI. De pace I. PG 35. 740 C. Это выражение чаще применимо к Богу, но изредка используется и по отношению к твари, чтобы подчеркнуть со-образность красоты Творца и творения.
[5]«Ἀντιστίλψει τὸ κάλλος τῷ κάλλει, τὸ τῆς ψυχῆς τῷ τοῦ σώματος», Oratio XXVI. In seipsum. PG 35. 1241 C. О том же см. у свт. Григория Нисского: «ψυχῆς ἀρετὰς συναύξων τῷ κάλλει τοῦ σώματος» (красота души, выявляется в красоте тела), De deitate Filii et Spiritus Sancti. PG 46. 568 A.

сотой[1]. Согласно преп. Максиму Исповеднику, тело и душа взаимно *дополняют* друг друга[2], составляя единство тварной человеческой ипостаси, причем каждая тварная ипостась имеет бесценное значение пред Богом. Важно подчеркнуть здесь, что принцип упорядоченности заложен как в ипостасном начале бытия, так и в природном. Структура логосов природы и тропосов существования задает красоту бытия. В отличие от пренебрежения к нижним ступеням иерархической лестницы космического бытия, неизбежно возникающего в рамках неоплатонического и оригенистического мировоззрений[3], никакое из творений Божиих в христианстве не может быть признано по определению лишним, недостаточным, в смысле неполноты бытия, или некрасивым.

5. 5. 6. Ипостасные свойства красоты

Согласно проведенному выше анализу, подлинная красота основывается на ипостасном, личностном начале и, следовательно, должна отражать свойства, для него характерные: несводимость и неотделимость от природного аспекта, иррациональность и выражение ее через кинетику общения личностей и динамику природы, религиозность, кафоличность, свободу и творчество, уникальность и целостность, логосность и нравственность.

Несводимость красоты к природным аспектам и ее иррациональность

Возможно ли выразить формулу красоты посредством соотношения природных параметров? Золотое сечение в сфере материальной, жертвенность в сфере духовной и другие принципы, хотя и отражают внешний «закон красоты», определяют известный тропос существования, но отнюдь не могут выразить всю полноту понятия красоты. Так, есть красота и в умеренной асимметрии, а красота духовная и вовсе «неуловима для логических формул»[1]. «Красота… описывается, устанавливается в своей наличности, но

---

[1]*Паисий Святогорец, прп.* Страсти и добродетели. Слова. В 5-ти т. М., 2005. Т. 5. С. 154.
[2]Ambiguorum liber. PG 91. 1109 C D.
[3]Так, неоплатонизму свойственно говорить о постепенном «ослаблении» качества бытия в нисходящем порядке: Единое, Ум, Душа, Космос, материя. Причем на низшем уровне «материя, как абсолютная лишенность смысла, есть настоящее безобразие и зло, она противоположна всякой красоте и есть ее разрушение», *Лосев А. Ф.* Неоплатонизм, изложенный ясно, как солнце. С. 197.
[1]*Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. С. 7–8.

стоит вне методов и средств научного исследования»[1]. В сущности своей «красота загадочна»[2], и хотя рационализм пытается свести определение красоты к чувственно-эмоциональному восприятию или к разумности как таковой, но все же красота есть нечто высшее, действительно воздействующее на чувства, доставляя им приятность, и на ум, принося ему некое удовлетворение, но коренящееся в абсолютной Красоте, которая суть личностна. Главная причина несводимости красоты к материально-природному измерению состоит в трансцендентности ее Источника и Его Ипостасном бытии, которое не сводится, в том числе, и к понятию образа существования. «Красота в своей последней сущности — неопределима»[1], она «не есть лишь категория эстетическая, но есть и категория метафизическая»[2]. «Вопрос о ценности красоты человеческой в жизни лежит *за пределами* эстетики, хотя и соприкасается с ней»[3]. «Красота, реализованная в естестве тварного предмета, тем не менее, “надприродна”, метафизична»[4].

Кроме того, мы постоянно сталкиваемся с субъективным аспектом восприятия красоты. Даже признанная большинством наблюдателей красота воспринимается и отражается в сознании субъектов по-разному. «Переживание прекрасного, постижение красоты — это опыт скорее мистический, он выводит человека за пределы его самого, ставит его лицом к лицу»[5] с Личным Богом и имеет в себе несводимый к природным параметрам «остаток», связанный с тайной личных отношений.

Сама внутренняя направленность красоты, ее логос, выводит нас за пределы физического мира к «красоте запредельной»[6], «возвышая над

---

[1]*Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. С. 126–127.
[2]*Клеман О.* Отблески света. Православное богословие красоты. С. 37.
[1]*Бердяев Н. А.* Смысл творчества. М., 1916. С. 239; О неопределимости красоты см. также: *Касаткина Т. А.* «Мир спасет красота…». URL: http://www.74rif.ru/Dostoevsky.html (дата обращения 22. 07. 2012).
[2]*Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого // *Он же.* О назначении человека. С. 254–367, здесь: с. 326.
[3]*Лапшин И. И.* Эстетика Достоевского. Берлин, 1923. С. 33.
[4]*Леонов В., прот.* Взаимосвязь понятий «личность» и «образ Божий» в православном богословии. URL: http://www.pravoslavie.ru/put/35001.htm (дата обращения 20. 07. 2012).
[5]*Иларион (Алфеев), митр.* Богословие красоты. Доклад на конференции «Судьбы прекрасного: красота с позиций гуманитарных наук». URL: http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=1308 (дата обращения 19. 07. 2012).
[6]*Бердяев Н. А.* Смысл творчества. С. 223.

эмпирией»[1] и потом возвращая к преображению этой эмпирии в согласии с высшими идеалами красоты. Таким образом, вновь красота выражается посредством определенного образа бытия природы, но остается несводимой к этому образу.

Выражение красоты через кинетику общения личностей и динамику природы

Необходимо говорить об онтологической кинетичности красоты. Подлинно красиво вечное ипостасно-природное движение любви между Ипостасями в Боге, и красота твари должна быть отражением этой Божественной кинетики. В движении творения добавляется еще аспект становления: движением от небытия к бытию началось существование мира, но есть нечто большее в его движении, чем просто инерция сотворенности. Даже сам акт творения отражает вечную кинетичность Творца: вечное движение любви породило красоту движения твари. Более того, тварное движение имеет логос, цель — становление отношений со своим Творцом, обожение, устремление к бесконечности[1], неразрывно связанное с личным общением тварных личностей с нетварными Ипостасями Отца, Сына и Духа. И даже безличная, бездушная материя красотой своей динамики и тропосов бытия обнаруживает «мировой смысл»[2], отражая для нас творческие логосы Личного Бога.

В самой красоте сотворенного движения можно различать аспекты постоянный и динамический. Автор *Corpus Areopagiticum* различает типы движения ума и души: по кругу, по прямой и по кривой (спирали)[3]. И хотя можно говорить о том, что «красота произведенного сущего тем в большей мере постоянна и неизменчива, чем более оно причастно к Первой Красоте — Богу»[4], однако эти «постоянство» и «неизменчивость» высших форм красоты

---

[1]*Бычков В. В.* Русская средневековая эстетика XI–XVII вв. М., 1992. С. 192.
[1]*Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого. С. 328.
[2]*Лосский Н. О.* Достоевский и его христианское миропонимание // *Он же.* Бог и мировое зло. М., 1994. С. 11 – 249, здесь: с. 127.
[3]*Лосев А. Ф.* Историческое значение *Ареопагитик* // Из творческого наследия… С. 152–168, здесь: с. 164–165.
[4]*Шарапов С. А.* Красота, согласно православному вероучению. URL: http://halkidon2006.orthodoxy.ru/Bogoslovie_10/S_A_Sharapov_Krasota_3.htm (дата обращения 19. 07. 2012).

вовсе не означают собственно абсолютной «статичности». Так, Троица неизменна, но красота движения любви между Лицами Ее есть апогей и архетип любого движения, эта красота одновременно антиномически постоянна и динамична. И если аспект постоянства в движении можно сопоставить с природным планом, с логосами бытия, то аспект новизны связан с ипостасным началом, задающим новые образы / тропосы динамики природы.

Красота и религиозность

Поскольку религия есть союз с Богом, то все, возбуждающее движение души к Творцу и Промыслителю, должно быть признано религиозным в своей сокровенной сути. Подлинная красота в жизни творения, отражая вечную красоту Троицы, возвышает и возбуждает человеческую личность к общению с Личным Источником этой красоты.

«Вера способна также преображать саму красоту: в священных текстах, в каллиграфии, в иконе, в хоровом пении, в изобилии храмового искусства... Библия воспринимает искусство как дар… Повсюду Творец и Его творение встречаются в красоте не обладания, а сопричастности. Повсюду в литургии предощущается глобальное искусство, где эстетика становится созерцанием. Красота превращает мир в “океан символов”»[1], имеющих глубокое религиозное значение.

Перихоресис тварного и нетварного тропосов существования, осуществляемый в сотворенной личности, соответствует процессу религиозного становления красоты бытия.

Красота и кафоличность

Свойство кафоличности предполагает, прежде всего, личностную открытость, направленность на «другого» и межличностное общение и общность. Красота «в себе» — мертвая, больная нарциссизмом, а истинная красота — открыта, существует для других, а не для себя, изначально

[1]*Клеман О.* Отблески света. Православное богословие красоты. С. 37.

предполагает «другого». Свойство дарования себя относится, прежде всего, и по преимуществу «к Красоте Божественной»[1].

Сам принцип Откровения красоты и великолепия Бога человеку базируется на принципе кафоличности: Бог желает иметь Адама включенным в красоту общения с Ним. «Откровение означает любовь, являющую красоту» Бога и ожидающую нашего личного ответа[2]. Именно в этих межличностных отношениях «незаменимая и ни с чем несравнимая ценность и своеобразность каждой личности выявляется во всей красоте своей»[3]. Красота воспринимается личностью и является в межличностном общении. Здесь особенно подразумевается евангельская красота души, отдающей себя другим.

Преп. Максим Исповедник говорит о помрачении божественной красоты в результате отказа от питания Словом и отпадения от Божественной Жизни[1], т. е. именно в результате прерывания общения с Богом потеряна человеком красота бытия. Вместо подлинной, появляется «поддельная красота», силящаяся затмить природный образ «сокровенной красоты, хранимой для Бога и будущего века»[2], т. е. красоты, предназначенной для Бога и общения с Ним в любви. По слову свт. Григория Паламы Нетварный Свет есть «сила воскресения» и «красота будущего века»[3], ибо, если «грех искажает человека», то «благодать красит его»[4], весь его состав. Красота первочеловека, когда он был устремлен к общению с Богом, состояла в нетленности всего его состава[5], но Адам, утеряв благодать общения с Богом, совершил, по выражению преп. Максима Исповедника, «бегство из Красоты»[6]. «Идея автономной красоты»[1]

---

[1]*Шарапов С. А.* Красота, согласно православному вероучению. URL: http://halkidon2006.orthodoxy.ru/Bogoslovie_10/S_A_Sharapov_Krasota_3.htm (дата обращения 19. 07. 2012).
[2]*Зелинский В., свящ.* Беседа с Оливье Клеманом. Словно вы живы. URL: http://www.bogoslov.ru/text/2282995.html (дата обращения 02. 12. 2011).
[3]*Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. С. 435.
[1]Ambiguorum liber. PG 91. 1157 A.
[2]«τὸ νόθον κάλλος» — «ἀποκειμένης λαμπρότητος», *S. Gregorius Theologus.* Oratio VIII. In laudem sororis suae Gorgoniae. PG 35. 800 C.
[3]*Григорий Палама, свт.* Триада II. 3. 38; Триада III. 1. 40 // *Он же.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. С. 251, 341.
[4]*Софроний (Сахаров), иером.* Преп. Силуан Афонский. С. 369.
[5]*Афанасий Великий, прп.* Слово о воплощении Бога Слова // *Он же.* Творения. Т. 1. С. 191–263, здесь: с. 196–197.
[6]«φυγὴ κάλλους», Quaestiones ad Thalassium. LXIV, PG 90. 693 C.

стала губительной для прародителей. «Прекрасное» может стать «автономной ценностью в раздробленной, разобщенной культуре, ценностью внешней по отношению к личной связи, объединявшей Бога с первыми людьми и объединявшей мужчину и женщину между собой»[2]. Это идолопоклонство, состоящее в «бегстве» от личностного начала. Лишь по возобновлении общения с Богом человек становится «вновь благородным и прекрасным»[3]. Преп. Максим рассуждает о восстановлении «нетления древней красоты» через Боговоплощение и общение природ во Христе, а значит, через восстановление общения человека и Бога[1].

Поскольку нетварная энергия, посредством которой восстанавливается общение человека с Творцом, принадлежит сразу Трем Лицам в Боге, то она изначально является энергией личного общения. Реализуемая по образу Троичного бытия «для Другого», красота межличностного общения, «влияя без приказаний, без нарушения свободы… может преодолеть не только обыденный эгоизм, но и титаническую гордыню: она может побудить человека забыть свое самолюбивое я и самоотверженно служить добру»[2]. Осуществленное по образу общения Лиц в Троице Царство Божье есть полнота красоты[3]. В будущем веке созерцающие красоту и достоинство образа Божия друг в друге «будут наполнены взаимной радостью»[4].

Красота и свобода

Только сокровенная красота межличностной любви открывает тайну личной свободы любящего: «Озари меня любовью, чтобы я узнал Тебя, Слово Божье»[5]. Только через красоту познается свобода. «Путь к свободе ведет через красоту». Красота далеко не только искусство[6]. Подлинная красота призвана

---

[1]*Николаева О. А.* Православие и творчество // *Она же.* Православие и свобода. М., 2002. С. 222–270, здесь с. 239.
[2]*Клеман О.* Отблески света. Православное богословие красоты. С. 82.
[3]*Макарий Египетский, прп.* Слово 63. 3. 4 // *Он же.* Духовные слова и послания. Собрание типа 1 (Vatic. graek. 694) / Предисл., пер., комм., указатели А. Г. Дунаева. М., 2002. С. 829.
[1]«τὸ ἀρχαῖον κάλλος… τῆς ἀφθαρσίας», Ambiguorum liber. PG 91. 1320 A.
[2]*Лосский Н. О.* Достоевский и его христианское миропонимание. С. 127.
[3]*Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 214.
[4]*S. Gregorius Nyssenus.* De hominis opificio. PG 44. 201–204, The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa. P. 278.
[5]*Клеман О.* Отблески света. Православное богословие красоты. С. 50–51.
[6]*Кашина Н. В.* Эстетика Ф. М. Достоевского. М., 1989. С. 150–151.

«освободить нашу свободу»[1]. Даже в красивом движении птицы есть свобода, хотя она не может быть признана свободной вполне, завися от внешних сил, ветра и врожденного инстинкта. Тем более полна красоты подлинно свободная любовь Троицы. Подлинная свобода красива, тогда как деспотизм и анархия одинаково безобразны. Подлинная красота свободна, а ложная красота внутренне скована и непостоянна. «Не в принуждении постигается красота в мире»[2], и познание красоты Истины освобождает[3].

Красота и творчество

Красота тварного мира «создана Богом, создается она и человеком, но именно в силу предоставленных ему Богом творческих способностей»[1]. Хотя не всякое творчество может быть признано объективно красивым, однако произведения классиков обладают объективной красотой, ибо красота не есть только «факт субъективный»[2]. «Красота является одним из божественных имен, возможно, самым забытым, но в ней импульс созидания»[3]. Целью творчества являются красота и благо[4], а подлинная красота всегда свидетельствует о творческом начале, лежащем в ее основании. Так, философ В. С. Соловьев был глубоко убежден в творческой природе красоты, как преображающей силы идеального начала: «Красота есть преображение материи, — писал он, — через воплощение в ней другого, сверхматериального начала»[5].

Подлинными творцами красоты в своей жизни оказываются святые люди, напоенные Духом Святым и находящиеся в непрерывном синергийном со-творчестве с Ним. «Человек призван стать освободителем или творцом красоты,

---

[1]*Клеман О.* Отблески света. Православное богословие красоты. С. 83.
[2]*Бердяев Н. А.* Смысл творчества. С. 217–218.
[3]«Познаете Истину, и Истина сделает вас свободными», Иоанн 8. 32.
[1]*Небольсин А. Р.* Красота в *Апокалипсисе* и красота *Апокалипсиса*. URL: http://www.bogoslov.ru/text/2607687.html (дата обращения 19.07. 2012).
[2]*Зеньковский В., прот.* Эстетические воззрения Соловьева // *Он же.* Русские мыслители и Европа. М., 2005. С. 278–287, здесь: с. 279; *Ареопагтики* говорят о «вечно пребывающем прекрасным» (ἀεὶ ὂν καλόν), De divinis nominibus 4. 7, PG 3. 704 A.
[3]*Клеман О.* Отблески света. Православное богословие красоты. С. 49.
[4]*Бычков В. В.* Эстетика отцов Церкви. С. 439–440.
[5]Цит. по: *Зеньковский В., прот.* Эстетические воззрения Соловьева. С. 279–280.

возвращая ей сходство с образом Божьим, который есть ее основание и призвание»[1].

Красота и уникальность

Подлинная красота неповторима, в ней нет «штампа», ее уникальность превосходит сумму природных особенностей субъекта. В самой этой уникальности сокрыта привлекательность красоты. Кроме того, уникальность красоты состоит в том, что она воспринимается уникальным образом всякой новой личностью. О различии способов отношения человека к единой красоте, «способов глядеть на красоту, воспринимать красоту, желать красоту» размышлял Ф. М. Достоевский. Красота позволяет человеку «оформлять присущую ей неопределимость в соответствии с имеющимся у него “идеалом”. Позволяет видеть себя так, как предстоящий способен видеть»[1]. Именно личность являет и воспринимает себя в уникальности комплекса образов осуществления своей свободы.

Красота и целостность

Целостность подразумевает как цельность, так и целеустремленность. В соответствии с этим, с одной стороны, красота связана с «целесообразностью»[2] и «есть конечная цель мировой и человеческой жизни», а с другой — «если что-нибудь воспринимается человеком целостно, то именно красота»[3], которая связана с «абсолютной целостностью всего существующего»[4]. «Соединение красоты с истиной есть целостное преображение, просветление жизни. Красота же, разорвавшая с истиной и добром, начинает разлагаться и, в конце концов, превращается в уродство»[5]. Шиллер, изучая природу искусства, писал: «Прекрасное… есть слияние разумного и чувственного, и это взаимопроникновение есть подлинная действительность»[6]. «Через красоту

---

[1]*Клеман О.* Отблески света. Православное богословие красоты. С. 81.
[1]*Касаткина Т. А.* «Мир спасет красота…». URL: http://www.74rif.ru/Dostoevsky.html (дата обращения 22. 07. 2012).
[2]*Бычков В. В.* Эстетика отцов Церкви. С. 215.
[3]*Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого. С. 326.
[4]*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. С. 640.
[5]*Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого. С. 330–331.
[6]Цит. по: *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика. В 4-х т. М., 1968. Т. 1. С. 68.

открывается ценность всех остальных видов добра в особенно увлекательной форме»[1].

«Православие включает в себя цельное учение о красоте, которое полностью охватывает область практическую, распространяясь на все сферы жизни человека — от сферы трудовой деятельности до сферы мистического опыта»[2]. В умозрении св. отцов именно личное, ипостасное начало в человеке есть основание (или созидание — σύστασις) целостного бытия его природы, придающее ей красоту и уникальность[3]. Часть природного бытия является буквально воипостасной личности и тем обретает свою целостность, а другая часть природы, не входящая в состав природы личности, обретает свою красоту за счет включенности в сферу энергий-деяний личности.

Красота и логосность

Логосность или словесность творения отражает красоту логосов Творца, замысла Бога о мире и соответствует той красоте существования, которая просвечивает даже сквозь последствия грехопадения. «Красота есть Божья идея о твари, о человеке и мире»[1]. Красота описывается и воспевается словом, хотя и трудно отразима в словах, но просит слова и соответствует слову Бога о ней. Всякая сотворенная вещь, «как вместилище логоса Бога о ней, есть уже не просто некий предмет, но личное слово, обращенное к нам Творцом»[2]. Причем для нас важен факт укорененности логосов-мыслей Бога о твари в Нем Самом. В отличие от неоплатонизма, располагающего множественность *эйдосов* не в абсолютности Единого, а в нижестоящем Уме, христианское богословие говорит об извечном пребывании логосов творения в энергиях Бога, которые есть сам Бог-Творец. Значит, красота твари посредством своих логосов несет в себе неотъемлемый отпечаток вечной Божественной красоты.

---

[1]*Лосский Н. О.* Достоевский и его христианское миропонимание. С. 127.
[2]*Шарапов С. А.* Красота, согласно православному вероучению. URL: http://halkidon2006.orthodoxy.ru/Bogoslovie_10/S_A_Sharapov_Krasota_3.htm (дата обращения 19. 07. 2012).
[3]*Stead D. J.* The Meaning of Hypostasis in Some Texts of the ‘Ambigua’ of St. Maximus the Confessor // The Patristic and Byzantine Review. N. Y., 1989. V. 8 (1). P. 25–33, here: p. 32.
[1]*Бердяев Н. А.* О назначении человека. С. 214.
[2]*Каллист (Уэр), еп*. Через творение к Творцу. С. 10.

Свт. Григорий Нисский говорит о словесности человека как одной из важнейших черт образа Божия в нас. «Видишь в себе самом и слово, и разумение (διάνοιαν), подражание истинному уму и слову»[1]. Красота Божественного ума, красота Логоса «показывает и доказывает истину»[2], ибо «является составляющей частью Истины. Если что-либо некрасиво, оно и обманчиво. Если слово, которым мы выражаем Божественное, не красиво, значит, оно ложно»[3]. «Если каждая вещь держится лучом божественного Логоса, человек отражает этот Логос с наибольшей полнотой, как сознающая личность, и, следовательно, именно ему надлежит придать смысл и слово немому славословию мира»[4], осмыслить его изначальную красоту. Поэтому «любая чувственно-воспринимаемая красота… не воспринимаемая через призму вожделения, может быть оценена в положительном контексте и, таким образом, из нее могут быть сделаны выводы духовного характера»[1]. Т. е. даже при отсутствии целостности воспринимаемой нами красоты, при ее «урывочности», она несет в себе отпечатки воспоминания о Логосе, о Его ипостасном объединении в Себе тварной и нетварной природ, о Его богомужном тропосе существования.

Красота и нравственность

Красота истинная воспитывает нравственность исподволь. Красота отношений личностей есть высшая красота[2], существующая в этом мире. Красота есть не абстрактно-отвлеченная, а нравственная категория. Уже согласно ее свойству целостности, красота должна включать нравственный аспект. А «взятая отдельно», сама ради себя, красота может вести «к безумию»[3].

---

[1]*Григорий Нисский, свт.* Об устроении человека. СПб., 2000. С. 25.
[2]*Клеман О.* Отблески света. Православное богословие красоты. С. 62–63.
[3]*Рафаил (Нойка), иером.* Филокалия. Любовь к красоте // Альфа и Омега. 2005. № 1(42). С. 127–144, здесь: с. 130.
[4]*Клеман О.* Отблески света. Православное богословие красоты. С. 81.
[1]*Шарапов С. А.* Красота, согласно православному вероучению. URL: http://halkidon2006.orthodoxy.ru/Bogoslovie_10/S_A_Sharapov_Krasota_3.htm (дата обращения 19. 07. 2012).
[2]*Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. С. 74.
[3]*Клеман О.* Отблески света. Православное богословие красоты. С. 38.

Истинно «прекрасное тождественно Добру»[1]. Так, красивые лицо и фигура становятся символом холодной жестокости при отсутствии нравственной красоты сердца. Отвлеченная красота теряет свою привлекательность для человека, переживающего смерть близкого, и даже может становиться отвратной. Уже Климент Александрийский, в своем «развернутом учении о красоте, отводит ему важную роль в своей гносеологии, и особенно в этике»[2]. При этом под «прекрасным» у него часто подразумевается нравственно прекрасное, а красота, как и у Платона, нередко отождествляется с благом[3]. «Истинная красота усматривается в нравственно совершенном человеке. Нравственная красота человека выступает для апологетов одной из главных ценностей в мире человеческого бытия»[4]. Свт. Иоанн Златоуст также развивает иерархическое различие красоты: «Истинная красота познается не по внешнему виду, а по нравам и пристойному поведению»[1]. В последующем историческом развитии христианской этики «добродетель, понимаемая, прежде всего, как комплекс активных позитивных деяний личности, становится одним из важных показателей красоты человека»[2]. Так, красоту добродетели можно определить как красоту «личного движения», соответствующего тропосу существования человеческой природы и происходящего «в согласии с логосом природы»[3].

Однако, человеческая «жажда красоты слишком легко удовлетворяется суррогатами, и эстетизм быта легко принимается за жизнь в красоте»[4]. «Красота духовная, ослепительная красота лучезарной, светоносной личности, дебелому и плотскому человеку»[5] никак не доступна, но именно красота личности становится залогом синтеза красоты во всех аспектах бытия. Вот

---

[1]«ὅτι ταὐτὸν εἶναί φησι τῷ ἀγαθῷ τὸ καλόν», Scholia in librum de divinis nominibus. PG 4. 253 C.
[2]Цит. по: *Quispel G.* Gnosis als Weltreligion. Zürich, 1951. S. 39.
[3]*Бычков В. В.* Эстетика отцов Церкви. С. 207.
[4]Там же. С. 214.
[1]*Иоанн Златоуст, свт.* Слово 14. О женщинах и красоте // *Он же.* Творения. Т. 12. Кн. 2. С. 579–590, здесь: с. 581.
[2]*Бычков В. В.* Русская средневековая эстетика XI–XVII вв. С. 178.
[3]*Тутеков С.* Поглед към богословието на волята у св. Максим Изповедник // Црквене Студије. 2008. № 5. С. 43–63, здесь: с. 63.
[4]*Булгаков С., прот.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев посад, 1917. С. 382.
[5]*Флоренский. П., прот.* Столп и утверждение Истины. С. 99.

почему так важна четкая иерархичность красоты, которая, как и иерархичность нравственности, является естественным следствием ипостасного начала, составляющего фундамент самих категорий красоты и нравственности. Примером высшей нравственной красоты является Божественная ипостасная любовь, явленная в Голгофской жертве Христа[1].

5. 5. 7. Заключение

Если в до-христианском мире бытие и его красота, как «цветение бытия», были «атрибутами космоса», то в христианском мировоззрении бытие и его красота оказываются «интимным достоянием абсолютного и личного Бога и одновременно Его даром творению»[2]. Именно в «персональном достоинстве» человека состоят богатство и нетленная красота нашего бытия[3]. Можно даже вслед за О. Клеманом сказать, что «красота является личностью, поскольку Христос — красота в личности, красота преображенная»[1]. Ипостась, определяющая образ бытия природы, отвечает за красоту этого бытия, а критерием подлинности красоты является степень реализованности ключевых ипостасных характеристик. «Красота райского делания»[2], не сохраненная Адамом и Евой, состоявшая в хранении и возделывании этого достоинства, должна реализоваться посредством Второго Адама — Христа и нашего личного соучастия в Его деле, в эсхатологической «полноте времен»[3].

---

[1]*Рафаил (Нойка), иером.* Филокалия. Любовь к красоте. С. 139.
[2]*Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. С. 41.
[3]*Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога, как Он есть. С. 240, 226–227.
[1]*Клеман О.* Отблески света. Православное богословие красоты. С. 65.
[2]«τοῦ παραδείσου γεωργίας ὑποσημαίνων τὸ κάλλος», *S. Gregorius Nyssenus.* De deitate Filii et Spiritus Sancti. PG 46. 556 A.
[3]Толковая псалтирь *Евфимия Зигабена*. С. 351–352.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем основные итоги предпринятого нами исследования:

1. Лингвистический анализ слова «личность» показывает, что его этимология, восходящая к понятию «лик», связана с древнейшим слоем общеиндоевропейской лексики. Термин «личность» в русском языке далеко не является простым результатом заимствования из новоевропейской лексики. Этот факт, наряду с лингвистической и семантической близостью терминов «личность», «лицо» и «образ», подтверждает возможность и даже необходимость употребления термина «личность» в антропологии наряду с традиционными греческими терминами «ὑπόστασις», «πρόσωπον» и латинским «persona».

2. Анализ работ богословов и религиозных мыслителей XIX–XXI вв. показывает, что понятие «личность», или «персона», имеет обширную традицию использования в богословско-философском дискурсе для описания индивидуального, или ипостасного, начала как в Боге, так и в человеке и зачастую воспринимается авторами как синоним греческого термина «ипостась».

3. В русском богословии личности XIX — начала XX вв., которое демонстрирует высокий уровень разработанности, понятие «личность»:

- используется применительно к Богу и человеку, в том числе и в общепринятых курсах догматического богословия;
- коррелируется с понятиями «субъектности» и «сознания» (еп. Михаил (Грибановский), А. И. Бриллиантов, А. И. Чекановский);
- воспринимается синонимом греческих терминов «πρόσωπον» и «ὑπόστασις».

4. Вместе с тем в трудах ряда представителей русского богословия личности XIX — начала XX вв. присутствуют разночтения и многозначность в употреблении термина «личность», в том числе:

- усвоение воли непосредственно личному началу (И. В. Попов);
- отождествление личности с душой, духом человека или с его сознанием (М. М. Тареев, прот. Н. Малиновский, В. И. Несмелов);
- идея возникновения личности в процессе духовного становления человека (прот. Е. П. Аквилонов, свт. Феофан Затворник).

5. Результаты анализа богословия личности у ряда богословов XX–XXI вв. позволяют сделать вывод об активном развитии и попытках глубокого богословско-философского осмысления понятия «личность» в Боге и в человеке в этот период, в том числе:

- вычленении ряда богословских свойств понятия «личность»: несводимость его к природе, бытие «для другого», уникальность «персоны», кенотичность, перихоретичность, открытость и субъектная активность, проявляемая в энергиях, бытие «само по себе», логосность и познавательная способность, свобода и евхаристичность и т. д.;
- наличии серьезных искажений в прочтении святоотеческих текстов и увлечение философскими схемами в попытках интерпретации понятия «личность»: отождествление понятий природы и отношений в Боге, отождествление понятий ипостаси-личности и образа существования, утверждение превалирования энергий над природой, введение двойной онтологии путем бытийного противопоставления природного и личного начал, развитие идеи энергийного «эпигенеза» личности;
- несистематичности используемой терминологии у ряда авторов (митр. Иоанн Зизиулас, Х. Яннарас, прот. Д. Станилоэ).

6. Результаты анализа терминологического аппарата церковных богословов III–XIV вв., используемого для описания индивидуального, отличного начала в Боге и в человеке, показали, что:

- Термин «ὑπόστασις» 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 «ὑπόστασις» сохранял смысл ограниченности и неполноты бытия. В применении к человеку ипостасность не имела непреходящей ценности, как отсутствующая в высшем Начале.
- В христианской святоотеческой мысли термин «ὑπόστασις» вводится в дискурс об Абсолюте, понимаемом в 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.
- Индивидуальное бытие, в том числе целостное человеческое существование, не могло получить онтологического обоснования своей вечности и гармоничности в нехристианской философской мысли.
- 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.
- Ипостась, категориально отличаемая от понятия «индивидуальная природа», не позволяет образования сложной природы «из себя». Если природы могут быть объединены в одной ипостаси, образуя единство двух 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 (между видами и между творением и Богом).

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

- 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.

- Оригену не удалось четко провести категориальную границу между понятиями «ипостась» и «индивидуум» по причине увязывания воли напрямую с ипостасью и 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.

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

- 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 «πρόσωπον», 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.

- Преподобные Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, святители Григорий Палама и Филофей Коккин развивали богословие тварной ипостасности, продолжая линию мысли о сообразности ипостасности человека нетварной ипостасности.
- Можно обобщить их представления, сказав, что человеческий род в своей многоипостасности и единосущии является образом высшего Троичного бытия. Человеческие ипостаси наделены избирательной (προαιρετικὴν) и самодвижной (αὐτοκίνητον) способностями, самодеятельным (αὐθέδραστον, αὐτουργὸς) существованием. Открытость ипостаси человека предполагает способность и призванность ее к включению в свое бытие энергий иных человеческих ипостасей и нетварных энергий Бога.
- 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.
- Термин «ἐνυπόστατον», сохраняя значение постоянного, самостоятельного бытия, несет уже с VI в. смысловое значение «включенности в ипостась» в христологии, триадологии и антропологии.
- Это значение «ἐνυπόστατον» не только помогает еще раз провести категориальное различение между понятиями «ὑπόστασις» и «индивидуум», соответствующих уникальному и общему в единой онтологии, но и позволяет описать возможность включения в ипостась различных природ.
- Понятие «ὑπόστασις» несводимо к понятию «τρόπος ὑπάρξεως».
- Понятие «τρόπος ὑπάρξεως» отражает единую ипостасно-природную онтологию.

- Следует различать тропосы внутри-троичного бытия от тропосов домостроительства.
- Существует иерархия тропосов в тварном бытии, что еще раз подтверждает нетождественность понятий «τρόπος» и «ὑπόστασις».
- Термин «πρόσωπον» имеет непростую смысловую предысторию, обозначая, кроме «маски», индивидуум, его характер и положение.
- Философский «прорыв» святоотеческой мысли позволил выйти за рамки феноменальной ограниченности «πρόσωπον», бытийно «сплавляющей» его с понятием индивидуума. Термин «πρόσωπον», как и его латинский аналог «persona», был отождествлен в богословском содержании с термином «ὑπόστασις» в триадологии, христологии и антропологии, что привнесло в «πρόσωπον» способность отражения ипостасной уникальности и общения ипостасей посредством разнообразия тропосов существования и действия.
- Сохраняемая энергийно-феноменальная смысловая нагрузка термина «πρόσωπον» позволила отразить субъектную активность личного начала, являемую посредством природных энергий.
- Человеческое лицо-«πρόσωπον» 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 сущности.
- Понятие «προαίρεσις» описывается свойствами мета-природности, синтетичности, отличительности и целевой направленности.
- 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.
- Подлинная свобода выбора, свободная от болезненной колебательности, незнания и нестойкости в добре, не устраняется, но достигает своего апогея именно в «эсхатоне» — в полноте обожения.

7. Взвешенный 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:

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 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.

Практическая значимость богословия личности отражается в том, что правильное богословское представление о понятии «личность» оказывается необходимым для формирования полноценного богословия обобщенных категорий, таких как 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.

Задача развития системного богословия личности обостряется существованием целого ряда современных философских течений, оказывающих немалое влияние и на богословскую мысль. Так, А. Г. Черняков указывает на ошибку современного хайдеггеровского подхода, пытающегося «деконструировать» практически всю философскую онтологическую

традицию, и обращает внимание на неизвестную М. Хайдеггеру (и ложно толкуемую рядом его преемников, знакомых с этой традицией) метафизику восточного христианства. И хотя, согласно А. Г. Чернякову, «эта большая и трудная область византийской метафизической традиции нуждается еще в серьезной герменевтической работе», тем не менее, можно утверждать, что на христианском Востоке удалось выстроить единую сбалансированную ипостасно-природно-энергийную онтологию бытия. Так, например, столь интересующие современных антропологов (включая самого М. Хайдеггера) понятия «как-бытия» или «тропоса существования» не должны «канонизироваться» современной онтологией вплоть до устранения сущности из онтологической картины, но увязываться как с энергиями и сущностью, так и с ипостасью[1].

Богословски и философски важным представляется также совместить наши выводы о мировоззренческом нововведении, сделанном святоотеческим мышлением в отношении понятия «ὑπόστασις» в его применении к Богу и человеку, с наблюдением, что «античная мысль рассматривает бесконечное, в основном, как неоформленное, как становящееся, т. е. как потенциальную бесконечность», но отнюдь не актуальную[2]. «В сущности, бесконечное у большинства греческих мыслителей отождествляется с древним, идущим от античной мифологии хаосом, которому противостоит космос — оформленное и упорядоченное целое, причастное пределу»[3]. Положение об отождествлении бесконечного с хаосом или фактическим небытием в древнегреческой мысли, с одной стороны, весьма важно в доказательстве того, что понятие «ипостась» не могло быть применено к бесконечному Богу вне света Откровения и до христианской мысли, когда и позитивное представление об актуальной бесконечности отсутствовало в естественной мысли древних философов, для

[1]«Способ существования связан с определенными энергиями, идиоматически выявляющимися в ипостаси, но восходящими к сущности», *Черняков А. Г.* В поисках основания онтологии: субъект или ипостась? С. 251.
[2]*Катасонов В. Н.* Концепция актуальной бесконечности как место встречи богословия, философии и науки. Автореферат… на соискание степени доктора богословия. М., 2012. С. 11.
[3]*Гайденко П. П.* Христианство и наука: к истории понятия бесконечности // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2000. № 3. С. 5–11, здесь: с. 8.

которых именно космос оформлен, «утвержден» или, в каком-то смысле, «ипостазирован». С другой стороны, возведение понятия «ипостась-личность» одновременно в ранг категории, описывающей таинственную бесконечную реальность Творца и приложение этого же понятия к человеку как образу Бога, проливает дополнительный свет на тот самый философский прорыв в слове о человеке, который совершило византийское богословие. Сопоставление и осмысление «позитивизации» понятия актуальной бесконечности и переосмысления понятия «ипостась-личность» в христианском мировоззрении, представляет, на наш взгляд, фактически необозримое поле для дальнейших исследований.

Несомненно, что развитое и системное богословие личности имеет серьезнейшую востребованность в свете новейших достижений науки и медицины, перед все возрастающим в этой связи числом биоэтических проблем в мире, где человек все более окружает себя атмосферой современных технологий и информационных потоков. Несмотря на всю свою сложность, богословие личности должно участвовать в обсуждении разных концепций человека и может помочь в решении современных проблем человечества[1].

Практический интерес представляют дальнейшие исследования свойств человеческой личности, их внутренних взаимосвязей и взаимовлияний. Предметом анализа в будущем, несомненно, должны стать более подробные богословские исследования места понятия «личность» в гносеологии, понятий личного сознания и познания, динамических качеств человеческой личности, многочисленных и все возрастающих в своем числе и актуальности биоэтических проблем.

Одной из актуальных задач является анализ характера приложимости понятий «кинетика» и «динамика» к Богу-Троице — в аспекте общения Лиц Св. Троицы в Их Единой Сущности и в аспекте «энергийного» явления Троицы вне Своей Сущности; ко Христу — в аспекте Его Личности, энергии и Его

[1] *Ролник Ф.* Человеческая личность в свете тринитарных аналогий. С. 72; *Грегерсен Н.* Imago imaginis: человеческая личность с богословской точки зрения. С. 2–3.

человеческой природы; к человеку — во всех аспектах его бытия. И поскольку всякая тварная динамика имеет свое онтологическое основание в нетварной «абсолютной динамике» Бога, то динамика нашего мира оказывается неразрывно связана с богословием личности.

Именно развитие богословия человеческой личности видится ведущими богословами современности как одна из первоочередных задач религиозной и философской мысли. «В будущем Православное богословие будет более глубоко изучать все, что включает в себя понятие (концепция) общения, и посредством особого внимания к этой проблеме будет поддерживать общение жизни (жизнь общин), которое составляет глубочайшее стремление человека как сегодня, так и в будущем. Понятие общения едино в своем наиболее фундаментальном смысле с понятием соборности… — реальности, отличной как от разделения индивидуализма, так и от единства, понимаемого как единообразие»[1], и с понятиями личности и ее становления.

[1]*Staniloae D.* Theology and the Church. P. 220–221.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

Alcinous. Didaskalikos / P. Louis (ed.). Paris, 1945.

S. Alexander Episcopus Alexandrinus. Epistolae De Ariana Haeresi // J.-P. Migne (ed.). Patrologiae cursus completus (series Graeca) (далее — PG). In 161 t. Paris, 1857–1866. Vol. 18: 547–584.

Alexander Aphrodisiensis. In Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium // M. Wallies (ed.). Alexandri in Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium [Commentaria in Aristotelem Graeca 2. 1. Berlin: Reimer, 1883]: 1–418 (Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine — Irvine, CA. URL: http://www.tlg.uci.edu/, далее — TLG).

Alexander Aphrodisiensis. In Aristotelis metaphysica commentaria // M. Hayduck (ed.). Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria [Commentaria in Aristotelem Graeca 1. Berlin: Reimer, 1891]: 1–837 (TLG).

Alexander Aphrodisiensis. In Aristotelis topicorum libros octo commentaria // M. Wallies (ed.). Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis topicorum libros octo commentaria [Commentaria in Aristotelem Graeca 2. 2. Berlin: Reimer, 1891]: 1–591 (TLG).

S. Amphilochius Iconiensis. Sententiae et Excerpta // PG 39: 97–118.

S. Anastasius Sinaita. Quaestiones // PG 89: 329–824.

S. Anastasius Sinaita. Viae dux adversus Acephalos // PG 89: 35–310.

Aristoteles. Historia Animalium / I. Bekker (ed.). Berlin, 1837–1870.

Aristoteles et Corpus Aristotelicum. Ethica Nicomachea // I. Bywater (ed.). Aristotelis ethica Nicomachea. Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr.: 1962): 1–224 (1094 a 1–1181 b 23) (TLG).

S. Athanasius Alexandrinus. Contra Apollinarlum Liber Primus // PG 26: 1093–1132.

S. Athanasius Alexandrinus. De Decretis Nicaenae synodi // PG 25: 411–476.

S. Athanasius Alexandrinus. De incarnatione et contra Arianos // PG 26: 983–1028.

S. Athanasius Alexandrinus. De Sententia Dionisii // PG 25: 479–522.

S. Athanasius Alexandrinus. De Synodis // PG 26: 681–794.

S. Athanasius Alexandrinus. De titulis psalmorum. Psalom XL // PG 27: 809–812.

S. Athanasius Alexandrinus. De Virginitate // PG 28: 251–282.

S. Athanasius Alexandrinus. Epistola I, IV ad Serapionem // PG 26: 529–608; 637–676.

S. Athanasius Alexandrinus. Epistola XLIV // PG 26: 1441–1444.

S. Athanasius Alexandrinus. Epistola ad Adelphium Episcopum // PG 26: 1071–1084.

S. Athanasius Alexandrinus. Epistola ad Afros Episcopos // PG 26: 1029–1048.

S. Athanasius Alexandrinus. Epistola ad Dracontium. Monitum // PG 25: 521–534.

S. Athanasius Alexandrinus. Epistola ad Epictetum // PG 26: 1049–1070.

S. Athanasius Alexandrinus. Epistola ad episcopos Aegypti et libyae // PG 25: 537–594.

S. Athanasius Alexandrinus. Epistola ad Jovianum // PG 26: 813–824.

S. Athanasius Alexandrinus. Fragmenta varia // PG 26: 1217–1258.

S. Athanasius Alexandrinus. Oratio I, II, III contra Arianos // PG 26: 11–468.

S. Athanasius Alexandrinus. Oratio contra Gentes // PG 25: 1–96.

S. Athanasius Alexandrinus. Sermo major de fide // PG 26: 1263–1294.

S. Athanasius Alexandrinus. Tomus ad Antiochenos // PG 26: 793–810.

S. Basilius Caesariensis. Adversus Eunomium // PG 29: 497–774.

S. Basilius Caesariensis. Argumenta contra Arianos // PG 30: 827–832.

S. Basilius Caesariensis. Commentarius in Isaiam prophetam // PG 30: 117–668.

S. Basilius Caesariensis. Constitutiones monasticae // PG 31: 1321–1428.

S. Basilius Caesariensis. Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos // PG 31: 599–618.

S. Basilius Caesariensis. De baptismo liber I // PG 31: 1513–1578.

S. Basilius Caesariensis. De hominis structura oratio I // PG 30: 9–38.

S. Basilius Caesariensis. Epistolarum Classis I. Epistola XXXVIII // PG 32: 325–340.

S. Basilius Caesariensis. Epistolarum Classis II. Epistolae LXXXV, CXXV, CCX, CCXV, CCXXXVII, CCLX // PG 32: 465, 545–552, 767–778, 789–792, 885–888, 953–968.

S. Basilius Caesariensis. Epistolarum Classis III. Epistolae CCCLXIV // PG 32: 1105–1108.

S. Basilius Caesariensis. Homilia de Fide // PG 31: 463–472.

S. Basilius Caesariensis. Homilia Dicta in Lacizis // PG 31: 1437–1458.

S. Basilius Caesariensis. Homilia in Mamantem Martyrem // PG 31: 589–600.

S. Basilius Caesariensis. Homilia in psalmum XXXII // PG 29: 323–350.

S. Basilius Caesariensis. Homilia in Sanctam Chiusti Generationem // PG 31: 1457–1476.

S. Basilius Caesariensis. Homilia in quadraginta martyres // PG 31: 507–526.

S. Basilius Caesariensis. Homiliae et sermones // PG 31: 163–618.

S. Basilius Caesariensis. Homiliae in Hexaemeron // PG 29: 3–206.

S. Basilius Caesariensis. Homiliae quaedam dubiae // PG 31: 1429–1510.

S. Basilius Caesariensis. Liber de Spiritu Sancto // PG 32: 67–218.

S. Basilius Caesariensis. Liber de virginitate // PG 30: 669–812.

S. Basilius Caesariensis. Moralia // PG 31: 699–870.

S. Basilius Caesariensis. Regulae brevius tractatae // PG 31: 1051–1320.

S. Basilius Caesariensis. Regulae fusius tractatae // PG 31: 889–1052.

Boethius. Liber de persona et Duabus naturis // J.-P. Migne (ed.). Patrologiae cursus completus (series Latina — PL). In 221 t. Paris, 1844–1856. Vol. 64: 1337–1354.

Clemens Alexandrinus. Fragmenta // PG 9: 729–776.

Clemens Alexandrinus. Paedagogus // PG 8: 247–684.

Clemens Alexandrinus. Stromata. Lib. V, VII // PG 9: 9–206, 401–558.

S. Cyrillus Alexandrinus. Adversus Nestorium // PG 76: 9–248.

S. Cyrillus Alexandrinus. Ad reginas de recta fide oratio altera // PG 76: 1335–1420.

S. Cyrillus Alexandrinus. Apologeticus pro XII capitibus contra orientales // PG 76: 315–386.

S. Cyrillus Alexandrinus. Contra Julianum. Lib. I, IV, VIII, IX // PG 76: 509–556, 675–732, 885–1002.

S. Cyrillus Alexandrinus. De sancta Trinitate dialogi VII. Aroumentorum de S. Spiritu capita // PG 75: 1075–1124.

S. Cyrillus Alexandrinus. Epistola I // PG 77: 9–40.

S. Cyrillus Alexandrinus. Glaphyrorum In Genesim. Lib. III // PG 69: 111–176.

S. Cyrillus Alexandrinus. In Joannis Evangelium Lib. IX // PG 74: 103–282.

S. Cyrillus Alexandrinus. Quod unus sit Christus // PG 75: 1253–1362.*S. Cyrillus Alexandrinus.* Scholia De Incarnatione Uniceniti // PG 75: 1189–1254.

S. Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate // PG 75: 9–1074.

S. Cyrillus Hierosolymitanus. Catechesis VI, IX, XVI, XVII // PG 33: 535–604, 637–658, 917–1016.

Didymus Alexandrinus. De Trinitate. Liber I, II, III // PG 39: 269–992.

Didymus Alexandrinus. De Trinitate // J. Honscheid (eds.). Didymus der Blinde. De trinitate, Buch 1 [Beiträge zur klassischen Philologie 44. Meisenheim am Glan: Hain, 1975]: 14–238 (TLG).

S. Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia // PG 3: 119–370.

S. Dionysius Areopagita. свт. De divinis nominibus // PG 3: 585–996.

S. Dionysius Areopagita. Epistola IV // PG 3: 1071–1074.

S. Ephraem Syrus. Reprehensio sui ipsius et Confessio // K. G. Phrantzoles (ed.). Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα. Vol. 1. Thessalonica: To Perivoli tis Panagias, 1988 (repr.: 1995): 298–353 (TLG).

S. Epiphanius Constantiae in Cypro Episcopus. Adversus hereses // PG 41: 173–1200, 42: 9–832.

S. Epiphanius Constantiae in Cypro Episcopus. Ancoratus // PG 43: 11–236.

S. Eusebius Caesariensis. Commentaria in Psalmos // PG 23: 65–1396.

S. Eusebius Caesariensis. Demonstrationis Evangelicae. Lib. II, IV, V // PG 22: 93–162, 247–410.

S. Eusebius. Praeparatio evangelica // K. Mras (ed.). Eusebius Werke, Bd 8: Die Praeparatio evangelica [Die griechischen christlichen Schriftsteller 43. 1 & 43. 2. Berlin: Akademie Verlag, 43. 1: 1954; 43. 2: 1956]: 43. 1: 3–613; 43. 2: 3–426 (TLG).

S. Gregorius Nyssenus. Adversus Apollinarem // PG 45: 1123–1278.

S. Gregorius Nyssenus. Adversus Arium et Sabellium // PG 45: 1281–1302.

S. Gregorius Nyssenus. Adversus Macedonianos // PG 45: 1301–1334.

S. Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium // PG 45: 243–1122.

S. Gregorius Nyssenus. Contra fatum // PG 45: 145–174.

S. Gregorius Nyssenus. De Anima et Resurrectione // PG 46: 11–160.

S. Gregorius Nyssenus. De Beatitudinibus. Oratio IV–VI // PG 44: 1231–1278.

S. Gregorius Nyssenus. De Communibus Notionibus // PG 45: 175–186.

S. Gregorius Nyssenus. De Deitate Filii et Spiritus Sancti // PG 46: 553–576.

S. Gregorius Nyssenus. De hominis opificio // PG 44: 123–256.

S. Gregorius Nyssenus. De infaxitibus qui praemature abripiuntur // PG 46: 161–192.

S. Gregorius Nyssenus. De instituto Christiano // PG 46: 287–306.

S. Gregorius Nyssenus. De mortuis // PG 46: 497–538.

S. Gregorius Nyssenus. De Oratione Dominica. Oratio I, II, IV, V // PG 44: 1119–1148, 1161–1194.

S. Gregorius Nyssenus. De Perfecta Christiani Forma // PG 46: 251–288.

S. Gregorius Nyssenus. De professione christiana // PG 46: 237–250.

S. Gregorius Nyssenus. De Virginitate // PG 46: 317–416.

S. Gregorius Nyssenus. De Vita Moysis // PG 44: 297–430.

S. Gregorius Nyssenus. Epistola V // PG 46: 1029–1032.

S. Gregorius Nyssenus. In Baptismum Christi // PG 46: 577–600.

S. Gregorius Nyssenus. In Cantica canticorum. Homilia II–IV, VIII, X, XV // PG 44: 787–858, 939–952, 979–994, 1087–1120.

S. Gregorius Nyssenus. In Ecclesiasten. Homilia I, V, VII, VIII // PG 44: 615–636, 679–696, 711–754.

S. Gregorius Nyssenus. In Hexaemeron Liber // PG 44: 61–124.

S. Gregorius Nyssenus. In Psalmos // PG 44: 431–616.

S. Gregorius Nyssenus. In S. Stephanum // PG 46: 701–722.

S. Gregorius Nyssenus. In Verba, Faciamus Hominem, etc., Oratio I // PG 44: 257–278.

S. Gregorius Nyssenus. Oratio Catechetica // PG 45: 9–106.

S. Gregorius Nyssenus. Quod Non Sint Tres Dii, ad Ablabium // PG 45: 115–136.

S. Gregorius Nyssenus. Quid sit, *ad imaginem Dei*, etc. // PG 44: 1327–1346.

S. Gregorius Nyssenus. Testimonia adversus Judaeos // PG 46: 193–234.

Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Ἀντιρρητικὸς // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ.* Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 2010. Τ. Γ΄.

Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Λόγοι ἀποδεικτικοί Β΄ // Ibidem. Τ. Α΄.

S. Gregorius Palamas. Capita Physica, Theologica, Etc. // PG 150: 1121–1226.

Grégoire Palamas. Défense dessaints hésychastes / J. Meyendorff (ed.). Louvain, 1959. V. III.

S. Gregorius Palamas. Homiliae III, V, VIII, XII, XVI, XXI, XXIV, XXVIII // PG 151: 9–552.

S. Gregorius Palamas. Homily 4 // P. K. Chrestou (ed.). Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα. Vol. 9 [Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 72. Thessalonica: Πατερικαὶ Ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1985]: 26–596 (TLG).

S. Gregorius Palamas. Operum Argumenta // PG 150: 799–844.

S. Gregorius Palamas. Pro hesychastis. Triad 2, 3 // J. Meyendorff (ed.). Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes [Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 30. Louvain, 1973]: 5–727 (TLG).

S. Gregorius Palamas. Prosopopeiae // PG 150: 959–988.

S. Gregorius Palamas. Theophanes, sive de divinitatis et rerum divinarum communicabilitate et incommunicabilitate // PG 150: 909–960.

The Triads, by Gregory Palamas / J. Meyendorff (ed.), N. Gendle(transl.). Paulist Press, 1983.

S. Gregorius Theologus. Dialogus III // PG 38: 997–1152.

S. Gregorius Theologus. Epistolae CI, CXCIX // PG 37: 175–194, 325–328.

S. Gregorius Theologus. Poemata de Seipso // PG 37: 969–1452.

S. Gregorius Theologus. Oratio VI. De pace I // PG 35: 721–752.

S. Gregorius Theologus. Oratio VIII. In laudem sororis suae gorgoniae // PG 35: 789–818.

S. Gregorius Theologus. Oratio XXIV. In laudem s. Cypriani // PG 35: 1169–1194.

S. Gregorius Theologus. Oratio XXVI. In seipsum // PG 35: 1227–1252.

S. Gregorius Theologus. Oratio XXIX. Theologica III // PG 36: 73–104.

S. Gregorius Theologus. Oratio XXX. Theologica IV // PG 36: 103–134.

S. Gregorius Theologus. Oratio XXXII. De moderatione in disputando // PG 36: 173–212.

S. Gregorius Theologus. Oratio XXXVIII. In Theophania // PG 36: 311–334.

S. Gregorius Theologus. Oratio XL. In Sanctum Baptisma // PG 36: 359–428.

S. Gregorius Theologus. Oratio XLIV. In Novam Dominicam // PG 36: 607–622.

S. Gregorius Theologus. Oratio XLV. In Sanctum Pascha // PG 36: 623–664.

S. Gregorius Theologus. Orationes // PG 35: 393–1252, 36: 9–664.

S. Gregorius Theologus. Sectio II. Poemata moralia // PG 37: 521–968.

Herodotus. Histories / C. Hude (eds.). Oxford, 1960.

S. Hippolytus Portuensis Episcopus. Contra Haeresin Noeti // PG 10: 803–830.

Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt / M. Richard (ed.). Turnhout 1977 (Corpus Christianorum Series Graeca, 1).

S. Irenaus Lugdunensis. Fragmenta // PG 7B: 1225–1264.

S. Joannes Chrysostomus. De Incomprehensibili Dei Natura V // PG 48: 735–748.

S. Joannes Chrysostomus. Homiliae XXIV in Epistolam ad Ephesios // PG 62: 9–176.

S. Joannes Chrysostomus. Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti // PG 51: 17–388.

S. Joannes Chrysostomus. In Epistola ad Hebraeos. Cap. I. Homilia II // PG 63: 19–28.

S. Joannes Chrysostomus. In Epistola ad Philippenses. Cap. II. Homilia VI // PG 62: 217–228.

S. Joannes Damascenus. Contra Jacobitas // PG 94: 1433–1502.

S. Joannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus // PG 95: 127–186.

S. Joannes Damascenus. De Fide Orthodoxa. Lib. I–IV // PG 94: 781–1228.

S. Joannes Damascenus. De Haeresibus Liber // PG 94: 677–780.

S. Joannes Damascenus. De Hymno Trisagio Epistola // PG 95: 21–62.

S. Joannes Damascenus. De Imaginibus Oratio II, III // PG 94: 1283–1420.

S. Joannes Damascenus. De Institutione Elementari // PG 95: 97–112.

S. Joannes Damascenus. De Natura Composita // PG 95: 111–126.

S. Joannes Damascenus. De Recta Sententia // PG 94: 1421–1432.

S. Joannes Damascenus. Dialectica // PG 94: 517–676.

S. Joannes Damascenus. Expositio in Epistolas Pauli // PG 95: 441–1034.

S. Joannes Damascenus. Fragmenta // PG 95: 225–238.

S. Joannes Damascenus. Homilia II in Dormitionem B. V. Mariae // PG 96: 721–754.

S. Joannes Damascenus. Homilia in Sabbatum Sanctum // PG 96: 601–644.

S. Joannes Damascenus. Homilia in Transfigurationem Domini // PG 96: 545–576.

S. Joannes Damascenus. In Epistolam I ad Corinthios // PG 95: 569–706.

S. Joannes Damascenus. Parallela rupefucaldina // PG 96: 467–544.

S. Joannes Damascenus. Sacra parallela // PG 95: 1041–1588.

Leontius Byzantinus. Adversus Nestorianos. Liber I, II, V // PG 86a: 1399–1602, 1721–1754.

Leontius Byzantinus. Contra Nestorianos et Eutychianos // PG 86a: 1267–1398.

S. Macarius Aegyptus. De libertate mentis // PG 34: 935–968.

S. Macarius Aegyptus. Homiliae // PG 34: 449–822.

S. Maximus Confessor. Ambiguorum liber // PG 91: 1031–1418.

S. Maximus Confessor. Capita de Charitate // PG 90: 959–1082.

S. Maximus Confessor. Capitum Theologiae et Oeconomiae // PG 90: 1083–1176.

S. Maximus Confessor. Capitum Quinquies Centenorum Centuria I, II, V // PG 90: 1177–1260, 1347–1392.

S. Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho // PG 91: 287–354.

S. Maximus Confessor. Epistolae // PG 91: 361–650.

S. Maximus Confessor. Expositio In Psalmum LIX // PG 90: 855–872.

S. Maximus Confessor. Loci communes // PG 91: 721–1018.

S. Maximus Confessor. Mystagogia // PG 91: 633–718.

S. Maximus Confessor. Opuscula Theologica et Polemica // PG 91: 9–286.

S. Maximus Confessor. Orationis Dominicae expositio // PG 90: 871–910.

S. Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium // PG 90: 243–786.

S. Maximus Confessor. Quaestiones et dubia // PG 90: 785–856.

S. Maximus Confessor. Scholia in lib. de divines nominibus // PG 4: 185–416.

S. Methodius Ep. et Martyr. Homilia de cruce domini // PG 18: 397–404.

S. Methodius Ep. et Martyr. Sermo De Simeone et Anna // PG 18: 347–382.

S. Nicephorus Constantinopolitani. Contra Eusebium // J. B. Pitra (ed.). Spicilegium Solesmense. I. Paris: Bonne Presse, 1928.

S. Nicolaus Cabasila. De Vita in Christo Lib. I, IV // PG 150: 491–520, 581–626.

Origenes. Commentaria in evangelium Joannis. Tomus I, II, X, XX // PG 14: 21–196, 305–398, 571–680.

Origenes. Contra Celsum. Lib. VI, VIII // PG 11: 1287–1422, 1521–1632.

Origen. Dialogue with Heracledes // M. Wiles, M. Santer (eds.). Documents in Early Christian Thought. Cambridge University Press, 1975.

Origenes. Expositioin Proverbia // PG 17: 161–252.

Origenes. Fragmenta in Psalmos 1–150 // J. B. Pitra (ed.). Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata. Vols 2–3. Paris: Tusculum, 2: 1884; 3: 1883: 2. 444–483; 3. 1–236, 242–245, 248–364 (TLG).

Origenes. In Genesim // PG 12: 145–280.

Origenes. Libellus De Oratione // PG 11: 415–562.

Origenes. Scholia in Matthaeum // PG 17: 289–309 (TLG).

Origenes. Selecta in Ezechielem // PG 13: 663–768.

Origenes. Selecta in psalmos. Psal. I // PG 12: 1053–1100.

Origenes. Supplementum ad Origenis Exegetica // PG 17: 9–370.

Pachymer. Paraphrasis // PG 3: 127 и далее.

Philo Judaeus. De aeternitate mundi // L. Cohn, S. Reiter (eds.). Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 6. Berlin: Reimer, 1915 (repr.: De Gruyter, 1962): 72–119 (TLG).

Philo Judaeus. De confusione linguarum // P. Wendland (ed.). Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2. Berlin: Reimer, 1897 (repr.: De Gruyter, 1962): 229–267 (TLG).

Philo Judaeus. De decalogo // L. Cohn (ed.). Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 4. Berlin: Reimer, 1902 (repr.: De Gruyter, 1962): 269-307 (TLG).

Philo Judaeus. De sacrificiis Abelis et Caini // L. Cohn. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 1. Berlin: Reimer, 1896 (repr.: De Gruyter, 1962): 202–257 (TLG).

Philo Judaeus. De somniis (Lib. I–II) // P. Wendland (ed.). Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 3. Berlin: Reimer, 1898 (repr.: De Gruyter, 1962): 204–306 (TLG).

Philo Judaeus. Quod deterius potiori insidiari soleat // L. Cohn (ed.). Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 1: 258–298 (TLG).

Philo Judaeus. Quod deus sit immutabilis // P. Wendland (ed.). Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2. Berlin: Reimer, 1897 (repr.: De Gruyter, 1962): 56–94 (TLG).

Philo Judaeus. Quod omnis probus liber sit // L. Cohn, S. Reiter (eds.). Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 6. Berlin: Reimer, 1915 (repr.: De Gruyter, 1962): 1–45 (TLG).

Philostorgius. Ecclesiasticae Historiae. Lib. X // PG 65: 583–592.

Philothei Constantinopolitani Patriarchae. Contra Gregoram Antirrheticorum // PG 151: 773–1138.

Plato. Alcibiades i // J. Burnet (ed.). Platonis opera. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr.: 1967). St II. 103 a – 135 c (TLG).

Plato. Respublica / J. Burnet (ed.). Oxford: Oxford Classical Text, 1978.

Plotinus. Enneades // P. Henry, H.-R. Schwyzer (eds.). Plotini opera, 3 vols. [Museum Lessianum. Series philosophica 33–35. Leiden: Brill, 1: 1951; 2: 1959; 3: 1973]: 1: 48–142, 145–253, 255–417; 2: 3–258, 260–427; 3: 2–328 (TLG).

Plutarchus. Adversus Colotem // R. Westman (post M. Pohlenz) (eds.). Plutarchi moralia. Vol. 6. 2, 2nd edn. Leipzig: Teubner, 1959: 173–215 (TLG).

Plutarchus. De animae procreatione in Timaeo // C. Hubert (ed.). Plutarchi moralia. Vol. 6. 1. Leipzig: Teubner, 1954 (repr.: 1959): 143–188 (TLG).

Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum / I. Lebon (ed.). Louvain, 1938 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 112).

Symeon Metaphrastes. Sermo I. De Virtute et Vitio // PG 32: 1115–1134.

Tertullian. De Spectaculis // Corpus Christianorum Series Latina 1. Brepolis, 1954.

S. Theophilus Antiochenus Episcopus. Libri tres ad Autolycum // PG 6: 1023–1168.

Афанасий Великий, *свт.* Творения. В 4-х т. М.: Изд-во Свято-Преображенского Валаамского монастыря, 1994 (репр.: 1902–1903). Т. 1, 2.

Василий Великий, свт. К Григорию брату [О различении сущности и ипостаси] // *Он же.* Творения. В 3-х т. СПб.: Изд-во П. П. Сойкина, 1911. Т. 3. С. 51–58.

Василий Великий, свт. О Святом Духе // Там же. Т. 1.

Василий Великий, свт. Творения. В 5-ти т. М., 1846 (репр.: М.: Паломник, 1993). Ч. 3.

Василий Великий, свт. Творения. В 2-х т. М.: Изд-во Сибирская Благозвонница, 2008. Т. 1.

Григорий Назианзин, свт. Слово 45 // *Он же.* Творения в 6 частях. М.: Тип. Августа Семена, 1844. Ч. 4.

Григорий Нисский, свт. Догматические сочинения. В 2-х т. Краснодар: Изд-во Текст, 2006. Т. 1.

Григорий Нисский, свт. Об устроении человека. СПб.: Изд-во Axioma, 2000.

Григорий Палама, свт. Об исхождении Святого Духа / Пер. с греч. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар: Изд-во Текст, 2006.

Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер. с греч. В. В. Бибихина. СПб.: Изд-во Наука, 2004.

Дионисий Ареопагит, свт. О Божественных именах. О мистическом богословии / Пер. с греч. Г. М. Прохорова. СПб.: Изд-во Глагол, 1994.

Дионисий Ареопагит. Сочинения. *Максим Исповедник.* Толкования / Пер. с греч. Г. М. Прохорова. СПб.: Изд-во Алетейя, 2002.

Добротолюбие избранное для мирян. Переиздание Спасо-Преображенского Мгарского монастыря. Полтавская епархия, 1996.

Епифаний Кипрский, свт. Панарион // Творения св. Епифания Кипрского. В 6-ти частях. М.: Тип. В. Готье, 1862–1884. Ч. 5.

Ефрем Сирин, прп. Толкование на Послание св. апостола Павла к Римлянам // *Он же.* Творения. В 8-ми т. Сергиев Посад: Тип. ТСЛ, 2007. Т. 1.

Иоанн Дамаскин, прп. Диалектика или Философские главы // *Он же.* Полное собрание творений. СПб.: Изд. Духовной Академии, 1913. Т. 1.

Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры // Там же.

Иоанн Дамаскин, прп. О ста ересях вкратце / Пер. с греч. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сарагды, Н. И. Сарагды // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М.: Изд-во Индрик, 2002.

Иоанн Дамаскин, прп. Творения. Христологические и полемические трактаты. М.: Изд-во Мартис, 1997.

Иоанн Златоуст, свт. О тщеславии и о том, как должно родителями воспитывать детей // Антология педагогической мысли христианского Средневековья / Сост. В. Г. Безрогов, О. И. Варьяш. В 2-х т. М.: Изд-во Аспект Пресс, 1994. Т. 1. С. 173–195.

Иоанн Златоуст, свт. Творения. В 12-ти т. СПб.: Изд-во СПбДА, 1906. Т. 12. Кн. 2.

Иоанн Лествичник, прп. Лествица, возводящая на небо. М.: Изд-во Дар, изд. совет РПЦ, 2006.

Иоанн Лествичник, прп. О добродетелях и страстях, и о борьбе с последними — вообще // Добротолюбие. Изд-во ТСЛ, 1992. Т. 2.

Исайя Отшельник, прп. О Совершенстве. Слово 23 // Добротолюбие. В 5-ти т. Изд-во ТСЛ, 1992. Т. 1.

Кассиан Римлянин, прп. О Божественной благодати и свободном произволении // Добротолюбие. В 5-ти т. Изд-во ТСЛ, 1992. Т. 2.

Климент Александрийский. Педагог // Антология педагогической мысли христианского Средневековья. Т. 1. С. 32–37.

Макарий Египетский, прп. Слово 63 // *Преподобный Макарий Египетский.* Духовные слова и послания. Собрание типа 1 (Vatic. graek. 694) / Предисл., пер., комм., указатели А. Г. Дунаева. М.: Изд-во Индрик, 2002.

Максим Исповедник, прп. Марину, преподобнейшему пресвитеру / Пер. с греч. А. М. Шуфрина // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2-х т. / Под научной ред. Д. С. Бирюкова и Г. И. Беневича. Сост. Г. И. Беневич. М.; СПб.: Никея, Изд-во РХГА, 2009. Т. 2. С. 183–196.

Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия / Пер. с греч. архим. Нектария (Яшунского). М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

Плотин. Эннеада третья / Пер.Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2004.

Плотин. Эннеада пятая / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2005.

Порфирий. Подступы к умопостигаемому / Пер. С. В. Месяц // Исследования по истории платонизма / Ред. В. В. Петров. М.: Изд-во Круг, 2013. С. 760–791.

Поучения и беседы преп. Серафима Саровского. М.: Изд-во Правило веры, 1997.

Преподобных отцов Варсануфия Великого и Иоанна Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. М.: Изд-во Благовест, 2001.

Преподобного отца нашего аввы Дорофея Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. М.: Изд-во Московского подворья ТСЛ, 2005.

Симеон Новый Богослов, прп. Творения. В 3-х т. / Пер. с греч. еп. Феофана (Говорова). М: Изд. Афонского Пантелеймонова монастыря, 1892. Т. 1.

Симеон Новый Богослов, прп. Творения. В 2-х т. / Пер. с греч. еп. Феофана (Говорова). М.: Изд. второе Афонского русского Пантелеимонова монастыря, 1890. Т. 2.

Литература

Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». Противостояние и встреча двух творческих принципов // *Он же.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Изд-во Языки русской культуры, 1996. С. 13–60.

Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Изд-во Coda, 1997.

Агапит (Беловидов), схиархим. Жизнеописание в Бозе почившего оптинского старца иеросхимонаха Амвросия. В 2-х ч. М.: Изд-во Введенской Оптиной Пустыни, 1900. Ч. 1.

Адо П. Плотин, или Простота взгляда / Пер. с франц. Е. Штофф. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991.

Аквилонов Е. П., прот. О физико-телеологическом доказательстве бытия Божия. М.: Тип. Е. Г. Потапова, 1892.

Акишин С. Б. Ипостасность в богословии и некоторые аспекты философии Шеллинга // Начало. 2007. № 16. С. 67–72.

Александрова Ю. В. Основы общей психологии / Под ред. А. В. Бородина. М.: Изд-во Современный Гуманитарный Университет, 1999.

Алипий (Кастальский), архим. Старец Софроний в России // Вера — Эском. 2009. Вып. 15, № 593 (461). С. 15–16.

Амфилохий (Радович), митр. Значение Православия для современной молодежи / Пер. с сербск. С. Луганской // Альфа и Омега. 2001 № 3 (29). С. 305–312.

Амфилохий (Радович), митр. Миссия Церкви и ее методика в исторической перспективе // *Он же.* Основы православного воспитания. Пермь: Изд-во Панагия, 2000. С. 9–33.

Амфилохий (Радович), митр. Святость — мера человеческого достоинства // Там же. С. 54–62.

Амфилохий (Радович), митр. Литургия и подвижничество // Там же. С. 63–77.

Амфилохий (Радович), митр. Антропологическая основа воспитания и образования // Там же. С. 130–134.

Амфилохий (Радович), митр. Богочеловек как Альфа и Омега воспитания // Там же. С. 134–138.

Амфилохий (Радович), митр. Троичный синергизм как основа воспитания // Там же. С. 138–143.

Амфилохий (Радович), митр. Воспитательный характер первой заповеди // Там же. С. 143–148.

Амфилохий (Радович), митр. Грехопадение как потеря образа // Там же. С. 149–179.

Амфилохий (Радович), архим. «Филиокве» и нетварная энергия Святой Троицы по учению святого Григория Паламы // Хрестоматия по сравнительному богословию. Учебное пособие. М.: Подворье ТСЛ, 2005. С. 424–462.

Андреева Ю. В. Сравнительный анализ идей саморазвития в православной и светской педагогике // Образование и саморазвитие. Казань: Центр инновационных технологий, 2010. № 6 (22). С. 3–9.

Андрей (Шестаков), инок. Предисловие: об авторе // *Афанасий (Евтич), еп.* Хлеб богословия. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. С. 3–9.

Андрей (князь Ухтомский), архим. О любви Божией на Страшном Суде Христовом. Казань (прил. к № 8 журнала «Деятель»), 1904.

Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2-х т. / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова. Сост. Г. И. Беневич. М., СПб.: Никея, Изд-во РХГА, 2009. Т. 1.

Антоний (Амфитеатров), архиеп. Догматическое богословие православной Кафолической Восточной Церкви. СПб.: Тип. А. Якобсона, 1862.

Антоний (Путилов), игум. Письма к разным лицам. М.: Синодальная типография, 1869.

Антоний Сурожский, митр. Человек перед Богом. М.: Центр по изучению религий, 1995.

Антоний Сурожский, митр. В доме Божием // *Он же.* Труды. В 2-х т. М.: Изд-во Практика, 2007. Кн. 2. С. 483–502.

Антоний (Храповицкий), архиеп. Нравственная идея догмата о Церкви // *Он же.* Сочинения. В 3-х т. СПб.: Изд. И. Л. Тузова, 1911. Т. 2.

Афанасий (Евтич), иеромон. Жизнеописание о. Иустина // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). В 4-х т. М.: Изд-во Паломник, 2004. Т. 1. С. 7–54.

Афанасий (Евтич), еп. Отец Иустин / Пер. И. А. Чароты по изд.: *Афанасије Јевтић, еп.* Знак препоречни: разговори у времена смутна. Београд, 1994 // *Иустин Попович, прп.* О рае русской души. Достоевский как пророк и апостол православного реализма. Минск: Изд-во Лучи Софии, 2001. С. 36–37.

Афанасий (Евтич), еп. О Церкви и вечности // Встреча. 2006. №1. С. 35–36.

Афанасий (Евтич), еп. Пролегомены к исихастской гносеологии // Богословские труды. 2005. № 40. С. 74–121.

Афанасий (Евтич), иером. Экклезиология апостола Павла / Пер. с сербск. С. Луганской. М.: Новоспасский монастырь, 2009.

Баженова Н. Г. Воспитательный потенциал православной педагогики // Вестник Челябинского Государственного Педагогического университета. 2011. С. 14–22.

Бандуровский К. В. Личность // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. / Под ред. В. С. Степина и др. М., 2010. Т. 2. С. 400–401.

Барсов Н. Очерки из истории христианской проповеди. В 2-х т. Представители нравственно-аскетического типа проповеди на Востоке в IV в. // Вера и разум. Харьков, 1889. Т. 1. Ч. 1.

Бахтин М. М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб.: Изд-во Азбука, 2000.

Башкиров В., прот. Сын Божий — Сын человеческий (Логос — тропос Христа в творениях преп. Максима Исповедника). Жировичи: Минская ДА, 2006.

Баяндина Н. А. К истории имен существительных с суффиксом *-ость* в русском литературном языке XVIII — первой четверти XIX вв. Автореферат диссертации… кандидита филологических наук. Казань, 1999.

Беневич Г. И. Иоанн Филопон // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2-х т. / Под научн. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова. Сост. Г. И. Беневич. М.; СПб.: Никея, Изд-во РХГА, 2009. Т. 2. С. 33–54.

Беневич Г. И. Мать Мария. Духовная биография и творчество. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2003.

Беневич Г. И. Моноэнергизм и монофелитство VII в.: Сергий, Кир, Пирр и другие // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2-х т. Т. 2. С. 130–143.

Беневич Г. И. Преп. Максим Исповедник в России // *Преп. Максим Исповедник.* Богословско-полемические сочинения / Пер. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина. Афон, СПб.: Изд-во РХГА, 2014. С. 679–706.

Беневич Г. И., Шуфрин А. М. Преп. Максим Исповедник. Полемика с моноэнергизмом и монофелитством. Письмо 19 и Трудности к Фоме 5 // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2-х т. Т. 2. С. 158–172.

Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Изд-во Республика, 1993.

Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт эсхатологической метафизики // Царство Духа и Царство Кесаря / Сост. П. В. Алексеев М.: Изд-во Республика, 1995.

Бердяев Н. А. Ортодоксия и человечность (рецензия на книгу прот. Г. Флоровского *Пути русского богословия*) // *Он же.* Собрание сочинений. В 5-ти т. Париж: Изд-во YMCA PRESS, 1989. Т. 3.

Бердяев Н. А. Проблема человека // Путь. 1936. № 50. С. 3–26.

Бердяев Н. А. Самопознание. М.: Изд-во Мир книги, 2010.

Бердяев Н. А. Смысл истории. М.: Изд-во Мысль, 1990.

Бердяев Н. А. Смысл творчества. М.: Изд-во Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1916.

Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого // *Он же.* О назначении человека. М.: Изд-во Республика, 1993. С. 254–367.

Бердяев Н. А. «Я» и мир объектов // *Он же.* Философия свободного духа. М.: Изд-во Республика, 1994.

Бесирович К. Встреча с архимандритом Иустином // Журнал Московской Патриархии. 1996. № 1. С. 66–69.

Бехтерев В. М. Бессмертие человеческой личности как научная проблема // *Он же.* Психика и жизнь. Избранные труды по психологии личности. СПб.: Изд-во Алетейя, 1999.

Бехтерев В. М. Вопросы общественного воспитания // Антология педагогической мысли России второй половины XIX — начала XX вв. / Сост. П. А. Лебедев. М.: Изд-во Педагогика, 1990. С. 501–508.

Бирюков А. С. Св. Василий Кесарийский. Полемика с Евномием // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2-х т. М.; СПб.: Никея, Изд-во РХГА, 2009. Т. 1. С. 269–290.

Бобринский Б., протопр. Наследие Адама с точки зрения о. И. Мейендорфа // Богословский сборник. М.: Изд-во ПСТГУ, 1999. Вып. 3. С. 9–20.

Богословие личности / Под ред. А. Бодрова и М. Толстуженко. М.: Изд-во ББИ, 2013.

Болотов В. В. К вопросу о Filioque. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1914.

Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. В 4-х т. / Под ред. проф. А. Бриллиантова. Пг.: Третья государственная типография, 1918. Т. II, IV.

Болотов В. В. На чем основывается учение о наследственности таланта? Рецензия на книгу: *Гальтон Ф.* Наследственность таланта, ее законы и последствия // *Он же.* Собрание церковно-исторических трудов. В 8-ми т. М.: Изд-во Мартис, 1999. Т. 1.

Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. В 8-ми т. М.: Изд-во Мартис, 1999. Т. 1.

Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице. СПб.: Тип. Ф. Г. Елеонского, 1879.

Борисовский П. Догматические основы христианской морали по творениям св. Григория Богослова (окончание) // Вера и Разум. Харьков, 1894. № 8. С. 509–525.

Бриллиантов А. И. Varia. Рукопись. 1912–1913 // ОР РНБ. Ф. 102 (А. И. Бриллиантов). Оп. 1. Ед. хр. 53.

Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1901.

Будагов Р. А. История слов в истории общества. М.: Изд-во Просвещение, 1971.

Булгаков С., прот. Агнец Божий. Париж: Изд-во YMCA PRESS, 1933.

Булгаков С., прот. Ипостась и ипостасность // *Он же.* Труды о троичности. М.: Изд-во ОГИ, 2001. С. 19–52.

Булгаков С., прот. Труды о Троичности. М.: Изд-во ОГИ, 2001.

Булгаков С., прот. Утешитель. М.: Изд-во Общедоступный православный университет, 2003.

Булгаков С., прот. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев Посад: Путь, 1917.

Буржуазная педагогика на современном этапе / Под ред. З. А. Мальковой, Б. Л. Вульфсона. М.: Изд-во Педагогика, 1984.

Буфеев С. В. Православное понимание личности // Развитие личности. 2004. № 2. С. 97–111.

Бычков В. В. Русская средневековая эстетика XI–XVII вв. М.: Изд-во Мысль, 1992.

Бычков В. В. Эстетика отцов Церкви. М.: Изд-во Ладомир, 1995.

Варнава (Дамьянович), архидиак. Жизнь и творения свт. Николая еп. Охридского и Жичского. Диссертация. СПбПДАиС, 2007.

Василий (Кривошеин), архим. Нам его не хватает больше чем когда-либо // Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата. 1979. № 101–104. С. 98–99.

Василий (Кривошеин), архиеп. О богословии В. Лосского // Богословские труды. 1985. № 26. С. 156–158.

Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов. М.: Изд-во NBI, 1995.

Василий (Кривошеин), архиеп. Св. Григорий Палама. Личность и учение по недавно опубликованным материалам // Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата. 1960. № 33–34. С. 101–114.

Васильев С. Ф. Критический анализ концепции синергийной антропологии С. С. Хоружего // Человек и мир человека: Сборник статей всероссийской научной конференции 31 октября 2008. Рубцовск, 2008. Вып. 5. С. 58–72.

Васина М. В. Богословие архим. Софрония (Сахарова). Материалы круглого стола // Начало. 2002. № 12. С. 76–80.

Вахтеров В. П. Основы новой педагогики // Антология педагогической мысли России второй половины XIX — начала XX в. М.: Изд-во Педагогика, 1990. С. 520–545.

Ведерников А. В. В. Лосский и его богословие // Богословские труды. 1972. № 8. С. 215–230.

Ведерников А. В. Профессор прот. Г. В. Флоровский // *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация / Сост. И. И. Евлампиев. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 797–805.

Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Изд. 5-е. СПб.: Изд. автора, 1899.

Венцлер Л. Феноменальность и нефеноменальность человеческой личности // Историко-философский ежегодник за 2005 г. / Отв. ред. М. А. Солопова. М.: Изд-во Наука, 2006. С. 285–293.

Верховской С. Бог и человек. Учение о Боге и Богопознании в свете Православия. Нью-Йорк: Изд-во имени Чехова, 1956.

Виноградов В. В. Личность (Из истории слова «*личность*» в русском языке до середины XIX в. Материалы к истории слова личность) // *Он же.*

История слов. Около 1500 слов и выражений и более 5000 слов, с ними связанных. М.: Институт русского языка им. В. В. Виноградова, РАН, 1999. С. 271–307.

Виноградов В. В. Русский язык (грамматическое учебное пособие). М.: Изд-во Высшая школа, 1972.

Вишняков Н., свящ. Толкование на псалтирь. СПб.: Тип. Θ. Елеонского, 1884. Вып. 4.

Вольский Н. Н. Лингвистическая антропология. Введение в науки о человеке. Курс лекций. Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2004.

Вольф М. Индивидуальность в церковном сообществе / Пер. с англ. О. Розенберг // Богословие личности / Под ред. А. Бодрова и М. Толстуженко. М.: Изд-во ББИ, 2013. С. 230–241.

Вольф М. По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы / Пер. с англ. О. Розенберг. Черкассы: Изд-во Коллоквиум, 2012.

Выготский Л. С. Воображение и творчество в детском возрасте. М.: Изд-во Просвещение, 1991.

Выготский Л. С. Конкретная психология человека // Вестник МГУ. Серия Психология. 1986. № 1. С. 52–65.

Выготский Л. С. Основные проблемы дефектологии // *Он же.* Собрание сочинений. В 6-ти т. М.: Изд-во Педагогика, 1983. Т. 5.

Гагинский А. М. Бытие и Бог у свт. Василия Великого // Вестник Православного Свято Тихоновского Богословского института (далее — ПСТБИ). I: 3. Богословие. Философия. М., 2011. Вып. 4 (36). С. 20–30.

Гайденко П. П. Христианство и наука: к истории понятия бесконечности // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2000. № 3. С. 5–11.

Гегель Г. В. Ф. Эстетика. В 4-х т. М.: Изд-во Искусство, 1968–1973. Т. 1.

Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М.: Изд-во Школа-пресс, 1995.

Гильдебранд Д., фон. Новая Вавилонская башня. Избранные философские работы / Пер. А. И. Смирнова. СПб.: Изд-во Алетейя, 1998.

Говорун С., диакон. К истории термина ἐνυπόστατον «воипостасное» // Леонтий Византийский. Сборник исследований / Ред. А. Р. Фокин. М.: Изд-во Империум Пресс, 2006. С. 655–665.

Горшкова В. В., Митковец Е. А. Педагогическая философия Дж. Дьюи. СПб.: Изд-во Петрополис, 2008.

Грегерсен Н. Imago imaginis: человеческая личность с богословской точки зрения / Пер. с англ. Ст. Павлова // Богословие личности. С. 1–27.

Грезин П. К. Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма // Богословский Вестник. 2005–2006. № 5–6. С. 191–228.

Даведьянова Н. С. О понимании духовности в современном обществе // Православная педагогика: Традиции и современность. Сборник лекций и докладов. Владимир: Изд-во ВГПУ, 2000.

Давыденков О., прот. Библейско-патристические истоки христианского персонализма // Развитие личности. 2007. № 3. С. 88–107.

Давыденков О., прот. Воипостасная Сущность в богословии Иоанна Грамматика // Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия. 2008. Вып. 2 (22). С. 7–13.

Давыденков О., прот. Догматическое богословие. В 2-х ч. М.: Изд-во ПСТБИ, 1997. Ч. 2.

Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // *Он же.* Полное собрание сочинений. В 30-ти т. Л.: Изд-во Наука, 1972–1988. Т. 14 (1976).

Достоевский Ф. М. Письма за 1832-1859 гг. // Он же. Полн. собрание сочинений в 30 т. Л.: Изд-во Наука, 1972–1988. Т. 28. Ч. 1 (1985).

Дружинин В. Н. Варианты жизни: очерки экзистенциальной психологии. М: Изд-во ПЕР СЭ; СПб.: Изд-во ИМАТОН-М, 2000.

Евлампиев И. И. Богословие против философии: творческое служение Георгия Флоровского // *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация / Сост. И. И. Евлампиев. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 5–48.

Евфимий (Зигабен), мон. Толковая псалтирь *Евфимия Зигабена* (греческого философа и монаха), изъясненная по свято-отеческим толкованиям.

Московский патриархат, молдавская митрополия. Единецко-Бричанская епархия, 2003.

Епифанович С. Л. Лекции по патрологии: Церковная письменность I–III вв. СПб.: Изд-во Воскресение, 2010.

Епифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Изд-во Мартис, 2003.

Жаба С. За други своя // Вестник Р. Х. Д. 1980. № 131. С. 325–341.

Жизнеописание Глинского подвижника старца Архиппа. Одесса: Тип. Е. И. Фесенко, 1902.

Житие иеромонаха Никона / Сост. М. С. Добромыслова. М.: Изд-во Введенской Оптиной пустыни, 1996.

Житие иеросхимонаха Льва. М.: Изд-во Введенской Оптиной пустыни, 1994.

Житие и писания молдавского старца *Паисия Величковского* с присовокуплением предисловий на книги Св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом его и спостником, старцем *Василием Поляномерульским*, о умном трезвении и молитве. М.: Изд-во Козельской Введенской Оптиной Пустыни, 1892.

Житие и поучения иеросхимонаха Анатолия (Зерцалова). М.: Изд-во Введенской Оптиной пустыни, 1994.

Завершинский Г. Богословие диалога. Бубер и христианство // Богословие личности. С. 73–86.

Завершинский Г., свящ. Богословие диалога: отношения людей в вещественном мире // Церковь и время. 2010. № 2 (51). С. 195–206.

Завершинский Г., свящ. Богословие диалога: «принцип персоны» архим. Софрония (Сахарова) // Церковь и время. 2007. № 4 (41). С. 32–44.

Завершинский Г., свящ. Богословский экзистенциализм архим. Софрония (Сахарова) // Альфа и Омега. 1999. № 3 (21). С. 167–180.

Зандер Л. Новая книга о Достоевском как введение в православное мировоззрение. Рецензия на книгу иеромон. Иустина Поповича «Философия и религия Достоевского». Сремски Карловци, 1924 // Путь. 1927. № 8. С. 149–153.

Записные тетради Ф. М. Достоевского / Подготовка к печати Е. Н. Коншиной. М.; Л.: Изд-во Академия, 1935.

Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. В 2-х т. СПб.: Тип. В. Ф. Киршбаума, 1907. Т. 2.

Зарубко Е. Ю. Психосемантика обобщенных категорий в межсубъектном взаимодействии. Автореферат диссертации… кандидата психологических наук. Тюмень, 2010.

Заседания научно-методологического семинара «Богословие в системе научного знания: традиции — современность — перспективы» на Богословском факультете ПСТГУ // Вестник ПСТГУ I / 6 (22). 2008. С. 139–144.

Зелененко А., свящ. Важнейшие принципы православной педагогики (курсовое сочинение). СПбПДА и С, 1997.

Зеньковский В., прот. История русской философии. В 2-х т. Ленинград: Изд-во Эго, 1991. Т. II. Ч. 2.

Зеньковский В. В. Наша эпоха // *Он же.* Русские мыслители и Европа. М.: Изд-во Республика, 1997.

Зеньковский В., прот. Основы православной педагогики // Вопросы православной педагогики / Общ. ред. свящ. А. Владимирова. М.: Общество «Радонеж», 1992. Вып. 1. С. 3–8.

Зеньковский В. В. Педагогические сочинения / Сост. Е. Г. Осовский, О. Е. Осовский / Ред. Е. Г. Осовский. Саранск: Тип. Красный Октябрь, 2002.

Зеньковский В., прот. Принцип индивидуальности в психологии и педагогике // Вопросы философии и психологии. 1911. Книга 110. С. 815–855.

Зеньковский В., прот. Проблема бессмертия у Л. Н. Толстого // Толстой Л. Н. Pro et contra: личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей / Ред. К. Г. Исупов. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. С. 500–528.

Зеньковский В., прот. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства. 1993.

Зеньковский В., прот. Проблема психической причинности. Киев: Тип. Императорского университета св. Владимира, 1914.

Зеньковский В., прот. Проблема творчества // *Он же.* Собрание сочинений. В 2-х т. М.: Изд-во Русский путь, 2008. Т. 1.

Зеньковский В., прот. Черты утопизма в русской мысли // Там же. Т. 1.

Зеньковский В., прот. Идея православной культуры // Там же. Т. 2.

Зеньковский В., прот. Психология детства. М.: Изд-во Школа-Пресс, 1996.

Зеньковский В. В. Россия и Православие. К.: Изд-во журнала «Христианская мысль», 1916.

Зеньковский В., прот. Эстетические воззрения Соловьева // *Он же.* Русские мыслители и Европа. М.: Изд-во Республика, 2005.

Игнатий (Брянчанинов), свт., Аскетические опыты. В 2-х т. М.: Изд-во им. свт. Игнатия Ставропольского, 1998. Т. 2.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Приношение современному монашеству // Полное собрание творений. В 8-ми т. М.: Изд-во Паломник, 2001–2007. Т. V.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о смерти // Там же. Т. 1.

Иерофей (Влахос), митр. «Знаю человека во Христе…»: Жизнь и служение старца Софрония, исихаста и богослова / Пер. с греч. В. Щербакова, Е. Ильиной, Е. Беленькой под общ. ред. иером. Николая (Сахарова). Изд-во СТСЛ, 2013.

Иерофей (Влахос), митр. Одна ночь в пустыне Святой Горы. Изд-во ТСЛ, 1997.

Иларион (Алфеев), митр. Богословы XX века // *Он же.* Православное богословие на рубеже эпох. Киев: Изд-во Дух и литера, 2002. С. 17–200.

Иларион (Алфеев), митр. Быть христианином — значит нести особую ответственность // *Он же.* Церковь открыта для каждого. Минск: Изд-во Белорусская православная церковь, 2011. С. 245–281.

Иларион (Алфеев), митр. Церковь готова говорить с молодыми на понятном им языке // Там же. С. 282–298.

Иларион (Алфеев), митр. Нравственность не может быть автономной // Там же. С. 305–317.

Иларион (Алфеев), митр. Мир культуры и искусства открыт для Церкви // Там же. С. 318–338.

Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006 (Париж, 1953).

Ильин И. А. Собрание сочинений. В 10-ти т. М.: Изд-во Русская книга, 1993. Т. 3.

Иннокентий (Пустынский), иером. Пастырское богословие в России за XIX вв. Троице-Сергиева Лавра, 1899.

Иоаким (Сабельников), иером. Великая Стража. Жизнь и труды блаженной памяти афонских старцев иеросхим. Иоакима и схиархим. Макария. В 3-х кн. М.: Изд-во Московской патриархии, 2001. Кн. 1.

Иоанн (Зизиулас), митр. Богословие — это служение Церкви / Пер. с англ. Е. Л. Майданович // Церковь и время. 1998. № 3 (6). С. 87–97.

Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви / Предисл. протопр. Иоанна Мейендорфа; Пер. с англ. Д. М. Гзгзяна. М: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.

Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / Пер. с англ. М. Толстолуженко, Л. Колкера. М.: Изд-во ББИ, 2012.

Иоанн (Зизиулас), митр. Опытное переживание Таинства Церкви // *Он же.* Церковь и Евхаристия. Сборник статей по православной экклесиологии / Пер. с греч. иером. Леонтия (Козлова). Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 73–90.

Иоанн (Зизиулас), митр. Учение о Боге-Троице сегодня: предложения для экуменического изучения / Пер. с англ. Д. М. Гзгзяна // Страницы. 1997. № 2. Вып. 1. С. 36–47.

Иоанн (Кологривов), иером. Очерки по истории русской святости. Сиракузы: Изд-во ISTINA, 1991.

Иоанн Кронштадтский, св. прав. В мире молитвы. М.: Изд-во Паломник, Сибирская Благозвонница, 2008.

Иоанн Кронштадтский, прот. Дневник. В 3-х томах. М.: Изд-во Булат, 2005. Т. 2: 1857–1858.

Иоанн Кронштадтский, св. прав. Живой колос: Выписки из дневника за 1907–1908 г. Реутов: храм Казанской иконы Божией Матери, Тверь: Изд-во Булат, 2005.

Иоанн Кронштадтский, прот. Катехизические беседы, говоренные в Кронштадтском Андреевском соборе священником Иоанном Сергиевым. Кронштадт: Тип. В. Керр, 1859.

Иоанн Кронштадтский, св. прав. Моя жизнь во Христе: или минуты духовного трезвения и созерцания благоговейного чувства и покоя в Боге. М.: Изд-во Благо, 2006.

Иоанн Кронштадтский, св. прав. Начало и конец нашего земного мира. Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. М.: Тип. Патмос, Локид-Пресс, 2008.

Иоанн Кронштадтский, св. прав. Новые грозные слова отца Иоанна Кронштадтскаго «О страшном суде Божием, поистине грядущем и приближающемся». Изд. Свято-Троице-Серафимо-Дивеевского монастыря, 1906–1907.

Иоанн Кронштадтский, прот. О душепагубном еретичестве графа Л. Н. Толстого. СПб.: Изд-во Надежда, 1907.

Иоанн Кронштадтский, прот. Полное собрание сочинений праведника Божия о. Иоанна Кронштадтского. В 2-х т. СПб.: Печ. графического института Бр. Лукшевиц, 1911. Том 2.

Иоанн Кронштадтский, св. прав. Простое Евангельское слово русскому народу. Общество распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви, СПб.: Паровая тип. Н. В. Гаевского, 1902.

Иоанн Кронштадтский, св. прав. Слово мудрости духовной. М.: Изд-во Отчий дом, 2010.

Иоанн Сан-Францисский, архиеп. Светлой памяти Преосв. еп. Николая // *Николай (Велимирович), свт.* Повесть о земле недостижимой. Сан-Франциско, Калифорния, 1964. С. 3–4.

Иоанн (Шаховской), архиеп. Ценность и личность. Минск. Изд-во Белорусского Экзархата, 2011.

Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви. Эсхатология / Ред. А. Г. Дунаев, Е. И. Якушкина / Пер. с серб. М. Н. Ященко. М.: Издательский совет РПЦ, 2005.

Иустин (Попович), прп. Достоевский о Европе и славянстве / Пер. с серб. Л. Н. Даниленко. М.; СПб.: Изд-во Сретенский монастырь, 2002.

Иустин (Попович), прп. Молитвенный дневник // *Он же.* На Богочеловеческом пути. СПб.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, Изд-во Владимир Даль, 1999. С. 84–95.

Иустин (Попович), прп. Подвижнические и богословские главы // Там же. С. 96–157.

Иустин (Попович), прп. Из писем // Там же. С. 159–206.

Иустин (Попович), прп. Из статей // Там же. С. 252–281.

Иустин (Попович), прп. Путь Богопознания. Гносеология преп. Исаака Сирина / Пер. с серб. и комм. доктора филологических наук, проф. И. А. Чароты. Минск: Свято-Елизаветинский монастырь, 2009.

Иустин (Попович), прп. Рождественские и пасхальные поздравления // *Он же.* Собрание творений: в 4-х т. / Пер. с серб. С. П. Фонова. М.: Изд-во Паломник, 2004–2007. Т. I. С. 202–210.

Иустин (Попович), прп. Внутренняя миссия нашей Церкви. Осуществление Православия // Там же. Т. I. С. 211–217.

Иустин (Попович), прп. Проблема личности и познания по учению святого Макария Египетского // Там же. Т. I. С. 235–309.

Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви // Там же. Т. II.

Иустин (Попович), прп. Догматика Православной Церкви. Сотериология // Там же. Т. III.

Иустин (Попович), прп. Учение о Святом Духе в Церкви // Там же. Т. IV. С. 7–155.

Иустин (Попович), прп. Церковь — благодатная общность // Там же. Т. IV. С. 224–298.

Иустин (Попович), прп. Святые иконы // Там же. Т. IV. С. 328–339.

Иустин (Попович), прп. Тайна честного креста // Там же. Т. IV. С. 339–344.

Иустин (Попович), прп. Верховная ценность и верховное всемерило // Там же. Т. IV. С. 430–448.

Иустин (Попович), прп. Толкование на Первое послание к Фессалоникийцам святого апостола Павла / Пер. с серб. Т. Новоспасовой. М.: Изд-во Московского подворья ТСЛ, 2000.

Иустин (Попович), прп. Толкование на Первое соборное послание Святого апостола Иоанна Богослова / Пер. с серб. М.: Изд-во Московского подворья ТСЛ, 1998.

Иустин (Попович), преп. Философские пропасти. На водоразделе культур / Пер. с серб. М. Н. Ященко. М.: Изд. совет РПЦ, 2004.

Каллист (Уэр), еп. Бог и человечество // *Он же.* Православная Церковь / Пер. с англ. Г. В. Вдовиной. М.: Изд-во ББИ, 2001. С. 216–246.

Каллист (Уэр), митр. Духовность добротолюбия / Пер. с англ. П. Б. Сержантова // Альфа и Омега. 2001. № 4 (30). С. 108–129.

Каллист (Уэр), еп. Как читать Библию / Пер. с англ. Mt. Hermon, CA: Conciliar Press, 1989.

Каллист (Уэр), митр. «Мы должны молиться за всех людей». Спасение мира по учению старца Силуана / Пер. с англ. Ю. А. Казачкова // Альфа и Омега. 1998. № 3 (17). С. 113–117.

Каллист (Уэр), митр. «Нужно молиться за всех». Спасение по учению преп. Силуана Афонского / Пер. с англ. иером. Илариона (Алфеева) // Церковь и время. 1999. № 2 (9). С. 231–258.

Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь / Пер. с англ. Г. В. Вдовиной. М.: Изд-во ББИ, 2001.

Каллист (Уэр), митр. Православный путь / Пер. с англ. СПб.: Изд-во Алетейя, 2005.

Каллист (Уэр), еп. «Приди с миром»: тайна смерти и воскресения // *Он же.* Внутреннее Царство / Пер. с англ. Ю. Вестеля, К. Сигова, С. Панич, М. Чернушенко. Киев: Изд-во Дух и литера, 2003. С. 39–56.

Каллист (Уэр), еп. Богословие молитвы // Там же. С. 77–88.

Каллист (Уэр), еп. Смысл удивления // Там же. С. 89–95.

Каллист (Уэр), еп. Духовный отец в Православии // Там же. С. 161–188.

Каллист (Уэр), еп. Время: темница или путь к свободе? // Там же. С. 225–239.

Каллист (Уэр), еп. Можем ли мы надеяться на спасение всех? // Там же. С. 240– 268.

Каллист (Уэр), еп. Святая Троица — парадигма человеческой личности / Пер. с англ. А. Кырлежева // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 110–123.

Каллист (Уэр), митр. Сила имени. Молитва Иисусова в православной духовности / Пер. с англ. Тула: Изд-во Образ, 2004.

Каллист (Уэр), митр. Таинство человеческой личности / Пер. с англ. М. Воскресенского // Консультативная психология и психотерапия. 1997. № 1. С. 76–83.

Каллист (Уэр), еп. Через творение к Творцу / Пер. с англ. М.: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 1998.

Камчатнов А. М. О символическом истолковании семантической эволюции слов *лице* и *образ //* Герменевтика древнерусской литературы XI–XIV вв. М.: Изд-во ИМЛИ РАН, 1992. Сб. 5. С. 285–299.

Каприев Г. Ипостась и энергии // Труды Киевской Духовной Академии. 2014. № 20. С. 113–136.

Каприо С. Религиозный опыт в русской и западной антропологии // Богословие личности // Под ред. А. Бодрова и М. Толстуженко. М.: Изд-во ББИ, 2013. С. 28–40.

Карлгрен Ф. Воспитание к свободе. Альманах вальдорфской педагогики. М.: Изд-во Московский Центр вальдорфской педагогики, 1993–1994.

Катасонов В. Н. Концепция актуальной бесконечности как место встречи богословия, философии и науки. Автореферат… на соискание степени доктора богословия. М., 2012.

Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Изд-во Паломник, 1986.

Киприан (Керн), архим. «Золотой век» святоотеческой письменности. М.: Изд-во Паломник, 1995.

Кирилл (Говорун), архим. Понятие «ипостась» в восточном христианском богословии // Православная энциклопедия. М.: Изд-во Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2011. Т. 26. С. 183–190.

Кирилл (Зинковский), иером. Старческое служение в учении и жизни Церкви. Диссертация на соискание кандидата богословия. СПбПДА. 2002.

Колле Р., дель. «Лицо» и «Бытие» в тринитарном богословии Иоанна Зизиуласа: диалог с Томасом Торренсом и Фомой Аквинским // Страницы. 2002. № 7. Вып. 3. С. 362–378.

Клеман О. Отблески света. Православное богословие красоты / Пер. с франц. М.: Изд-во ББИ, 2004.

Коджаспирова Г. М. Педагогическая антропология: учебное пособие. М.: Изд-во Гардарики, 2005.

Кокорев А. В. Из истории русского литературного языка первых десятилетий XVIII в. // *Виноградов В. В.* История слов. Около 1500 слов и выражений и более 5000 слов, с ними связанных. М.: Институт русского языка им. В. В. Виноградова, РАН, 1999. С. 305– 309.

Коман К., прот. Свящ. Думитру Станилоэ: переводчик, истолкователь и продолжатель святоотеческой традиции // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. Т. 1. С. 73–81.

Кон И. С. Социологическая психология. М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж, 1999.

Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси. М.: Изд. отдел Московского Патриархата, 1993.

Красовский П., свящ. Поучения для простого народа сельского священника Петра Красовского. Вятка: Печатня А. А. Красовского, 1874.

Краткое описание жизни и подвигов старца Глинской пустыни иеросхимонаха Макария, Одесса: Типо-Литография Е. Фесенко, 1901.

Кырлежев А. Георгий Флоровский // *Флоровский Г., прот.* Избранные богословские статьи. М.: Изд-во Пробел, 2000. С. 307–312.

Кырлежев А. Контекст мысли Христоса Яннараса // *Яннарас Х.* Избранное: Личность и Эрос. М.: Изд-во Росспэн, 2005. С. 468–472.

Кырлежев А. Проблемы богословского понимания личности // Личность в Церкви и обществе. Материалы международной научно-богословской конференции. Москва, 17–19 сентября 2001 года. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2003. С. 165–172.

Кушнаренко С. П. Онтология личности по учению Максима Исповедника и философская герменевтика Г. Гадамера // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 324. С. 84–92.

Лапшин И. И. Эстетика Достоевского. Берлин: Изд-во Обелиск, 1923.

Ларше Ж.-К. О письмах святого Максима // *Максим Исповедник, св.* Письма / Пер. с греч. Е. Начинкина, сост. Г. И. Беневич, отв. редактор Д. С. Бирюков. (Византийская Философия. Т. 2). СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 15–70.

Лекторский В. А. Я // Новая философская энциклопедия. В 4-х т. / Под ред. В. С. Степина и др. М.: Изд-во Мысль, 2010. Т. 4. С. 497–502.

Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство // *Он же.* Собрание сочинений. В 9-ти т. СПб.: Изд-во Деятель, 1913. Т. 7.

Леонтьев. А. А. Ключевые идеи Л.С. Выготского — вклад в мировую психологию XX столетия // Психологический журнал. 2001. Т. 22. № 4. С. 5–11.

Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря / Сост. архим. Серафим (Чичагов). М.: Изд-во Паломник, 2002.

Летцев В. М. Личность как средоточие мировоззренческих исканий В. В. Зеньковского // Вопросы философии. 2003. № 12. С. 140–146.

Локк Дж. Мысли о воспитании / Пер. с англ. А. Басистова. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1896.

Локк Дж. Педагогические сочинения / Пер. с англ. Ю. М. Давидсона; под ред. проф. И. Ф. Свадковского. М.: Изд-во Учпедгиз, 1939.

Лопухин А. П. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. В 3-х т. СПб., 1911–1913. Т. 3. Новый Завет.

Лосев А. Ф. Августин // «Августин: pro et contra». Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Антология / Сост. В. Селиверстов и др. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. С. 822–849.

Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М.: Изд. автора, 1927.

Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Изд-во Мысль, Философское наследие, 2001.

Лосев А. Ф. Историческое значение Ареопагитик // *Он же.* Из творческого наследия. Современники о мыслителе. М.: Изд-во Русский мир, 2007. С. 152–168.

Лосев А. Ф. Неоплатонизм, изложенный ясно, как солнце // Там же. С. 183–200.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. В 8-ми т. М.: Ид-во Искусство, 1994. Т. 8. Книга II.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2-х кн. М.: Изд-во Искусство, 1992. Кн. 1.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М.: Изд-во Ладомир, 1994.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: Изд-во Ладомир, 1994.

Лосев А. Ф. Философия культуры и античность. Греческая культура в мифах, символах и терминах // *Тахо-Годи А. А.* А. Ф. Лосев. СПб.: Изд-во Алетейя, 1999.

Лосев А. Ф. Эллинистически–римская эстетика I–II вв. н. э. М.: Изд-во МГУ, 1979.

Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Изд-во Мысль, 1982.

Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие // *Он же.* Богословие и Боговидение. Сборник статей под ред. В. Пислякова. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 9–29.

Лосский В. Н. Боговидение // Там же. С. 112–272.

Лосский В. Н. Искупление и обожение // Там же. С. 273–288.

Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Там же. С. 289–302.

Лосский В. Н. Богословие образа // Там же. С. 303–319.

Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // Там же. С. 347–376.

Лосский В. Н. Спор о Софии // Там же. С. 390–484.

Лосский В. Н. Личность и мысль св. патриарха Сергия // Там же. С. 503–512.

Лосский В. Н. Кафолическое сознание // Там же. С. 568–580.

Лосский В. Н. Господство и Царство // Там же. С. 581–599.

Лосский В. Н. Вера и богословие // Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата. 1979. № 101–104. С. 101–112.

Лосский В. Н. «Видение Бога» в византийском богословии / Пер. с франц. В. А. Рещиковой // Богословские труды. 1972. № 8. С. 187–194.

Лосский В. Н. Imago in Speculo (Образ в зеркале) / Пер. с франц. А. Н. Гаврюшиной под ред. Н. К. Гаврюшина // Символ. 2005. № 48. С. 201–216.

Лосский В. Н. О третьем свойстве Церкви // *Он же.* По образу и подобию / Пер. с франц. В. А. Рещиковой. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1995. С. 152–162.

Лосский В. Н. Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта. Глава 4 / Пер. с франц. Г. В. Вдовиной // Богословские труды. 2012. № 43–44. С. 203–292.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия. Догматическое богословие. М., 1991.

Лосский В. Н. Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита / Пер. с франц. М. Ю. Реутина // Богословские труды. 2009. № 42. С. 110–136.

Лосский В. Н., Петр (Л'юилье), еп. Толкование на символ веры. Киев: Изд. храма преп. Агапита Печерского, 2000.

Лосский Н., диакон. Понятие о личности по В. Н. Лосскому // Православное учение о человеке. Избранные статьи. Москва; Клин: синодальная богословская комиссия, Изд-во Христианская жизнь, 2004. С. 324–329.

Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание // *Он же.* Бог и мировое зло. М.: Изд-во Республика, 1994. С. 11–249.

Лосский Н. О. История русской философии. М.: Изд-во Высшая школа, 1991.

Лосский Н. О. Преподобный Сергий Радонежский и Серафим Саровский (по поводу книги Б. Зайцева и Вл. Ильина) // Путь. 1926. № 2 (январь). С. 122–124.

Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011.

Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб.: Изд-во Axioma, 2006.

Лурье В. М. Комментарии // *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение. Изд. 2 / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб.: Изд-во Византинороссика, 1997.

Майборода А. Б. История термина ὑπόστασις в контексте развития философии и христианского богословия (в период до II Вселенского Собора): Дипломная работа / Науч. рук. В. П. Лега. Изд-во ПСТБИ, машинопись. М., 2001.

Майборода А. Б. Об одном фрагменте из «Философской истории» Порфирия в сочинении свт. Кирилла Александрийского «Против Юлиана» // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы. 2003. С. 28–31.

Майборода А. Слово «ипостась» в Священном Писании // Богословский сборник ПСТБИ. 2002. №10. С. 63–71.

Майнарди А. Поиск абсолютной свободы. Несколько замечаний о русском и итальянском персонализме в XX в. / Пер. с итал. А. Заякина // Богословие личности. С. 123–143.

Макаренко А. С. Книга для родителей. М.: Изд-во Правда, 1934.

Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. В 2-х т. СПб.: Типография Р. Голике, 1883. Т. 1.

Малахов В. Послесловие. Уроки Владыки Каллиста // *Каллист (Уэр), еп.* Внутреннее Царство. Киев: Дух и литера, 2003. С. 269– 273.

Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. В 4-х т. Сергиев Посад: Тип. ТСЛ, 1908.

Малков П. Ю. Ипостась: личность или индивидуум? // *Он же.* По Образу Слова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 7–25.

Махлак К. А. Попытка православной интерпретации философии М. Хайдеггера у Х. Яннараса // Начало. 2007. № 16. С. 73–78.

Мейендорф И., протопр. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ. В. Марутика. Минск: Изд-во Лучи Софии, 2007.

Мейендорф И., протопр. Духовное и культурное возрождение XIV века и судьбы Восточной Европы (лекция в Минске в июне 1992 года) // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия / Ред. С. С. Хоружий. М.: Изд-во Ди-Дик, 1995. С. 9–26.

Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение / Пер. с англ. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб.: Изд-во Византинороссика, 1997.

Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова, при уч. Л. А. Успенской, примеч. А. И. Сидорова. М.: Изд-во ПСТБИ, 2000.

Мейендорф И., протопр. Империя и Церковь в эпоху Юстиниана // Свидетель истины. Памяти протопр. Иоанна Мейендорфа / Сост. А. В. Левитский. Екатеринбург: Изд. отдел Екатеринбургской епархии, 2003. С. 12–31.

Мейендорф И., протопр. Халкидониты и монофизиты после Халкидонского собора // Там же. С. 32–53.

Мейендорф И., протопр. Исповедание Христа в наше время // *Он же.* Живое предание. Свидетельство православия в современном мире. М.: Изд-во Паломник, 2004. С. 183–204.

Мейендорф И., протопр. Новая жизнь во Христе: спасение в православном богословии // *Он же.* Рим — Константинополь — Москва. Исторические и богословские исследования / Пер. с англ. Л. А. Успенской под ред. иер. К. Польскова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С. 207–233.

Мейендорф И., протопр. Православное богословие в современном мире // Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата. 1969. № 67. С. 175–193.

Мейендорф И., протопр. Святой Григорий Палама, его место в предании Церкви и современном богословии // *Он же.* Православие в современном мире. Клин: Изд-во Христианская жизнь. 2002. С. 189–231.

Мейендорф И., протопр. Св. Григорий Палама и православная мистика // *Он же.* История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе. М.: Изд-во Ди-Дик, ПСТБИ, 2000. С. 277–333.

Мейендорф И., протопр. «Строители мостов» в раннем средневековье. Заметки о значении восточной святоотеческой мысли для Иоанна Скота Эриугены / Пер. с англ. Л. Успенского // Богословский сборник. М.: Изд-во ПСТБИ, 2001. № 7. С. 5–26.

Мейендорф И., протопр. Человечество Христа. Пасхальная тайна / Пер. с англ. иер. К. Польскова // Богословский сборник. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. № 5. С. 5–50.

Мельников А. А. Богословие архим. Софрония (Сахарова). Материалы круглого стола // Начало. 2002. № 12. С. 56–65.

Меррикс Т. Воскрешение тела // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т. П. Флинт и М. К. Рей / Пер. с англ. В. В. Васильева / Институт философии РАН. М.: Изд-во Языки славянской культуры, 2013. С. 698–717.

Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия «ипостась» в платоновской традиции и христианском богословии // Исследования по истории платонизма / Ред. В. В. Петров. М.: Изд-во Круг, 2013. С. 318–337.

Месяц С. В. Сознание и личность в философии Плотина // Там же. С. 147–168.

Месяц С. В. Значения слова «ипостась» в античной литературе // Православная энциклопедия. М.: Изд-во Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2011. Т. 26. С. 180–183.

Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV в. // Космос и душа. Учения о Вселенной и человеке в Античности и в Средние века / Под ред. П. П. Гайденко, В. В. Петрова. М.: Изд-во Прогресс–Традиция, 2005. С. 823–858.

Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев: Изд-во Пролог, 2003.

Михайлов П. Б. Рецензия на книгу: La théologie des énergies divines des origines à saint Jean Damascène. Paris: Cerf, 2010 // Вестник ПСТГУ. Богословие — Философия. I: 3 (31). 2010. С. 135–141.

Монтессори М. А. Помоги мне сделать это самому. М.: Изд-во Карапуз, 2008.

Мумриков А., диакон. О богословии Владимира Лосского // Богословские труды. 1985. № 26. С. 159–162.

Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М.: Университетская типография, 1885.

Мурьянов М. Ф. Об одной пушкинской эпиграмме // Известия Академии наук СССР, Серия литературы и языка, 1989. Т. 48. № 3. С. 215–230.

Назаревский В. В. Государственное учение Филарета, митр. Московского. М.: Изд-во Московского Университета, 1883.

Наторп П. Г. Песталоцци. Его жизнь и идеи / Пер. с нем. М. А. Энгельгардта. СПб.: Тип. Север, 1913.

Нектарий (Радованович), иером. По страницам богословских трудов архим. Иустина (Поповича) // Журнал Московской Патриархии. 1999, № 4. С. 27–35.

Несмелов В. И. Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения // Православный собеседник. 1895. Ч. II. № 5–8. С. 123–159.

Несмелов В. И. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань: Изд-во Императорского Университета, 1887.

Несмелов В. И. К вопросу о цели образования (ответ на критику в Русской Мысли г. В. К.) // Православный собеседник. 1900. № 1. С. 71–100.

Несмелов В. И. О цели образования. Речь, произнесенная в торжественном годичном собрании Казанской Духовной Академии 8 ноября 1898 года // Православный собеседник. 1898. № 12. С. 585–612.

Никанор (Бровкович), еп. Восемь бесед высокопреосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. Одесса: Тип. Е. И. Фесенко, 1891.

Николаева О. А. Православие и творчество // *Она же.* Православие и свобода. М.: Изд-во Московского подворья ТСЛ, 2002. С. 222–270.

Николай (Сахаров), иерод. Понятие образа и подобия у архим. Софрония // Богословие. Философия. Культурология. Труды Высшей религиозно-философской школы. Выпуск 4. СПб., 1997. С. 101–117.

Николай (Сахаров), иерод. Учение архим. Софрония о старчестве: старчество и послушание в богословии архим. Софрония (Сахарова) / Пер. с англ. А. А. Мельникова // Начало. 2001. № 10. С. 84–112.

Николай Сербский, свт. Беседы (часть вторая). В 2-х ч. М.: Изд-во Лодья, 2003.

*Николай Сербский, свт***.** Библейские темы. М.: Изд-во Паломник, 2005.

Николай Сербский, свт. Вера святых. М.: Изд-во Покров, 2004.

Николай Сербский, свт. Кассиана. Статьи. Проповеди. СПб.: Изд-во Знаки, 2000.

Николай Сербский, свт. Миссионерские письма. М.: Изд-во Московского подворья ТСЛ, 2003.

Николай Сербский, свт. Молитвы на озере. СПб.: Изд-во ЛИО Редактор, 1995.

Николай Сербский (Велимирович), свт. Мысли о добре и зле // *Он же.* Собрание сочинений. В XV т. Дюссельдорф, 1978. Т. IV.

Николай (Велимирович), свт. Повесть о земле недостижимой. Сан-Франциско, Калифорния, 1964.

Николай Сербский (Велимирович), свт. Сквозь тюремное окно / Пер. с сербского С. Луганской. М.: Изд-во Московского подворья ТСЛ, 1996.

Николай Сербский, свт. Царев завет / Пер. мон. Пелагии (Шеремет). Псков: Иоанно-Богословский Савво-Крыпецкий монастырь, 2011.

Николай Сербский, свт. Феодул или раб Божий. Саратов: Изд-во саратовской епархии, 2005.

Никулина Е. Н. Категории личности и природы человека в педагогической антропологии К. Д. Ушинского и Феофана Затворника // Педагогика. 2011. № 7. С. 84–92.

Нил Сорский, прп. Устав о скитской жизни. Изд-во ТСЛ, 1991.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра. СПб: Изд-во Азбука-классика, 2004.

Ничипоров Б. В. Введение в христианскую психологию: размышления священника-психолога. М.: Изд-во Школа-Пресс, 1994.

Ножкина Э. М. К истории образования имен существительных с суффиксами *-ство, -ость* в древнерусском языке. Автореферат диссертации… кандидита филологических наук. Саратов, 1962.

N. N. Итоги академического богословия: по поводу книги: Краткосрочные курсы для законоучителей Казанскаго учебного округа с 1 по 14 августа. Саратов: Тип. Союза печатного дела, 1913.

Оболенский Д. Д. Протопресв. И. Мейендорф // Свидетель истины. Памяти протопресв. Иоанна Мейендорфа / Сост. А. В. Левитский. Екатеринбург: Изд. отдел Екатеринбургской епархии, 2003. С. 166–174.

Олесницкий М. А. Полный курс педагогики. В 2-х вып. Киев: Тип. Корчак-Новицкого, 1895. Вып. 1.

Орлов И. А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. Краснодар: Изд-во Текст, 2010 (репр.: СПб.: Тип. Θ. Елеонского, 1888).

Осипов Ю. С. Выступление на Соборных слушаниях Всемирного Русского Народного Собора // Вера и знание. Соборные слушания Всемирного Русского Народного Собора 18 – 20 марта 1998 г. Саров, 2000. С. 22.

Осовский Е. Г. «Заглядывая в глубины детской души...» // *Зеньковский В., прот.* Педагогические сочинения. Саранск: Изд-во Красный Октябрь, 2003.

Павел, св. патр. Сербский. Ангел Сербской Церкви // *Янич Й.* Будем людьми. Жизнь и слово патриарха Павла / Пер. с серб. П. Е. и Н. В. Лукиных. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 310–318.

Паисий Святогорец, преп. Страсти и добродетели. Слова. В 5-ти т. М.: Изд-во Святая гора, 2005. Т. 5.

Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: Изд-во ИФРАН, 2007.

Петров В. В. Трансформация античной онтологии у Псевдо-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника // XIX ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Материалы. М., 2009. Т. I. С. 16–25.

Петров В. В. Ὑπάρχω и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника // Исследования по истории платонизма / Ред. В. В. Петров. М.: Изд-во Круг, 2013. С. 338–375.

Печерская Н. А. Социально-этический потенциал религиозного образования // Духовно-нравственное воспитание: преемственность и развитие / Сост. М. К. Лазутова. М.: Изд-во Импэто, 2004. С. 46–47.

Пирогов Н. И. Избранные педагогические сочинения. М.: Изд-во Педагогика, 1985.

Письмо архим. Паисия Величковского пречестной госпоже Марии с богособранными сестрами // Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского с присовокуплением предисловий на книги Св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом его и спостником, старцем Василием Поляномерульским, о умном трезвении и молитве. М.: Изд-во Козельской Введенской Оптиной Пустыни, 1892. С. 239–247.

Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.

Подласый И. П. Педагогика. Новый курс. В 2-х кн. М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 2005. Кн. 1.

Попов И. В., мч. Конспект лекций по патрологии. Тверь: Изд-во Булат, 2006 (репр.: Сергиев Посад, 1916).

Порфирий Кавсокаливит, прп. Дети и молодежь, М.: Изд-во Сибирская Благозвонница, 2011.

Посадский А. В., Посадский С. В. Исторический путь России в контексте философии Г. В. Флоровского. СПб.: Изд-во РХГА, 2004.

Поселянин Е. Старец Амвросий. Праведник нашего времени. М.: Изд-во Никея, 2012.

Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич. Под ред. Г. И. Беневича, Д. С. Бирюкова и А. М. Шуфрина. Изд. 1-е. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.

Прийма И. «Блаженны вы, плачущие сегодня с Россией…». О свт. Николае Велимировиче // Журнал Московской Патриархии. 1999. № 7. С. 55–59.

Прусс А. Р. Искусственный интеллект и тождество личности / Пер. с англ. В. В. Васильева // Наука и человеческая природа: российская и западная перспективы. Материалы международной конференции 6–8 ноября 2008 г. Вако (США, шт.Техас) / Под общ. ред. В. К. Шохина. М., 2009. С. 14–30.

Путянин Р., прот. Катехизическое беседы. Рыбинск: Тип. Левикова, 1862.

Путянин Р., прот. Проповеди. М.: Изд-во Благовест, 2000.

Раев М. Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли / Пер. с англ. Я. Кротова // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Общ. ред. Ю. П. Сенокосова. М.: Изд-во Прогресс, Культура, 1995. С. 241–306.

Ранер К. Человек как личность и субъект / Пер. с нем. В. Витковского // Богословие личности. С. 210–217.

Рафаил (Нойка), иером. Филокалия. Любовь к красоте // Альфа и омега. 2005. № 1(42). С. 127–144.

Рачинский С. А. Народное искусство и сельская школа // *Он же.* Сельская школа. Сборник статей. Петроград: Изд. 7-е училищного совета при Св. Синоде, 1915. С. 130–149.

Рачинский С. А. Церковная школа // Там же. С. 263–326.

Рачинский С. А. Школьное цветоводство // Антология педагогической мысли России второй половины XIX — начала XX века. М.: Изд-во Педагогика, 1990. С. 276–277.

Резник М. И. Смирение и послушание в контексте учений о личности XX в. Диссертация... кандидата психологических наук. М.: Изд-во МПГУ, 2005.

Рещикова В. А., Маков Г. (Ю. Г. Малков). Владимир Николаевич Лосский // Журнал Московской Патриархии. 1978. № 12. С. 71–77.

Рожков М.И. Концепция экзистенциональной педагогики // Ярославский педагогический вестник. 2002. № 4 (33). С. 1–15.

Розанов В. В. Красота в природе и ее смысл // *Он же.* Природа и история. Статьи и очерки. М.: Изд-во Республика; СПб.: Изд-во Росток, 2008. С. 43–103.

Ролник Ф. А. Человеческая личность в свете тринитарных аналогий / Пер. с англ. И. Глазовой // Богословие личности. С. 65–72.

Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии, М.: Учпедгиз, 1940.

Рупник М. И. Введение // *Клеман О.* Отблески света. Православное богословие красоты. М.: Изд-во ББИ, 2004. С. 11–15.

Сабиров В. Ш. Любовь как Откровение Личности — Божественной и человеческой // Человек. 2003. № 6. С. 100–110.

Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. Изд. 3-е. М.: Изд-во КомКнига, 2006.

Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV вв. М.: Изд. совет РПЦ, 2004.

Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Патрология. СПб.: Изд-во Воскресение, 2004.

Сагарда Н. И. Св. Григорий Чудотворец, еп. Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие / Пер. Н. И. Сагарда. СПб.: Изд-во Воскресение, 2006 (репр.: Пг., 1916).

Сапронов П. А. Богословие архимандрита Софрония (Сахарова). Материалы круглого стола // Начало. 2002. № 12. С 65–68.

Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов / Сост. А. А. Яковлев. М.: Изд-во политической литературы, 1989.

Серафим (Барадель), схиигум. О молитве архим. Софрония // Вера — Эском. 2009. Вып. 15, № 593 (461). С. 13–15.

Серафим (Барадель), схиигум. Ученик и келейник Старца // Ученик преподобного Силуана Афонского / Сост. Л. А. Ильюнина. СПб.: Изд-во Искусство России, 2010. С. 98–104.

Сербский Златоуст. Житие Святого отца Николая // *Николай Сербский, свт.* Вера святых. М.: Изд-во Покров, 2004. С. 249–282.

Сергиев И. И., прот. Жизнь в недрах Церкви: из дневника за 1902 г. Изд. Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви, СПб.: Тип. училища глухонемых, 1903.

Сергиев И. И., прот. Путь спасительный. Издание Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви. СПб.: Тип. училища глухонемых, 1903.

Сергиев И. И., прот. Созерцания и чувства христианской души. СПб.: Изд-во СПб. Иоанновского женского монастыря, 1905.

Сергий (Полеткин), архиеп. Восстановить в человеке образ Божий — вот задача истинного образования // *Он же.* Человек рожден для вечности. Самара: Изд-во Дом печати, 2004. С. 52–58.

Сержантов П. Б. Общение временного с вечным по свидетельству архим. Софрония (Сахарова) // Преп. Силуан и его ученик архим. Софроний: По материалам Силуановских чтений. Клин: Христианская Жизнь, 2001. С. 194–212.

Силуана, мон. В каждом человеке он видел Христа // Ученик преподобного Силуана Афонского / Сост Л. А. Ильюнина. СПб.: Изд-во Искусство России, 2010. С. 220–228.

Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. В 5-х т. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкаго, 1885. Т. 2.

Симеон (Брюшвайлер), архим. Тайна и измерение личности // Альфа и Омега. 2004. № 1 (39). С. 155–169.

Словарь русского языка XI–XVII вв. / Ред. Ф. П. Филин. В 29-ти вып. М.: Изд-во Наука, 1981. Вып. 8.

Смирнов Д. В. Индивид // Православная энциклопедия. М.: Изд-во Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2009. Т. 22. С. 526–547.

Смирнов С. И. Древнерусский духовник. М.: Изд-во ПСТГУ, 2004 (репр.: М.: синодальная типография, 1913).

Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. // Сборник Отделения русского языка и словесности АН. М., 1903. С. 401–408.

Соколов В., свящ. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский. Сборник исследований. / Ред. А. Р. Фокин. М.: Изд-во Империум Пресс, 2006. С. 10–458.

Сорокин П. А. Социокультурная динамика и эволюционизм. Американская социологическая мысль: тексты. М.: Изд-во МГУ, 1994.

Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога, как Он есть. ТСЛ, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2006.

Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. В 2-х. т. Изд. 1.Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Москва: Изд-во Паломник, 2003. Т. I.

Софроний (Сахаров), иером. Об основах православного подвижничества // *Он же.* Старец Силуан. Житие, учение и писания. Минск: Изд-во Лучи Софии, 1998. С. 472–511.

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

Софроний (Сахаров), архим. О послушании // *Он же.* Рождение в Царство Непоколебимое. Св.- Иоанно-Предтеченский монастырь. М.: Изд-во Паломник, 2000. С. 170–178.

Софроний (Сахаров), архим. Переписка с прот. Г. Флоровским. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, ТСЛ, 2008.

Софроний (Сахаров), архим. Преподобный Силуан Афонский. Житие, учение и писания. Минск: Изд-во Лучи Софии, 1998.

Софроний (Сахаров), архим. Рождение в царство непоколебимое. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. М.: Изд-во Паломник, 2000.

Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан. Эссекс: Монастырь св. Иоанна Предтечи, 1990.

Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. ТСЛ, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009.

Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад: Тип. Св. Тр. Сергиевой лавры, 1906. Т. 1.

Срезневский И. И. Материалы для Словаря древнерусского языка. В 3-х т. М.: Тип. Императорской Академии Наук, 1958. Т. 2.

Станилоэ Д., прот**.** Молитва Иисусова и опыт стяжания Святого Духа. Святой Дух в жизни Церкви / Пер. с рум. ин. Максима (Смирнова) // Вестник Свято-Пафнутьева Боровского монастыря. 2006. № 13. С. 2.

*Станилоэ Д., прот***.** Молитва Иисусова и опыт стяжания Святого Духа. Глава 1. Святой Дух в православном богословии / Пер. с рум. ин. Максима (Смирнова) // Вестник Свято-Пафнутьева Боровского монастыря. 2010. № 10. С. 6.

Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. М.: Изд-во Академический проект, 2001.

Субири К. (Jose Xavier Zubiri Apalategui) Сверхприродное бытие: Бог и обожение в теологии св. Павла / Пер. с испанского С. Воробьева // Человек. 2000. № 2. С. 92–101.

Супрунова Л. Л. Приоритетные направления поликультурного образования в современной российской школе // Педагогика. 2011. № 7. С. 16–28.

Сурова Л. В. Наши проблемы // *Она же.* Православная школа сегодня. Книга для учащихся и учащих. Владимир: Изд-во Владимирской епархии. 1996. С. 11–20.

Сурова Л. В. Учимся учить (Поиск православного метода в педагогике) // Там же. С. 21–37.

Сухомлинский В. А. Как воспитать настоящего человека. М.: Изд-во Педагогика 1990.

Сухомлинский В. А. О воспитании. М.: Изд-во политической литературы, 1975.

Сухомлинский В. А. Письма к сыну. М.: Изд-во Просвещение, 1987.

Сухомлинский В. А. Разговор с молодым директором школы. М.: Изд-во Просвещение, 1982.

Сухомлинский В. А. Формирование воспитательного влияния коллектива на личность // *Он же.* Избранные педагогические сочинения. В 3-х т. М.: Изд-во Педагогика, 1981. Т. 3. С. 244–355.

Тареев М. М. Основы христианства: Система религиозной мысли. В 4-х т. Сергиев Посад: Тип. Троице-Сергиевой Лавры, 1908.

Тихон (Задонский), свт. Письма келейные, сочиненные преосвященным епископом Воронежским и Елецким Тихоном Первым, во время пребывания его на обещании той же епархии в Задонском монастыре. М.: Синодальная типография, 1837.

Ткаченко А. А. Духовник // Православная энциклопедия. М.: Изд-во Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2007. Т. 16. С. 418–420

Толковая псалтирь. Коломна: Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1994.

Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. Берлин: Изд-во Слово, 1922.

Уильямс Дж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. / Общ. ред. Ю. П. Сенокосова. М.: Изд-во Прогресс, Культура, 1995. С. 307–366.

Ушинский К. Д. Лекции в Ярославском лицее // Собрание сочинений. В 11-ти т. М.; Л.: Изд-во Акад. пед. наук РСФСР, 1948–1952. Т. 1.

Ушинский К. Д. Личность: Очерк из феноменологии // Там же. Т. 10.

Ушинский К. Д. Материалы к третьему тому Педагогической антропологии // Там же. Т. 10.

Ушинский К. Д. О камеральном образовании // Там же. Т. 1.

Ушинский К. Д. Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии // Там же. Т. 8–9.

Ушинский К. Д. О народности в общественном воспитании // Антология педагогической мысли России второй половины XIX — начала XX вв. М.: Изд-во Педагогика, 1990. С. 41–43.

Ушинский К. Д. Труд в его психическом и воспитательном значении // Там же. С. 45–51.

Федотов Г. П. Бердяев — мыслитель // *Бердяев Н. А.* Самопознание. М.: Изд-во Книга, 1991. С. 395–408.

Ферберн Д. М. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви / Пер. с англ. В. Литвиненко. М.: Изд-во ББИ, 2008.

Феофан Затворник, свт. Воплощенное домостроительство. М.: Изд-во Правило веры, 2008.

Феофан Затворник, свт. Двери покаяния. М.: Изд-во Правило веры, 2007.

Феофан Затворник, свт. Любовь назидательная. Слова и проповеди. М.: Изд-во Правило веры, 2008.

Феофан Затворник, свт. Малые произведения. Уроки из деяний и словес Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. М.: Изд-во Правило веры, 2008.

Феофан Затворник, свт. Мысли на каждый день года. М.: Изд-во Правило веры, 2009.

Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. М.: Изд-во Правило веры, 2010.

Феофан Затворник, свт. Толкование послания апостола Павла к Галатам. М.: Изд-во Правило веры, 2005.

Феофилакт Болгарский, архиеп. Толкование на Послание к Евреям св. апостола Павла // *Он же.* Толкования на Послания св. апостола Павла. В 2-х кн. М.: Изд-во Афон, 2000. Кн. 2.

Фетисов Д., иер. Понятие «духовно-нравственное воспитание личности» в современной светской и православной психолого-педагогической науке // Рязанский богословский вестник. 2010. № 2 (3). С. 108–117.

Филарет (Вахромеев), митр. Владимир Лосский — богослов от Бога // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 12. С. 51–57.

Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. В 2-х ч. Чернигов: тип. Ильинского монастыря, 1865.

Филарет (Дроздов), митр. Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М: Синодальная типография, 1899.

Филарет (Дроздов), митр. Творения: Слова и речи. В 5-ти т. М.: Новоспасский монастырь, 2003–2007. Т. I: 1803–1821; Т. V: 1849–1867.

Философская антропология / Под. ред. проф. С. А. Лебедева. М.: Изд-во Академкнига, 2005.

Флоренский П., свящ. Дедукция семи таинств (из богословского наследия) // Богословские труды. 1977. Т. 17. С. 143–147.

Флоренский П., свящ. Столп и утверждение Истины: опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Изд-во Путь, 1914.

Флоренский П., свящ. Философия культа. Опыт православной антроподицеи. М.: Изд-во Мысль, 2004. (Философское наследие. Т. 133).

Флоровский. Г., прот. Вера и культура. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002.

Флоровский Г., прот. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // *Он же.* Из прошлого русской мысли. М.: Изд-во Аграф, 1998. С. 31–51.

Флоровский Г., прот. Блаженство страждущей любви (к 100-летию со дня рождения Ф. М. Достоевского) // Там же. С. 68–73.

Флоровский Г., прот. Дом отчий // *Он же.* Избранные богословские статьи. М.: Изд-во Пробел, 2000. С. 10–36.

Флоровский Г., прот. Евхаристия и соборность // Там же. С. 71–84.

Флоровский Г., прот. Богословские отрывки // Там же. С. 121–140.

Флоровский Г., прот. Кафоличность Церкви // Там же. С. 141–158.

Флоровский Г., прот. О границах Церкви // Там же. С. 159–170.

Флоровский Г., прот. Церковь: Ее природа и задача // Там же. С. 186–200.

Флоровский Г., прот. Ночная тьма (1948) // Там же. С. 201–209.

Флоровский Г., прот. Утрата библейского мышления // Там же. С. 210–217.

Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация // Там же. С. 218–227.

Флоровский Г., прот. Век патристики и эсхатология // Там же. С. 228–242.

Флоровский Г., прот. Этос Православной Церкви // Там же. С. 263–279.

Флоровский Г., прот. Византийские Отцы V–VIII вв. Париж: Изд-во YMCA-PRESS, 1933.

Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV в. Париж: Изд-во YMCA-PRESS, 1931.

Флоровский Г., прот. Евразийский соблазн // Новый мир. 1991. № 1. С. 195–211.

Флоровский Г., прот. Жил ли Христос. М., 1991.

Флоровский Г., прот. Знамение пререкаемо // Вестник русского христианского студенческого движения. Париж; Нью-Йорк, 1964. I–II. № 72–73. С. 1–7.

Флоровский Г., прот. Метафизические предпосылки утопизма // Путь. 1926. № 4 (июнь-июль). С. 27–53.

Флоровский Г., прот. Откровение и истолкование // *Он же.* Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998. С. 19–38.

Флоровский Г., прот. Положение христианского историка // Там же. С. 39–79.

Флоровский Г., прот. Тварь и тварность // Там же. С. 108–150.

Флоровский Г., прот. Приснодева Богородица // Там же. С. 165–180.

Флоровский Г., прот. О смерти крестной // Там же. С. 181–227.

Флоровский Г., прот. Воскресение жизни // Там же. С. 228–255.

Флоровский Г., прот. Свт. Григорий Палама и традиция отцов // Там же. С. 377 –393.

Флоровский Г., прот. О воскресении мертвых // Там же. С. 415–443.

Флоровский Г., прот. О последних вещах и последних событиях // Там же. С. 444–465.

Флоровский Г., прот. Хитрость разума // *Он же.* Христианство и цивилизация / Сост. И. И. Евлампиев. СПб.: Изд. РХГА, 2005. С. 49–60.

Флоровский Г., прот. В мире исканий и блужданий // Там же. С. 122–164.

Флоровский Г., прот. Эволюция и эпигенез // Там же. С. 424–440.

Флоровский Г., прот. Евангелие воскресения // Там же. С. 634–640.

Флоровский Г., прот. Затруднения историка-христианина // Там же. С. 671–707.

Флоровский Г., прот. Христос и Его Церковь // *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. Сборник статей. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. С. 600–615.

Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский. Библеист, экзегет, теолог. М.: Центр Библейско-патрологических исследований, 2010.

Фокин А. Р. Латинская патрология. В 2-х т. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. Т. 1.

Фокин А. Р. Учение Оригена о Логосе и логосах (идеях): Тексты и комментарии // Богословский сборник ПСТБИ / Отв. ред. Е. Г. Балагушкин и А. Р. Фокин. М.: Изд-во ПСТБИ, 2001. № 8. С. 197–226.

Фокин А. Р. Христианский платонизм Мария Викторина. М.: Изд-во центр Библейско-патрологических исследований, 2006.

Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Изд-во Прогресс, 1990.

Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины / Пер. с англ. А. Лукьянова. М.: Изд-во ББИ, 2010.

Ходзинский П., свящ. Против Штайнера: Православие и Вальдорфская педагогика // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 10. С. 62–76.

Холмогоров Е. От составителя // *Флоровский Г.,* прот. Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998. С. 5–13.

Хоружий С. С. Аналитический словарь синергийной антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия / Ред. С. С. Хоружий. М.: Изд-во Ди-Дик, 1995. С. 44–150.

Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия // Философия науки. 2002. Вып. 8. С. 108–136.

Хоружий С. С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии // Церковь и время. 2006. № 2 (35). С. 137–148.

Хоружий С. С. Опыт преображения у преп. Силуана Афонского // Церковь и время. 2007. №. 4 (41). С. 157–184.

Хоружий С. С. Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства // *Он же.* После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Изд-во Алетейя, 1994. С. 263–275.

Хоружий С. С. К проблеме глобальной динамики // Там же. С. 412–416.

Хоружий С. С. Здешнее бытие как история (локальное описание) // Там же. С. 434–446.

Хоружий С. С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии // Философские науки. 2008. № 2. С. 10–31.

Хоружий С. С. Род или недород // *Он же.* О старом и новом. СПб.: Изд-во Алетейя, 2000. С. 311–352.

Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.

Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы // Вопросы философии. 2011. № 12. С. 19–36.

Христодул Агиорит, иером. Избранный сосуд (Старец Паисий) / Пер. с новогреческого иг. Илии (Жукова). СПб.: Изд-во Свято-Покровская община, 2000.

Чавчавадзе И. Г. Основы педагогики // Антология педагогической мысли грузинской ССР / Сост. Д. Х. Гургенидзе. М.: Изд-во Педагогика, 1987. С. 176–178.

Чекановский А. И. К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа. Киев : Тип. акц. об-ва «Петр Барский в Киеве», 1910.

Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. В 2-х т. М.: Изд-во «Русский язык», 1994. Т. I.

Черняков А. Г. В поисках основания онтологии: субъект или ипостась? // Ежегодник по феноменологической философии. М.: Изд-во РГГУ, 2008. Т. 1. № 6. С. 237–261.

Черняков А. Г. Хайдеггер и «русские вопросы» // Историко-философский ежегодник за 2005 г. / Институт философии РАН. М.: Изд-во Наука, 2006. С. 305–319.

Четвериков И. П. О Боге как Личном существе. Киев, магистерская диссертация, 1904.

Чинякова Г. П. Горение ко Христу. Духовный преемник прав. Иоанна Кронштадтского новгородский прот. Александр Ильин. М.: Изд-во Ковчег, 2001.

Числов И. Предисловие к русскому читателю // Собрание творений прп. Иустина (Поповича). В 4-х т. М.: Изд-во Паломник, 2004–2007. Т. I. С. 5–6.

Чурсанов С. А. Богословское понятие личности (πρόσωπον) в структуре методологической парадигмы православной психологии и педагогики // Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология. М., 2006. Вып. 2. С. 63–80.

Чурсанов С. А. Иоанн Зизиулас // Православная энциклопедия. М.: Изд-во Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2010. Т. 24. С. 150–158.

Чурсанов С. А. Лицом к Лицу. Понятие личности в православном богословии XX в. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008.

Шанский Н. М. О происхождении и продуктивности суффикса -ость в русском языке // Вопросы истории русского языка / Под ред. проф. П. С. Кузнецова. М.: Изд-во Московского Университета, 1959. С. 104–131.

Шенборн К. Икона Христа: Богословские основы / Пер. с нем. Е. М. Верещагина под ред. Е. Гейнрихс. Милан; Москва: Изд-во Христианская Россия, 1999.

Шервуд П. Ранние Ambigua преп. Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергетизмом / Сост. Беневич Г. И. и др. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 436-458.

Шмеман А., прот. Дневники: 1973–1983. М.: Изд-во Русский путь, 2005.

Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: Изд-во Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000.

Шичалин Ю. А. О понятии «Личности» применительно к Триединому Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ: Богословие. Философия, 2009. Вып. 1 (25). С. 47–72.

Шичалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν Ὑποστάσεων (Enn. V, 1) // Вестник Древней Истории. М.: Изд-во Наука, 1986. № 4 (179). С. 118–126.

Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.: Изд-во Мосты культуры, 2004.

Штайн О. А. Маска как форма идентичности. СПб.: Изд-во РХГА, 2012.

Штайнер Р. Из области духовного знания. М.: Изд-во Энигма, 1997.

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. Иоанна Мейендорфа. 2–3 марта 2006 г. Екатеринбург, 2006. Вып. 3. Ч. 2. С. 1–28.

Щукин Т. А. Михаил Пселл // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2-х т. Т. 2. С. 300–312.

Этимологический словарь русского языка / Сост. М. Фасмер. В 4-х т. М.: Изд-во Прогресс, 1987. Т. 3.

Якушкина Е. И. От редакции // *Иустин (Попович), прп.* Философские пропасти. М.: Изд. совет РПЦ, 2005. С. 5–7.

Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной под ред. А. И. Кырлежева. М.: Изд-во центр по изучению религий, 1992.

Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или Об отсутствии и непознаваемости Бога / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной // *Он же.* Избранное: Личность и Эрос. М.: Изд-во Росспэн, 2005. С. 7–86.

Яннарас Х. Личность и Эрос / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной // Там же. С. 89–400.

Яннарас Х. Вариации на Песнь песней / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной // Там же. С. 401–464.

Яннарас Х. Церковь в посткоммунистической Европе // Церковь и время. 2004, № 3 (28). С. 81–106.

Aimilianos (Vafeidis), archim. The Authentic Seal. Elder Sophrony of Essex. Ormylia Publishing, 1999.

Aimilianos (Vafeidis), archim. The Way of the Spirit. Reflections on Life in God. Athens, 2009.

Amfilohije (Radovic), hierom. Eulogy in Memory of the Blessed Fr. Justin // Orthodox Life. Jordanville, New York, 1981. V. 31, № 2 (March — April). P. 26–30.

Ἀντιλεξικὸν ἢ Ὀνομαστικόν. Ἀθήνα, 2004.

A Catholic Dictionary / Ed. D. Attwater. Routledge & Kegan Paul, 1957.

Anton J. P. Some Logical Aspects of the Concept of «Hypostasis» in Plotinus // The Review of Metaphysics. 1977. Vol. 31. No. 2 (Dec.). P. 258–271.

Armstrong A. H. Form, Individual and Person in Plotinus // Dionisius. 1977. Vol. 1. Dec. P. 49–68.

Armstrong A. H. The Architecture of the Intelligible World in the Philosophy of Plotinus. Cambridge: Cambridge University Press, 1940.

Baltes M. Middle Platonism // Brill's New Pauly / H. Cancik, H. Schneider (eds.). Leiden: Brill, 2006. P. 858–863.

Balthasar H. U. von. On the Concept of Person // Platonica Minora. Munich: Wilhelm Fink, 1976. P. 18–26.

Bamford N. Deified Person. A Study of Deification in Relation to Person and Christian Becoming. United States: University Press of America, 2012.

Bamford N. Using Gregory Palamas' Energetic Theology to Address John Zizioulas' Existentialism. Paper presented at the XVIth International Conference on Patristic Studies, Oxford, 8–12th August. 2011.

Banks J. Cultural Diversity and Education: Foundations, Curriculum and Teaching. Boston, MA: Pearson, Allyn and Bacon, 2006.

Barth K. Church Dogmatics. In 4 vols. Edinburgh: T&T Clark, 1975. Vol. I, 1; IV, 1.

Barth K. The Doctrine of the Word of God. Edinburgh: T&T Clark, 1975.

Bartosh E. The Dynamics of Deification in the Theology of Dumitru Stăniloae // Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology / Ed. by L. Turcescu. The Center for Romanian Studies Iaşi. Oxford, Palm Beach, Portland, 2002. P. 207–248.

Bathrellos D. St Maximus the Confessor's Contribution(s) to the Notion of Freedom // Knowing the purpose of creation through the resurrection. Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor. Belgrade, October 18–21, 2012 / Ed. by Bishop Maxim (Vasiljevic). Sebastian Press & the Faculty of Orthodox Theology — University of Belgrade, 2013. P. 129–142.

Bathrellos D. The Byzantine Christ, Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor. New York: Oxford University Press, 2004.

Behr Jh. The Nicene Faith. Crestwood, N. Y.: SVS Press, 2004.

Behr Jh. The Way to Nicaea. Crestwood, N. Y.: SVS Press, 2001.

Bennet B. The Person Speaking: Prosopopoeia as an Exegetical Device in Didymus the Blind's Interpretation of *Romans* 7 // Studia Patristica / Ed. J. Baun et al. Oxford: Peeters, 2010. V. XLVII. P. 173–177.

Costa de Beauregard M.-A. Dumitru Staniloae. «Ose comprendre que je t'aime». Paris: Cerf, 1983.

Berger K. M. Towards a Theological Gnoseology: The Synthesis of Fr. Dumitru Stăniloae. Dissertation. Washington, D. C. 2003.

Blowers P. M. Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of Perpetual Progress // Vigiliae Christianae. Vol. 46, No 2. (Jun., 1992). P. 151–171.

Blumenthal H. J. Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals? // Phronesis. 1966. Vol. 11, No. 1. P. 61–80.

Bobrinskoy B. The Mystery of the Trinity. Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1999.

Boman Th. Hebrew Thought Compared with Greek. Philadelphia: The West-Minister Press, 1960.

Bordeianu R. Filled with the Trinity. The contribution of Dumitru Staniloae's Ecclesiology to Ecumenism and Society // Journal of Eastern Christian Studies. 2010. № 62 (1–2). P. 55–85.

Bourne V. La quête de vérité d'Irénée Winnaert. Genève, 1966.

Brown A. On the Criticism of *Being as Communion* in Anglophone Orthodox Theology // The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church / Ed. by D. H. Knight. Ashgate, 2007. P. 35–79.

Brunner E. The Christian Doctrine of God. In 3 vols. London: Lutterworth Press, 1949. Vol. I.

Buju S. Modelling the Personality. The Trainer's Dilemma // European Journal of Science and Theology, June 2005. Vol. 1, No. 2. P. 21–25.

Bultmann R. Theology of the New Testament. Baylor University Press, 1951.

Choufrine A. The development of st. Basil's idea of hypostasis // Studisull' Oriente Cristiano. Roma, 2003. V. 7 / 2. P. 7–27.

Christian Dogmatics / C. E. Braaten and R. W. Jenson (eds.). Philadelphia: Fortress Press, 1946 (1952, 1971, 1973, 1984).

*Ciobotea D.*Une dogmaticque pour l'homme d'aujour d'hui // Review of Teologia Dogmatica Ortodoxa. Irénikon. 54 (1981). 4. P. 472–487.

Clark E. A. Clement's Use of Aristotle. The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism. Edwin Mellen Press. New York: Toronto, 1977.

Clement O. Vladimir Lossky, un theologien de la personne et du Saint-Esprit // Вестник Русского Западно-европейского Экзархата. 1959. № 30–31. С. 141–143.

Coakley S. «Persons» in the «Social» Doctrine of the Trinity: a Critique of Analytic Discussion / S. T. Davis, D. Kendall and G. O' Collins (eds.) // The Trinity: an Interdisciplinary Symposium on the Trinity. Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 123–144.

Coliander T. The Way of the Ascetics. London: Hodder and Stoughton, 1960.

Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition / J. Pelikan and V. Hotchkiss. 4 vols. New Haven / London: Yale University Press, 2003. V. 1.

Cross R. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies. Oxford University Press, № 27 (1976). P. 333–369.

Daley B. Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works. Oxford: Oxford University, 1978.

Daniélou J. La notion de personne chez les Pères grecs // Bulletin des Amis du Card. Daniélou. 1983. № 19. P. 3–10.

Deck J. N. Nature, Contemplation and the One: A Study in the Philosophy of Plotinus. Toronto: University of Toronto Press, 1967.

Dell'Osso C. Still on the Concept of Enhypostaton // Augustinianum. 43 (2003). P. 63–80.

Demetracopulos J. Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of his Comment on Exodus 3, 14: Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. Athens: Parousia, 1996.

Dey L. K. K. The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews. (SBLDS 25). Missoula, MT: Scholars, 1975.

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

Dillon Jh. M. Origen's Doctrine of the Trinity and some Later Neoplatonic Theories. Neoplatonism and Christian Thought. New York: State University of New York Press, 1982.

Dillon Jh. M. The Middle Platonists. A Study of Platonism. 80 B. C. to A. D. 220. London: Gerald Duckworth & Company, 1977.

Djuth M. Plotinus or the Simplicity of Vision. Reviewing Chase and Davidson: Reading Hadot Reading Plotinus // Augustinian Studies. 1995. № 26–2. P. 143–154.

Dodds E. R. Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus // The Journal of Roman Studies. 1960. Vol. L. N I–II. P. 1–7.

Dorner I., Lindsay A., Worthington S. History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ. Edinburg: T&T Clark, 1862–1865, 1868–1869, 1880–1897.

Dowling M. J. The Christology of Leontius of Byzantium (Diss.). The Queen's University of Belfast, 1982.

Dörrie H. Die Frage nach dem Transzendenten in Mittelplatonismus // Platonica minora. München, 1974. S. 210–228.

Dörrie H. Ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte. Nachrichten der Akad. der Wiss. in Göttingen. Phil.-hist. Kl., Jg. 1955. № 3. S. 35–92 = *Idem*. Platonica minora. München: Wilhelm Fink, 1976. S. 12–69.

Drecoll V. H. Die Entwiklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

Edwards M. J. Origen No Gnostic // Journal of Theological Studies. 1992. № 43 (1). P. 23–37.

Eliot T. S. Christianity and Culture. New York: Harvest Book, 1949.

Engberg-Pedersen T. Setting the Scene: Stoicism and Platonism in the Transitional Period in Ancient Philosophy // Stoicism in Early Christianity. Grand Rapid, USA: Baker Academic Publishing, 2010. P. 1–14.

Erismann Chr. A World of Hypostases. John Damascene, Rethinking Aristotel's Categorical Ontology // Studia Patristica. Vol. L / Ed. by A. Brent and M. Vincent. Leuven; Paris; Walpole (Mass.): Peeters, 2011. P. 269–287.

Evans E. Tertullian: Adversus Marcionem. Oxford: Clarendon Press, 1972.

Evans E. Tertullian's Treatise against Praxeas. London: SPCK, 1948.

Evans E. Tertullian's Treatise on the resurrection. London: SPCK, 1960.

Farrell J. P. Free Choice in St. Maximus the Confessor. For the Degree of Doctor of Philosophy. Oxford: Oxford University, 1987.

Farrow D. Person and Nature: The Necessity-Freedom Dialectic in John Zizioulas // Knight, D. H. (ed.). The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church. Ashgate, 2007. P. 109–124.

Fedwick P. J. Foreword to: *Turcescu L.*, Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons. New York: Oxford University Press, 2005.

Florovsky G., archpriest. Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation // Collected Works of Georges Florovsky, Vol. III: Creation and Redemption. Belmont, Mass.: Nordland Publishing Company, 1976. P. 163–170.

Florovsky G., archpriest. Revelation, Philosophy and Theology // Ibidem. P. 21–40.

Florovsky G., archpriest. Holy Icons // Ibidem. P. 209–212.

Florovsky G., archpriest. The Resurrection of Life // Bulletin of the Harvard University Divinity School. Cambridge, 1952. XLIX, Mb 8 (April). P. 5–26.

Fox P. God As Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God. Minnesota: A Michael Glazier Book: The Liturgical Press Collegeville, 2001.

Fracea I. Λέοντος Βύζαντος. Βίος καὶ Συγγράμματα (Κριτικὴ Θεώρηση). Ἀθήνα, 1984.

Gleede B. The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus. Leiden; Boston: Brill, 2012.

Glover T. R. The Conflict of Religions in the Early Roman Empire. London: Methuen, 1909.

Golitzin A. «A Contemplative and a Liturgist»: Father Georges Florovsky on the *Corpus Dionysiacum* // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1999. № 43 (2). P. 131–161.

Gould G. The Desert Fathers on Monastic Community. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press,1993.

Grillmeier A. S. Christ in Christian Tradition. New York: Sheed and Ward, 1964.

Gunton C. Persons and Particularity // The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church / Ed. by D. H. Knight. Ashgate, 2007. P. 97–107.

Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.

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

Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981.

Harriet F. B. Human Communion and Difference in Gregory of Nyssa // From Trinitarian Theology to the Philosophy of Human Person and Free Decision. Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism, proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa. Tübingen, 17–20 September 2008. P. 337–350.

Harrison N. V. God's Many-Splendored Image: Theological Anthropology for Christian Formation. Baker Publishing Group. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

Harrison V. Perichoresis in the Greek Fathers // St. Vladimir Theological Quaterly. 1991. № 35. P. 53–65.

Hausherr I. Spiritual Direction in the Early Christian East. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1990.

Hunter S. Outlines of Dogmatic Theology. London: Longman's, Green, & Co., New York, Bombay, 1898, 1899, 1900. Vol. I, II, III.

Hussey E. M. The Persons — Energy Structure in the Theology of St. G. Palamas // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1974. Vol. 18. № 1. P. 22–43.

Jacobs J. D. An Eastern Orthodox Conception of Theosis and Human Nature // Faith and Philosophy. 2009. № 26 (5). P. 615–627.

Illingworth R. Personality, Human and Divine. Bampton Lectures for 1894. London: Macmillan, 1894.

Kallistos (Ware), metr. «Beyond all holiness»: St Nicolas Cabasilas on The Mother of God. Metropolitan Kallistos of Diokleia, 2007.

Kallistos (Ware), bish. Deification in St Symeon the New Theologian // Sobornost. Oxford, 2003. № 25: 3. P. 7–29.

Kallistos (Ware), metr. Foreword to *Harrison N. V.* God's Many-Splendored Image: Theological Anthropology for Christian Formation. Baker Publishing Group, Grand Rapids: Baker Academic, 2010. P. IX–X.

Kallistos (Ware), metr. «In the Image and Likeness»: The Uniqueness of the Human Person / *Chirban J. T.,* Personhood // Orthodox Christianity and the Connection between Body, Mind and Soul. Westport, CN / London: Bergin and Garvey, 1996.

Kallistos (Ware), bish. Orthodox theology in the new millennium: What is the most important question? // Sobornost. Oxford, 2004. № 26:2. P. 7–23.

Kallistos (Ware), bishop. The Inner Kingdom. St. Vladimir's Press, 2000.

Kallistos (Ware), bish. The fool in Christ as prophet and apostle // Sobornost. Oxford, 1984. № 6: 2. P. 6–28.

Kallistos (Ware), bish. The Human Person as an Icon of the Trinity // Sobornost incorporating Eastern Churches Review. Oxford, 1986. № 8:2. P. 6–23.

Kallistos (Ware), bish. The 'Monk of the Eastern Church' and the Jesus prayer // Sobornost. Oxford, 1993. № 15:2. P. 17–27.

Kallistos (Ware), bish. The Power of the Name. The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality. SLG PRESS Convent of the incarnation Fairacres Oxford, New Edition, 1986, Second Impression, 1987.

Kallistos (Ware), bish. The Seed of the Church. The Universal Vocation of Martyrdom, Witney. Oxford: St. Stephen's Press, 1995.

Kallistos (Ware), bish. The Spiritual Father in Orthodox Christianity. Word out of Silence. A Symposium on World Spiritualities / Ed. J.-D. Robinson // Cross Currents XXIV, 2–3 (1974). P. 296–313.

Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. London: Adam & Charles Black, 1958.

Knight D. H. Introduction // The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church / Ed. by D. H. Knight. Ashgate, 2007. P. 1–14.

Knight G. A. F. A Christian Theology of the Old Testament. London: SCM Press, 1959.

Koepgen G. Die Gnosis des Christentums. Salzburg: Müller, 1939.

Koterski J. Boethius and the Theological Origins of the Concept of Person // American Catholic Philosophical Quarterly. 2004. Vol. 78. № 2. P. 203–224.

Ladner G. B. The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa // Dumbarton Oaks Papers. Harvard University Press, Cambridge-Massachusets, 1958. Vol. 12. P. 59–94.

Lambert L. Active Learning for the Kingdom of God // Teaching Theology and Religion. 2000. Vol. 3. No 2. P. 71–80.

Lampe G. W. H. (ed.) A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Lang U. M. Anhypostatos-Enhypostatos: Church Fathers, Protestant Orthodoxy and Karl Barth // The Journal of Theological Studies. 49. Oct. 1998. P. 630–657.

Larchet J.-C. Ancestral guilt according to St. Maximus the Confessor: a bridge between Eastern and Western conceptions // Sobornost. Oxford, 1998. Vol. XX. № 1. P. 26–48.

Larchet J.-C. Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains. Paris: Cerf, 2011 (Col. Théologie).

Letham R. The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship. P&R Publishing, 2001.

Lewis C. S. Beyond Personality. The Christian Idea of God. The Centenary Press. London: Geoffrey Bles, 1944.

Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon press, 1996.

Lohse E. Πρόσωπον // Theological Dictionary of the New Testament. 10 Vols. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1964–1976. Vol. VI. P. 769–781.

Loon H., von. The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Lieden: Brill, 2009.

Lossky V. Orthodox Theology: An Introduction. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1978. P. 27–32.

Lossky V. The Mystical Theology of the Eastern Church. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1976.

Lotze H. Grundzüge der Religionsphilosophie. Leipzig: S. Hirzel [in Husserl's possession, signature: BQ 283], 1884.

Loudovikos N. A Eucharistic Ontology. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2010.

Louth A. Introduction to: *Staniloae D.* Orthodox Dogmatic Theology. In 3 vols. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2011. V. 3.

Louth A. Introduction // *Yannaras Ch.* On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite. London: T&T Clark, 2005.

Louth A. Maximus the Confessor. London; New York: Routledge, 1996, 2005.

Louth A. Scottish Journal of Theology // Books Review. 1993. V. 46. P. 564–565.

Louth A. Some Recent Works by Christos Yannaras In English Translation // Modern Theology / Ed. by*:* Jim Fodor and Bill Cavanaugh. 25: 2 (April). 2009. P. 329–340.

Louth A. St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.

Louth A. The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae // Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology / Ed. by L. Turcescu. The Center for Romanian Studies Iaşi. Oxford, Palm Beach, Portland, 2002. P. 53–70.

Louth A. The Use of the Term ἴδιος in Alexandrian Theology from Alexander to Cyril // Studia Patristica. Peeters Press. Leuven, 1989. Vol. XIX. P. 198–202.

Lynch J. J. Prosopon and the Dogma of the Trinity: A Study of the Background of Conciliar Use of the Word in the writings of Cyril of Alexandria and Leontius of Byzantium. New York: Fordham University, 1974.

Madden N. Composite Hypostasis in Maximus Confessor // Studia Patristica. Oxford: Peeters, 1991. XXVII. P. 175–197.

Mamo P. Is Plotinian Mysticis Monistic? The Significance of Neoplatonism. N. Y.: Albany, 1976.

Marsh C. In defense of a self: the theological search for a postmodern identity // Scottish Journal of Theology. Issue 03, August 2002. Vol. 55. P. 253–282.

Maspero G. Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium. Boston; Leiden: Brill, 2007.

Mathew A. G. Byzantine Aesthetics. London: Jh. Murray, 1963.

Mathis M. A. The Pauline Πίστις-Ὑπόστασις According to Heb. XI, 1. An Historico-Exegetical Investigation. Washington: Catholic University of America, D. C., 1920.

Marcello La Matina. Analytic Philosophy of Language and the Revelation of Person. Some Remarks on Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor // Studia Patristica. Leuven; Paris; Walpole, MA: Peeters, 2010. Vol. XLVII. P. 77–83.

McCall T. Holy Love and Divine Aseity in the Theology of John Zizioulas // Scottish Journal of Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Vol. 61 (2). P. 191–205.

McCall T. Theologians, Philosophers, and the Doctrine of the Trinity // Philosophical and Theological Essays on the Trinity. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 336–349.

McDougall J. A. Pilgrimage of Love. Moltmann on the Trinity and Christian Life. Oxford: Oxford University Press, 2005.

McFadyen A. I. The Call to Personhood: A Christian Theory of the Individual in Social Relationships. Cambridge: CUP, 1990.

McFarlane G. Christ and the Spirit. Carlisle, UK: Paternoster, 1996.

McGrath A. E. Christian Theology. Oxford: Blackwell Publishing, 1993 (1996, 2001, 2007, 2011).

McGuckin Jh. St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Lieden: Brill, 1994.

McNamara K. Theodoret of Cyrus and the Unity of Person in Christ // Irish Theological Quarterly. XXII. 1955. P. 313–328.

Meredith A. Studies in the *Contra Eunomium* of Gregory of Nyssa, D. Phil. dissertation (unpublished). Oxford, 1972.

Methody (Zinkovsky), hieromonk, Kirill (Zinkovsky), hieromonk. The Term ἐνυπόστατον and its Theological Meaning // Studia Patristica LXIII. Peeters Publishers, 2013. V. 11. P. 311–325.

Meyendorff J., fr. Anthropology and Original Sin, XXIII Lectures. New York: Fordham University Press, 1966. Vol. I.

Meyendorff J., fr. ChristasWord: Gospel and Culture // International Review of Mission. Edinburg, 1985. No 294. P. 246–257.

Meyendorff J. Creation in the History of Orthodox Theology // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1983. V. 27. No. 1. P. 27–37.

Meyendorff J., fr. Theology in the thirteenth century: methodological contrasts. Surrey: Porphyrogenitus publishing, 1988.

Moltmann J. History and the Triune God. Contributions to Trinitarian Theology. London: SCM Press, 1991.

Moltmann J. The Spirit of Life. London: SCM Press, 1992.

Moltmann J. Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre. München: Kaiser Verlag, 1980.

Mother Maria of Normanby. Ralph Cudworth Mystical Thinker. Greek Orthodox Monastery of the Assumption, Filgrave, Newporrt Pagnell, 1973.

Μπαμπινιώτη Γ. Λεξικὸ τῆς Νέας Ἑλληνικῆς Γλώσσας. Ἀθήνα, 1998.

Muhling M. The Work of the Holy Spirit: The Differentiation of Human and Divine Salvific Acts in the Pneumatomachian Controversy // The Theology of Jh.

Zizioulas. Personhood and the Church / Ed. by D. H. Knight. Ashgate, 2007. P. 87–96.

Muller-Fahrenholz G. The Kingdom and the Power. London: SCM Press, 2000.

Nédoncelle M. Prosopon et Persona dans l'antiquité classique // Revue des Sciences Religieuses. 1948. № 22. P. 277–299.

Nellas P. Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person. Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1987.

Noble I. Doctrine of Creation within the Theological Project of Dumitru Stăniloae // Viatorum. XLIX, 2007. № 2. P. 185–209.

O'Collins G. The Holy Trinity: The State of the Questions // The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity. Oxford University Press, 1999. P. 1–25.

O'Collins G. The Tripersonal God. London; New York: Continuum, 1999.

O'Daly G. Plotinus' Philosophy of the Self. New York: Harper & Row, 1973.

Olssen W. Personality: Human and Divine. London: Suttaby and Co. Amen Corner, 1884.

Ormerod N. The Trinity. Retreiving the Western Tradition. Milwaukee: Marquette University Press, 2005.

Paoli U. R. P. Der plotinische Begriff von Ὑπόστασις und die augustmische Bestimmung Gottes als Subiectum. Würzburg: Augustinus; Verlag, 1990.

Papagiannopoulos I. Re-Appraising the Subject and the Social in Western Philosophy and in Contemporary Orthodox Thought Abstract. Stud East Eur Thought, 2006. 58: P. 299–330.

Papanikolau A. Being with God, Trinity. Apophaticism and Divine-Human Communion. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 2008.

Papanikolaou A. Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu // Modern Theology / Ed. by*:* J. Fodor and B. Cavanaugh. 20: 4 (October) 2004. P. 601–607.

Papanikolaou A. Review on Christos Yannaras, On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite // Modern Theology / Ed. by J. Fodor and B. Cavanaugh, 2007. Vol. 23 (2). P. 301–304.

Patterson L. G. God and History in Early Christian Thought. London: Adam & Charles Black, 1967.

Payne D. Orthodoxy, Islam and the 'Problem' of the West: a Comparison of the Liberation Theologies of Christos Yannaras and Sayyid Qutb // Religion, State and Society, 2008. 36: 4. P. 435–450.

Perishich V. Person and Essence in the Theology of St. Gregory Palamas // «Philotheos». International Journal for Philosophy and Theology. 2001. Vol. 1. P. 131–136.

Persons: Human and Divine / Ed. P. Inwagen And D. Zimmerman. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Peters T. God as Trinity. Relationality and Temporality in the Divine Life. Westminister: John Knox Press, 1993.

Porter L. B. On Keeping "Persons" in the Trinity: a Linguistic Approach to Trinitarian Thought // Theological Studies 41. 3. 1980. P. 530–548.

Prat J.-M. Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme: in 2 volumes. Lyon; Paris: Perisse frères, 1843. T. 1.

Prestige L. Clement of Alexandria, Stromata, 2. 18, and the Meaning of 'Hypostasis' // The Journal of Theological Studies. 1929. V. 30. P. 270–272.

Prestige G. God in Patristic Thought. London: S. P. C. K, 1964.

Puhalo L. Freedom to Believe: Orthodox Christian Existentialism. Dewdney; Canada: Synaxis Press, 2001.

Rahner K. Current Problems in Christology // Theological Investigations. Baltimore: Helicon, 1965. Vol. 1. P. 149–200.

Rahner K. Divine Trinity // Sacramentum Mundi. Montreal: Palm Publishers, 1970. Vol. 6. P. 295–303.

Rahner K. The Trinity. New York: Herder and Herder, 1970.

Rahner K. Theological Investigations. In 23 vols. London: Helicon Press, 1963. Vol. 2.

Ramelli I. L. Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis // Harvard Theological Review. 2012. 105: 3. P. 302–350.

Rasimus T. Stoic Ingredients in the Neoplatonic Being-Life-Mind Triad // Stoicism in Early Christianity. Grand Rapid, USA: Baker Academic Publishing, 2010. P. 257–270.

Ratzinger J. Concerning the Notion of Person in Theology // Communio. Fall, 1990. Vol. 17. P. 439–454.

Richard M. L'introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l'incarnation // Melanges De Science Religieuse. 1945. № 21. P. 5–32, 243–270.

Riou A. Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur // Théologie Historique. № 22. Paris: Beauchesne, 1973.

Rist Jh. M. Platonism and its Christian Heritage. Variurum Reprints. London: Variorum, 1985.

Rist J. M. Plotinus: The Road to Reality. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Rist Jh. M. Stoic Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Rogobete S. E. Mystical Existentialism or Communitarian Participation?: Vladimir Lossky and Dumitru Stăniloae // Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology. P. 167–206.

Ross J. S. Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky: an Exploration, Comparison and Demonstration of their Unique Approaches to the Neopatristic Synthesis / Submitted for the Doctor of Philosophy at Durham University. Department of Theology and Religion, 24 May 2010.

Runia D. T. Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Runia D. T. Was Philo a Middle Platonist? // Studia Philonica 5. 1993. P. 112–140.

Russell N. Modern Greek Theologians and the Greek Fathers // Philosophy & Theology / Ed. J. B. South. 18, 1. P. 77–92.

Sachs J. R. Apocatastasis in Patristic Theology // Theological Studies. №. 54. 1993. P. 617–640.

Sakharov N. I love, therefore I am: The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony. Ch. 1. Outline of Fr. Sophrony's Theological Formation. Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2003.

Salkowski C., Whitfield E. Institutes and History of Roman Private Law with Catena of Texts. London: Stevens & Hayes, 1886.

Sánchez-Escobar A. F. Theosis: Fusion of Man / Woman and God? (A Patristic, Orthodox Perspective). The St. Stephen Harding College Publishing House. Winston-Salem, NC, 2008.

Scholossmann S. Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma. Darmstadt: Wissenshaftliche Buchgesellschaft, 1968.

Shapland R. B. The Letters of St. Athanasius concerning the Holy Spirit. New York: Philosophical Library, 1951.

Sharp D. S. Epictetus and the New Testament. London: C. H. Kelly, 1914.

Shedd W. Dogmatic Theology. New York: Charles Scribner's Sons, 1888, 1889, 1894. Vol. I–III.

Shults F. L. A Dubious Christological Formula: From Leontius of Byzantium to Karl Barth // The Journal of Theological Studies. Princeton Theological Seminary, 1996. № 57 (September). P. 431–446.

Skira J. Christ, the Spirit and the Church in Modern Orthodox Theology: A Comparisono F. G. Florovsky, V. Lossky, N. Nissions and Jh. Zizioulas. Toronto: University of St. Michael's College, 1998.

Σκουτέρη Κ. Β. «Ἡ ἑνότης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὡς πραγματική προϋπόθεσις τῆς σωτηρίας (Ἐκ τῆς ἀνθρωπολογίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης)» // Θεολογία 40. Ἀθῆναι, 1969. Σ. 416 κ. ἑ.

Sophrony (Sakharov), archim. Words of Life. Essex: Stavropegic Monastery of St. John Baptist, 2010.

Sopko A. For A Culture of Co-Suffering Love. The Theo-Anthropology of Archbishop Lazar Puhalo. Archive Publications, 2004.

Stăniloae D. Despre calea ce duce la lumina dumnezeiasca dupa Sfantul Grigorie Palama // Anuarul IV al Academiei teologice Andreiane [4-й ежегодник Андреевской богословской академии]. Sibiu, 1929–1930. P. 55–72.

Stăniloae D. Două tratate ale Sfantului Grigorie Palama // Anuarul IX al Academiei teologice Andreiane [9-й ежегодник Андреевской богословской академии]. Sibiu, 1933. P. 5–70.

Stăniloae D. Dumnezeu, lumea şi omul. Introducere în teologia dogmatică. Athena: Ed. Armos, 1990.

Staniloae D. Image, Likeness, and Deification in the Human Person / Trans. I. and R. Barringer // Communio. Washington, 1986. № 13. P. 64–83.

Staniloae D. Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul // Ortodoxia. XL. Białystok, 1988. № 3. P. 67–72.

Staniloae D. Orthodox Dogmatic Theology. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press. 1988, 2000, 2011. V. 1, 2, 3.

Staniloae D. Orthodoxe Dogmatik. 3 vols. Zürich: Gütersloh, 1984 / 1990 / 1995.

Staniloae D. Orthodox Spirituality: A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Guide for the Scholar. Ttrans. archimandrite Jerome and Otilia Kloos. South Canaan, PA: St. Tikhon's Seminary Press, 2002.

Staniloae D. Prayer and Holiness: The Icon of Man Renewed in God. Oxford: SLG Press and Convent of the Incarnation, 1982.

Staniloae D. Some Characteristics of Orthodoxy // Sobornost 5. Oxford, 1969. No. 9. P. 627–629.

Staniloae D. Sfanta Treime, structura supremei iubiri [The Holy Trinity or In the Beginning *D.* There Was Love] Bucharest: Editura Institutului Biblic, 1993.

Staniloae D. The Experience of God Orthodox Dogmatic Theology. I, Revelation and Knowledge of the Triune God. Ioniţa and Robert Barringer. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1994.

Staniloae D. The Faces of Our Fellow Human Beings // International Review of Mission. Edinburg, 1982. V. 71. P. 29–35.

Staniloae D. The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine // Sobornost 5. Oxford, Summer 1969. No. 9. P. 652–662.

Staniloae D. The Procession of the Holy Spirit from the Father and His Relation to the Son, as the Basis of our Deification and Adoption // Spirit of God, Spirit of Christ. Ecumenical reflections on the Filioque controversy / Ed. L. Vischer. London, 1981. P. 174–186.

Staniloae D. The World as Gift and Sacrament of God's Love // Sobornost. Oxford, 1969. № 5:9. P. 662–672.

Staniloae D. Theology and the Church. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1980.

Staniloae D. Transparent Bisericii in viaţa sacramental // Ortodoxia. Białystok, 1970. № 4. P. 501–516.

Stead G. C. Divine Substance. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Stead G. C. The Concept of Divine Substance // Vigiliae Christianae. Vol. 29. No. 1 (Mar., 1975). P. 1–14.

Stead D. J. The Meaning of Hypostasis in Some Texts of the 'Ambigua' of St. Maximus the Confessor // The Patristic and Byzantine Review. Kingston, New York, 1989. V. 8 (1). P. 25–33.

Stern W. L. Person und Sache. System der philisiphischen Weltanschauung. In 3 Bänden. Leipzig: Barth. Stem, 1909, Erster band.

Stokes M. C. One and Many in Presocratic Philosophy. Washington: DC: The Center for Hellenic Studies, Strang, C., 1971.

Strawson P. Individuals. London: Methuen, 1959.

Swinburne R. The Christian God. Oxford: Clarendon Press, 1994.

Swinburne R. The Trinity // Philosophical and Theological Essays on the Trinity. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 19–37.

Tanev St. Ἐνέργεια vs Σοφία. The Contribution of Fr. Georges Florovsky to the Rediscovery of the Orthodox Teaching on the Distinction between the Divine

Essence and Energies // International Journal of Orthodox Theology. 2: 1 (2011). P. 15–71.

Teichman J. The Definition of Person // Philosophy. 1985. № 60. P. 175–185.

Telepneff G. The Concept of the Person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers: a Study of Origen, St. Gregory the Theologian and St. Maximus the Confessor. Berkeley, California, 1991.

Telepneff Gr., Chrysostomos, bish. The Person, Pathe, Asceticism, and Spiritual Restoration in Saint Maximos // The Greek Orthodox Theological Review, 1989. Vol. 34. № 3. P. 249–261.

Terence I. A History of Western Philosophy: Classical Thought. Oxford: Oxford University Press, 1989.

The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa / Eds. L. F. Mateo-Seco, G. Maspero. Leiden; Boston: Brill, 2010.

The Cambridge Companion to Christian Doctrine / Ed. C. E. Gunton. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

The Forgotten Trinity. The Report of the BBC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today. British Council of Churches, 1989. Vol. 1. P. 19–25.

The Trinity: East / West Dialogue / Ed. M. Y. Stewart. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

Thompson J. W. Ephapax: The One and the Many in Hebrews // New Testament Studies. Vol. 53. Issue 04. October 2007. P. 566–581.

Thornton J. W. Made Perfect in Faith. Etna, California: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 2006.

Tillich P. Systematic Theology. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1951. V. 1.

Tillich P. The Courage to Be. Yale: New Haven, 2000.

Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus Confessor. Lund: Gleerup, 1965.

Tollefsen T. Th. St Maximus' Concept of a Human Hypostasis // Knowing the purpose of creation through the resurrection. Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor. Belgrade, October 18–21, 2012 / Ed. by bish. Maxim (Vasiljevic). Sebastian Press & the Faculty of Orthodox Theology — University of Belgrade, 2013. P. 115–127.

Tollefsen T. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Torrance A. Personhood and patristics in Orthodox Theology: Reassessing the debate the Heythrop Journal LII (2011). P. 700–707.

Torrance T. F. The Christian Doctrine of God: One Being Three Persons. Edinburg: T&T Clark, 1996.

Turcescu L. Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Turcescu L. Introduction // Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology / Ed. by L. Turcescu. Oxford, Palm Beach, Portland: The Center for Romanian Studies Iaşi, 2002. P. 7–14.

Turcescu L. «Person» versus «Individual» and Other Modern Misreadings of Gregory of Nissa // Modern Theology / Ed. by*:* J. Fodor and B. Cavanaugh. 2002. Vol. 18. № 4. P. 97–109.

Turner Jh. D. Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition. Paris: Peeters-Louvain Press, 2001.

Turner Jh. D. The Gnostic Threefold Path To Enlightenment // Novum Testamentum. Vol. 22, Issue 4, 01 January 1980. P. 324 –351.

Тутеков С. Поглед към богословието на волята у св. Максим Изповедник // Црквене Студије. 2008. № 5. С. 43–63.

Tzamalikos P. Origen: Cosmology and Ontology of Time // Supplements to Vigiliae Christianae. Book 77. Leiden: Brill; Boston, 2006.

Quispel G. Gnosis als Weltreligion. Zürich: Origo, 1951.

Untea Cr. The concept of being in Aquinas and Palamas. Durham University, 2010.

Vogel C. J., *de.* The Concept of Personality in Greek and Christian Thought // Studies in Philosophy and the History of Philosophy: in 2 volumes / Ed. by Jh. K. Ryan. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1963. Vol. 2. P. 20–60.

Volf M. After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Wainwright G. Back to the Future // The Future of Theology. Essays in Honor of J. Moltmann. USA, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996. P. 89–97.

Warfield B. B. Tertullian and the Beginnings of the Doctrine of the Trinity // The Princeton Theological Review. Priceton, New York, 1905. No. 4 (October). P. 529–557, 1906. No. I (January). P. 1–36, 1906. No. 2 (April). P. 145–167.

Welker M. Christian Theology: What Direction at the End of the Second Millennium? // The Future of Theology. Essays in Honor of J. Moltmann. USA, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996. P. 73–88.

Wesche K. P. On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1991.

Wheeler R. H. The Christian Experience of the Holy Spirit. Glasgow: Fontana Books, 1962.

Whittaker Th. The Neo-Platonists. Cambridge: Cambridge UP, 1928.

Whittaker Jh. Plutarch, Platonism, and Christianity // Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong / Eds. H. J. Blumenthal and R. A. Markus. London: Variorum, 1981. P. 50–63.

Williams R. Eastern Orthodox Theology // The Modern Theologians / An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century / Ed. by D. F. Ford, B. Blackwel, 1989. Vol. II. P. 152–170.

Williams R. George Florovsky (1893–1979) // Sobornost. Oxford, 1980. Vol. 2 № 1. P. 69–72.

Williams R. The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: An Exposition and Critique. Ph. D. dissertation. Oxford: Oxford University, 1975.

Witt R. E. Ὑπόστασις // Amicitae Corolla. A Volume of Essays. London: University Press, 1933. P. 319–343.

Wolfson H. A. Philo. In 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1947. Vol. 2.

Wolfson H. A. The Philosophy of the Church Fathers. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

Yannaras Ch. Post Metaphysics / Trans. by N. Russell. Brookline, Massachusetts, 2004.

Zachhuber J. Basil and the Three-Hypostases Tradition — Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology // Zeitschrift für Antikes Christentum-Journal of Ancient Christianity. 2001. № 5 (1). P. 65–85.

Zhyrkova A. Jh. Damascene's Conception of Individual: Hypostasis versus Person // Studia Patristica. Peeters, 2012. Vol. LII. P. 375–387.

Ziebritzki H. Heiliger Geist und Weitseele. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1994.

John (Zizioulas), metr. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood; New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1993.

John (Zizioulas), metr. Communion and Otherness // Sobornost in corporating Eastern Church Review. Vol. 6. No. 1. 1994. P. 7–19.

John (Zizioulas), metr. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church // Forew. by *R.* Williams, P. McPartlan (ed.). Edinburgh: T. & T. Clark, 2006.

John (Zizioulas), metr. Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor // Knowing the purpose of creation through the resurrection. Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor. Belgrade, October 18–21, 2012 / Edited by Bishop Maxim (Vasiljevic). Sebastian Press & the Faculty of Orthodox Theology — University of Belgrade, 2013. P. 85–113,

John (Zizioulas), metr. Personhood and the Church / Ed. by D. H. Knight. Ashgate, 2007.

John (Zizioulas), metr. The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadoce an Contribution, in Chr. Schwobel (ed.) Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act. Edinburg: T&T Clark, 1995.

John (Zizioulas), metr. The One and the Many. Western American Diocese: Sebastian Press, 2010.

Zubiri X. Sentient Intelligence. The Xavier Zubiri Foundation of North America. Washington, DC: Catholic University of America, 1999.

Электронные ресурсы

Александрова Ю. В. Основы общей психологии / Ред. А. В. Бородина. URL: http://booksshare.net/index.php?id1=4&category=phsyhology&author=aleksandrovayuv&book=1999&page=26 (дата обращения 15. 08. 2012).

Антоний Сурожский, митр. Человек перед Богом, вопросы брака и семьи. URL: http://www.mitras.ru/pered4/pb_412.htm (дата обращения 14. 08. 2014).

Афанасий (Евтич), еп. Духовная жизнь сербов. URL: http://www.voskres.ru/bogoslovie/afanasij.htm (дата обращения 05. 05. 2012).

Афанасий (Евтич), еп. Каппадокийские отцы. URL: http://www.pravoslavie.ru/put/3165.htm (дата обращения 01. 05. 2012).

Афанасий (Евтич), еп. О человечности и бесчеловечности. URL: http://www.pravoslavie.ru/jurnal/719.htm (дата обращения 27. 04. 2012).

Афанасий (Евтич), еп. Покаяние, исповедь и пост. Фрязино: Православный паломник, 1995. URL: http://www.pravoslavie.ru/put/45156.htm (дата обращения 01. 05. 2012).

Афанасий (Евтич), еп. Православная вера и жизнь. Догма и этика в православии. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1243083.html (дата обращения 01. 04. 2012).

Афанасий (Евтич), еп. Приступит человек и сердце глубоко. URL: http://www.pravoslavie.ru/sretmon/uchil/evtich1.htm (дата обращения 01. 05. 2012).

Афанасий (Евтич), еп. Протология и эсхатология у св. Максима Исповедника. URL: http://www.patriarchia.ru/db/print/57603.html(дата обращения 02. 05. 2012).

Афанасий (Евтич), еп. Святейший Патриарх Сербский Павел. URL: http://www.pravoslavie.ru/put/33614.htm (дата обращения 01. 05. 2012).

Бердяев Н. А. Рождение и творение. URL: http://www.pravoslavie.by/page_book/rozhdenie-i-tvorenie (дата обращения 09. 07. 2014).

Биография и сочинения *Амфилохия (Радовича), митр.* URL: http://www.bogoslov.ru/persons/264957/index.html (дата обращения 08. 05. 2012).

Блуд А. А. Умное делание как способ бытия. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1352996.html (дата обращения 16. 10. 2012).

Вестель Ю. А. Неименуемое Имя. Очерк 7. Священная тетраграмма: гипотезы о значении. URL: http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/17533-neimenuemoe-imya-ocherk-7-svyashhennaya-tetragramma-gipotezy-o-znachenii.html (дата обращения 05. 08. 2014).

Вестель Ю. А. Размышления о киевской лекции Сергея Аверинцева. URL: http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/8435-razmyshleniya-o-kievskoj-lekcii-sergeya-averinceva.html (дата обращения 05. 08. 2014).

Воронов В. В. Педагогика школы в двух словах. М., 2002. URL: http://mgou.h11.ru/index.php?page=r691f2d6&directory=6 (дата обращения 04. 01. 2012).

Выготский Л. С. Педагогическая психология / Под ред. В. В. Давыдова. М., 1996.

URL: http://www.ido.rudn.ru/psychology/pedagogical_psychology/ch1_1.html (дата обращения 31. 12. 2011).

Гарнцев М. А. Антропология в византийской мысли: к характеристике концептуальной парадигмы // Логос. 1991. № 1. С. 82–86. URL: http://anthropology.rinet.ru/old/1/garncev.htm (дата обращения 10. 09. 2013).

Герман (Лытус), иерод. Православная педагогика и ее место и роль в современном образовании. URL: http://www.sarpds.ru/trudy-spds-sbornik.-vypusk-2-©-saratov.-2008/2012-12-27-15-31-32.html (дата обращения 17. 02. 2014).

Даниил (Чоботя), *блж. Патр. Румынский.* Рациональность и тайна во Вселенной: необходимость диалога между наукой и религией. Выдержки из доклада на XI Европейской конференции, 5 апреля 2006 г., Яссы, Румыния. URL: http://www.bogoslov.ru/text/print/382525.html#_ednref2 (дата обращения 29. 03. 2012).

Дементьев М. Общение как основание жизни церкви в трудах митрополита Иоанна (Зизиуласа) и Н. А. Бердяева. URL: http://www.sfi.ru/works/konferencii-sfi/sretenskie-chtenija/sretenskie-chtenija-2011-goda/dementev-maksim-moskva-sfi/ (дата обращения 31. 01. 2012).

Диодор (Ларионов), мон. Аскетическое богословие старца Иосифа Ватопедского. Ч. 4. URL: http://www.pravoslavie.ru/smi/725.htm (дата обращения 28. 08. 2011).

Дреколл Ф. Х. Место учения о непознаваемости Божественной сущности в богословии св. Василия Великого. URL: http://www.bogoslov.ru/text/570196.html (дата обращения 05. 02. 2010).

Зайцев А. А. Евхаристическое преложение. URL: http://www.mpda.ru/site_pub/82304.html (дата обращения 06. 06. 07. 2008).

Зайцев А. А. Тело Христово в Таинстве Евхаристии. Доклад, прочитанный на семинаре профессорско-преподавательской корпорации МДАиС «Святые Дары в таинстве Евхаристии». URL: http://www.psevdo.net/index.php?go=Pages&in=view&id=44 (дата обращения 05. 09. 2011).

Зелинский В., свящ. Беседа с О. Клеманом (1921–15. 01. 2009). Словно вы живы. URL: http://www.bogoslov.ru/text/2282995.html (дата обращения 02. 12. 2011).

Иларион (Алфеев), митр. Богословие красоты. Доклад на конференции «Судьбы прекрасного: красота с позиций гуманитарных наук». URL: http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=1308 (дата обращения 19. 07. 2012).

Иоанн (Зизиулас), митр. Отец как причина: личностность, порождающая инаковость / Пер. с англ. О. С. Голованова (3 глава книги: *Zizioulas John D.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Forew. by R. Williams. P. McPartlan, ed. T&T Clark (Edinburgh), 2006. URL: http://krotov.info/library/08_z/iz/iulas.htm (дата обращения 13. 02. 2012).

Иустин (Попович), прп. Подвижнические и гносеологические главы. URL: http://lib.cerkov.ru/authors/106 (дата обращения 08. 05. 2012).

Иустин (Попович), прп. Проблема личности и познания по учению святого Макария Египетского / Пер. С. Фонова. URL: http://www.portal-slovo.ru/theology/37584.php?PRINT=Y (дата обращения 25. 04. 2012).

Иустин (Попович), преп. Святые мощи. URL: http://blagodat-hram.prihod.ru/creaturecat/view/id/8566 (дата обращения 25. 03. 2012).

Иустин (Попович), прп. Тайна Преображения Спасителя и тайна спасения / Пер. с сербского С. Фонова. URL: http://preobrazhenie.paskha.ru/Bogoslovie/Prepodobnyj_Iustin_Popovich/ (дата обращения 25. 03. 2012).

Иустин (Попович), прп. Что такое святость и зачем православному христианину читать «Жития святых» // Арх. Д-р Јустин Сп. Поповић. Житија светих за месец јануар. Београд, 1972. С. 7–16. URL: http://www.portal-slovo.ru/theology/37678.php (дата обращения 26. 04. 2012).

Иустин (Попович), прп. Христианство по учению преподобного Макария Египетского / Пер. с сербского иеромон. Анфим // Православная философия истины: Статьи Пермь: Панагия, 2003. URL:

http://www.hesychasm.ru/library/makari/iust_mak.htm (дата обращения 25. 04. 2012).

Каллист (Уэр), митр. Богословские ресурсы для понимания христианской антропологии в православной традиции. Доклад на заседании Международной комиссии по англиканско-православному богословскому диалогу на о. Крит 14–21 сентября 2009 г. URL: http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm (дата обращения 08. 01. 2010).

Каллист (Уэр), митр. Богословское образование в Писании и у святых Отцов / Пер. с англ. С. Апенко. URL: http://krotov.info/history/20/krivova/ware11.html (дата обращения 29. 05. 2012).

Каллист (Уэр), митр. Духовная борьба в современном мире. Доклад на XVII Международной Экуменической Конференции — ежегодной конференции в Бозе (Италия) 12 сентября 2009 г. / Пер. Н. И. Колотовкина. www.kiev-orthodox.org/site/spiritual/2039,print.php (дата обращения 27. 05. 2012).

Каллист (Уэр), митр. Единство и миссия. Речь на Генеральной ассамблее СИНДЕСМОСа в 1983 г. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1159/ (дата обращения 26. 05. 2012).

Каллист, (Уэр Тимоти), митр. Икона человеческой свободы. URL: http://www.bogoslov.ru/text/2329967.html (дата обращения 01. 01. 2012).

Каллист (Уэр), митр. Личный опыт общения со Св. Духом по греческим отцам. URL: http://www.reshma.nov.ru/pr_sov/bogoslovie/kallist_duh_otsi.htm (дата обращения 24. 02. 2012).

Каллист (Уэр), митр. Мы живем в эпоху Отцов. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/meetings/738/ (дата обращения 26. 05. 2012).

Каллист, (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).

Каллист (Уэр), митр. Таинство человеческой личности / Пер. с англ. Ю. Вестеля. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/ (дата обращения 26. 05. 2012).

Каллист (Уэр), митр. Христианская жизнь может быть обобщена фразой «Стань тем, что ты есть». URL: http://www.bogoslov.ru/text/370172.html (дата обращения 14. 05. 2012).

Касаткина Т. А. «Мир спасет красота…». URL: http://www.74rif.ru/Dostoevsky.html (дата обращения 22. 07. 2012).

Кирьянов Д., свящ. Современная научная космология и православное богословие. URL: http://www.bogoslov.ru/text/253685.html (дата обращения 19. 07. 2012).

Котиранта М. В. Лосский (1903–1958). Доклад на VI Сретенских чтениях, 19. 02. 2012. Хельсинки (Финляндия). URL: http://www.spbda.ru/news/a-1869.html (дата обращения 24. 09. 2012).

Кураев А., диакон. Осторожно! Валеология. URL: // http://www.kuraev.ru/valeolog.html (дата обращения 04. 01. 2012).

Леонов В., прот. Взаимосвязь понятий «личность» и «образ Божий» в православном богословии. URL: http://www.pravoslavie.ru/put/35001.htm (дата обращения 20. 07. 2012).

Лурье В. М. Идентичность человеческой личности по Иоанну Филопону: физическое тело в пространстве и человеческое тело по воскресении // EINAI: Проблемы философии и теологии. СПб., 2012. № 2. URL: http://einai.ru/2012-02-Lurie.html (дата обращения 30. 11. 2013).

Малер А. М. Персонализм православной аскетики и имперсонализм современных идеологий. URL: http://www.katehon.ru/html/club_katehon/arkadij_maler_publ.htm (дата обращения 23. 01. 2012).

Махлак К. А. Богословие личности у Л. П. Карсавина, URL: http://www.mahlak.narod.ru/karsavin3.html (дата обращения 14. 08. 2014).

Мельник С. В. Плотин об идеях единичных вещей // Логос. 1999. № 6. С. 59–67. URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_06/1999_6_07.htm (дата обращения 11. 09. 2013).

Мефодий, иером., Кирилл, иером. (Зинковские). Термин «ἐνυπόστατον» и его богословское значение. Доклад на XVI Международной Патристической конференции. Оксфорд, Великобритания, 8–13 августа 2011 г. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1991254.html (дата обращения 29. 11. 2011).

Мракич А. Преподобный Иустин Попович и его критика гуманистической антропологии. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1247691.html (дата обращения 25. 03. 2012).

Мумриков О., свящ. Материя и иерархия мироздания. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1704645.html (дата обращения 24. 05. 2011).

Небольсин А. Р. Красота в Апокалипсисе и красота Апокалипсиса. URL: http://www.bogoslov.ru/text/2607687.html (дата обращения 19. 07. 2012).

Николай (Велимирович), свт. Алфавитные главы / Пер. с сербского С. Фонова. URL: http://www.portal-slovo.ru/theology/37701.php (дата обращения 10. 05. 2012).

Николай Сербский, свт. Верую. Вера образованных людей / Пер. с сербского С. Луганской. URL: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/13n/nikolay/belief/contents.html (дата обращения 02. 05. 2012).

Николай (Велимирович), свт. Видение невидимого. URL: http://www.portal-slovo.ru/theology/43686.php (дата обращения 16. 11. 2010).

Николай (Велимирович), свт. Мысли о добре и зле. URL: http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=245 (дата обращения 15. 05. 2012).

Николай (Велимирович), свт. Что писал Господь Иисус Христос перстом на земле? URL: http://www.portal-slovo.ru/theology/43686.php (дата обращения 29. 09. 2010).

Осипов Ю. С. Выступление на Соборных слушаниях Всемирного Русского Народного Собора // Вера и знание. Соборные слушания Всемирного Русского Народного Собора 18 – 20 марта 1998 г. М., 1998. URL: http://www.netda.ru/sobor/sarov98vera.htm#07 (дата обращения 16. 01. 2012).

Осипов А. И. Евхаристия и священство. URL: http://orthtexts.narod.ru/17_Evhar_svyasch.htm (дата обращения 05. 09. 2011).

Память прп. Георгия Хозевита, 8 января (21 января). По Житиям свт. Димитрия Ростовского. URL: http://www.ispovednik.ru/zhitij/jan/jan_08_georgiy_hozevit1.htm (дата обращения 28. 01. 2013).

Патрин В. Г. Камень преткновения: учение о молитве ко Христу у Оригена в контексте генезиса практики молитвы Иисусовой. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1757764.html#_edn22 (дата обращения 15. 06. 2011).

Рансон П., свящ. Учение неоправославных о любви. URL: http://pravlib.ru/dogmatika13.html (дата обращения 03. 10. 2012).

Синельников С. П. Идея христианской антропологии об образе и подобии человека Богу в воспитании и образовании. URL: http://www.bogoslov.ru/text/817555.html (дата обращения 10. 12. 2011).

Соловцова А. И. Духовность как педагогическая категория // Педагогические проблемы становления субъектности школьника, студента, педагога в системе непрерывного образования. Волгоград, 2002. В. 5. Ч. 2. С. 59–61. URL: http://borytko.nm.ru/papers/subject5_2/solovtsova.htm (дата обращения 09. 12. 2011).

Софроний (Сахаров), архим. Письмо о единстве Церкви. URL: http://orthodoxia.org/lib/1/1/24/6.aspx (дата обращения 01. 09. 2013).

Станилоэ Д. О безначальной любви Отца, Сына, Св. Духа друг к Другу. URL: http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=442069.0 (дата обращения 19. 02. 2012).

Станилоэ Д., прот. О некоторых характерных особенностях Православия. URL: http://www.odigitria.by/2009/10/23/o-nekotoryx-xarakternyx-osobennostyax-pravoslaviya/ (дата обращения 19. 02. 2012).

Станилоаэ Д., прот. Происхождение Святого Духа от Отца и Его отношение к Сыну как основание нашего обожения и усыновления Богу. URL: http://www.portal-slovo.ru/theology/44780.php (дата обращения 15. 02. 2012).

Тареев М. М. Цель и смысл жизни. URL: http://log-in.ru/books/csel-i-smysl-zhizni-tareev-m-m-put-k-sebe/#read (дата обращения 18. 08. 2014).

Флоровский Г., прот. Идея творения в христианской философии. URL: http://www.sofia-sfo.ru/sites/default/files/img/theology-creation-florovsky.doc (дата обращения 21. 12. 2012).

Флоровский Г., прот. Непрестанно молитесь // *Он же.* Духовные размышления. URL: http://vsemolitva.ru/b4/florovsky_sermons.html (дата обращения 19. 12. 2012).

Флоровский Г., прот. Соблазн учеников // Там же. URL: http://vsemolitva.ru/b4/florovsky_sermons.html (дата обращения 19. 12. 2012).

Флоровский Г., прот. О бессмертии души. URL: http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html (дата обращения 23. 12. 2012).

Флоровский Г., прот. О народах не-исторических // Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921. Кн. 1. С. 52–70. URL: http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=798 (дата обращения 21. 12. 2012).

Флоровский Г., прот. Откровение и опыт. URL: http://www.mpda.ru/data/758/630/1234/1.%20O%20Svychennom%20Pisanii.pdf (дата обращения 24. 12. 2012).

Флоровский Г., прот. Промысел Св. Духа в Богооткровении. URL: http://www.mpda.ru/data/758/630/1234/1.%20O%20Svychennom%20Pisanii.pdf (дата обращения 24. 12. 2012).

Флоровский Г., прот. Религиозные темы Достоевского. URL: http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=798 (дата обращения 21. 12. 2012).

Флоровский Г., прот. Христос и Его Церковь. Тезисы и критические замечания / Пер. В. В. Пислякова *// Он же.* О Церкви. С. 1–8. URL: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf (дата обращения 12. 11. 2012).

Флоровский Г., прот. Два Завета // Там же. С. 8–18. URL: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf (дата обращения 12. 11. 2012).

Флоровский Г., прот. Соборность Церкви. Богочеловеческое единство и Церковь // Там же. С. 43–53. URL: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf (дата обращения 12. 11. 2012).

Флоровский Г., прот. Социальная проблема в Православной Церкви // Там же. С. 83–89. URL: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf (дата обращения 12. 11. 2012).

Флоровский Г., прот. Человеческая мудрость и премудрость Божия // Младорус. София, 1922. № 1. С. 50–62. URL: http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=319 (дата обращения 13. 12. 2012).

Фокин А. Р. «Ипостась» как богословский термин в патристике. URL: http://iph.ras.ru/uplfile/root/news/hypostasis.pdf (дата обращения 07. 02. 2013).

Фотий, еп. Лиона. Предисловие // *Рансон П., свящ.* Учение неоправославных о любви. URL: http://pravlib.ru/dogmatika13.html (дата обращения 03. 10. 2012).

Харрисон Н. В. Единственность человека и человеческое единство / Пер. с англ. О. А. Шутовой. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1259567.html (дата обращения 01. 12. 2010).

Холмогоров Е. Преп. Иустин (Попович). Церковность // Православный интернет-альманах. 1999. № 1. Август. URL: http://www.romanitas.ru/content/popovich/life.htm (дата обращения 15. 05. 2012).

Хоружий С. С. Антропологические следствия энергийной онтологии Православия. Доклад на X Рождественских чтениях, 2002. URL: http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/019_Horuzhy_Antr_Sled.doc (дата обращения 16. 11. 2012).

Хоружий С. С. Антропология Православия. URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 19. 11. 2012).

Хоружий С. С. Афонская аскеза как школа личности и стратегия социализации. Доклад на межд. конференции «Афон — уникальное культурное

достояние современного мира». Веймар, 23–26 июня 2012 г. URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/09/hor_talk_veimar2012.pdf (дата обращения 17. 11. 2012).

Хоружий С. С. Богословие — Исихазм — Антропология. Доклад на Научно-методологическом семинаре Богословского факультета ПСТГУ. URL: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H (дата обращения 26. 11. 2012).

Хоружий С. С. Богословие соборности и богословие личности. URL: http://lib.rus.ec/b/234887/read. (дата обращения 10. 06. 2012).

Хоружий С. С. «Братья Карамазовы» в призме исихастской антропологии. Доклад на симпозиуме «Искусство, творчество и духовность в «Братьях Карамазовых» Достоевского», Бостон (США), апрель 2008 г. URL: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H (дата обращения 19. 11. 2012).

Хоружий С. С. Вещь в работе. URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 17. 11. 2012).

Хоружий С. С. Герменевтика телесности в современных традициях и духовных практиках себя. URL: http://www.antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy3 (дата обращения 15. 11. 2012).

Хоружий С. С. Естественный нравственный закон, аскетическая антропология и пути обновления христианской этики. URL: http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/thes150607.htm (дата обращения 20. 11. 2012).

Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя. Доклад на Рабочей встрече «Субъект и сообщество в европейской философии и теологии: Взгляд с Востока и Запада», Флоренция, Май 2006. URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 20. 11. 2012).

Хоружий С. С. Концепт личности у Л. П. Карсавина: идейное и семантическое поле. URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 26. 11. 2012).

Хоружий С. С. Концепт, семантика и проблематика личности у о. Георгия Флоровского. URL: http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm (дата обращения 20. 11. 2012).

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

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

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

Христокин Г. Неопаламизм — основной тренд православной теологии XX столетия. URL: http://bogoslov-club.org.ua/?p=2946 (дата обращения 17. 02. 2012).

Христокин Г. Современное православное богословие: попытка характеристики. URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/1958/ (дата обращения 01. 08. 2009).

Черноморец Ю. Православная теология Девида Бентли Харта — новое начало в эпоху постмодерна. URL: http://bogoslov-club.org.ua/?p=2732 (дата обращения 05. 12. 2011).

Шарапов С. А. Красота согласно православному вероучению. URL: http://halkidon2006.orthodoxy.ru/Bogoslovie_10/S_A_Sharapov_Krasota_3.htm (дата обращения 19. 07. 2012).

Шестун Е., прот. Воспитание как создание условий для рождения духовной жизни. URL: http://www.orthomama.ru/cat33text158.htm (дата обращения 09. 12. 2011).

Шумский А., диакон. Размышления о православной педагогике. URL: http://samlib.ru/s/shumskij_a_w/pedagogika.shtml 09. 12. 2011).

Электронный учебник по педагогике. Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х. М. Бербекова. URL: http://kpip.kbsu.ru/pd/op_lek_4.html (дата обращения 12. 12. 2011).

Эриксон Х. Д., прот. Церковь в современной православной мысли: Крещальная экклесиология. URL: http://www.bogoslov.ru/text/637866.html (дата обращения 31. 01. 2012).

Яннарас Х. Вызов православного традиционализма // Православная община. 1992. № 7. URL: http://www.sfi.ru/ (дата обращения 28. 06. 2012).

Яннарас Х. Есть только один путь к единству — это путь покаяния URL: http://www.kiev-orthodox.org/site/meetings/1358/ (дата обращения 21. 06. 2012).

Яннарас Х. Пиетизм как экклезиологическая ересь / Глава из книги: The Freedom of Morality. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1984. P. 119–136 / Пер. С англ. Е. А. Лобановой под ред. И. И. Улитчева. URL: http://www.hramvrs.aaanet.ru/obshestvo/perevod/yannaras.htm (дата обращения 28. 06. 2012).

Яннарас Х. Церковь — способ существования, сильный победить смерть / Пер. с франц. А. Костромина. *Ch. Yannaras.* L`Eglise, un mode d`existance qui peut vaincre la mort // SOP. № 169. 1992. URL: http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml (дата обращения 21. 06. 2012).

Яннарас Х. Эсхатология: конец времени или свобода от времени? URL: http://www.religare.ru/2_22912.html (дата обращения 01. 10. 2012).

Behr Jh., archpr. Personal being and freedom: their foundation in asceticism. URL: http://www.bogoslov.ru/en/text/1243139.html (дата обращения 16. 11. 2011).

Catolic Encyclopedia. URL: http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=9193 (дата обращения 25. 11. 2012).

Clapsis E. Becoming Human Through Relationships. URL: http://www.goarch.org/ourfaith/becoming-human-through-relationships (дата обращения 17. 11. 2011).

Florovsky G., *archpriest.* The Ever-Virgin Mother of God. Be It According to Thy Word. URL: http://www.pravoslavie.ru/english/52745.htm (дата обращения 09. 01. 2013).

Grigoropoulou E. The Early Development of the Thought of Christos Yannaras. Doctoral thesis, Durham University. 2008. URL: http://etheses.dur.ac.uk/1976/ (дата обращения 14. 12. 2012).

Kallistos (Ware), bish. A peaceful ending to our life. URL: http://www.incommunion.org/2004/10/18/a-peaceful-ending-to-our-life/ (дата обращения 09. 06. 2012).

Kallistos (Ware), bish. Concerning the Filioque. From the book The Orthodox Way. St. Vladimir's Seminary Press 1995. URL: http://www.agrino.org/cyberdesert/kallistos.htm (дата обращения 09. 06. 2012).

Kallistos (Ware), bish. Concerning the Filioque. Let Us Go Forth in Peace. URL: http://www.incommunion.org/2004/10/18/let-us-go-forth-in-peace/ (дата обращения 09. 06. 2012).

Kallistos (Ware), bish. Forgive Us… as We Forgive: Forgiveness in the Psalms and the Lord's Prayer, by Metropolitan Kallistos Ware. URL: http://www.incommunion.org/2012/04/05/forgive-us-ware/ (дата обращения 02. 08. 2012).

Kallistos (Ware), bish. Glorify God with your Body. URL: http://www.incommunion.org/2004/10/18/glorify-god-with-your-body/ (дата обращения 10. 06. 2012).

Kallistos (Ware), bish. How Do We Enter the Heart? // Paths to the Heart Sufism and the Christian East / Ed. by James S. Cutsinger. (Perennial philosophy series). URL: http://www.scribd.com/doc/74567498/Paths-to-the-Heart-Sufism-and-the-Christian-East (дата обращения 11. 07. 2012).

Kallistos (Ware), bish. Identity and Difference in the Spiritual Life: Hesychasts, Yogis, and Sufis. URL: http://athensdialogues.chs.harvard.edu/cgi-bin/WebObjects/athensdialogues.woa/wa/dist?dis=71 (дата обращения 11. 06. 2012).

Kallistos (Ware), metr. I Love, Therefore I Am. URL: http://www.incommunion.org/2009/06/23/i-love-therefore-i-am/ (дата обращения 08. 06. 2012).

Kallistos (Ware), bish. In Peace Let Us Pray to the Lord. URL: http://www.incommunion.org/2004/10/18/in-peace-let-us-pray-to-the-lord/ (дата обращения 09. 06. 2012).

Kallistos (Ware), archbishop. Interview with the Most Rev. URL: http://groups.yahoo.com/group/OrthodoxNews/message/9788 (дата обращения 11. 06. 2012).

Kallistos (Ware), bish. How Do We Enter the Heart? // Paths to the Heart Sufism and the Christian East / Ed. by J. S. Cutsinger. URL: http://www.scribd.com/doc/74567498/Paths-to-the-Heart-Sufism-and-the-Christian-East (дата обращения 11. 07. 2012).

Kallistos (Ware), metr. Mary's vocation and our own. URL: http://ecumenicalmarianpilgrimage.faithweb.com/09kallistos.pdf (дата обращения 08. 06. 2012).

Kallistos (Ware), bish. Personal Experience of the Holy Spirit according to the Greek fathers. URL: http://silouanthompson.net/2008/08/personal-experience/ (дата обращения 02. 08. 2012).

Kallistos (Ware), metr. Theological Education in Scripture and the Fathers. URL: http://www.bogoslov.ru/text/print/2350887.html (дата обращения 09. 01. 2012).

Kallistos (Ware), bish. The Passions: Enemy or Friend? URL: http://www.incommunion.org/2004/10/18/the-passions-enemy-or-friend/ (дата обращения 09. 06. 2012).

Kallistos (Ware), bish. The Spiritual Father in Orthodox Christianity. URL: http://silouanthompson.net/2008/09/spiritual-father/ (дата обращения 09. 06. 2012).

Kallistos (Ware), bish. The Unity of the Human Person: The Body-Soul Relationship in Orthodox Theology. From: Πρακτικὰ τοῦ Συνεδρίου «Ἐπιστήμες, Τεχνολογίες αἰχμὴς καὶ Ὀρθοδοξία». Ἐκδ.

Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήνα, 2002. URL: http://www.myriobiblos.gr/texts/english/wear_unity_3.html (дата обращения 26. 09. 2012).

Kallistos (Ware), metr. The Way of the Ascetics: Negative or Affirmative? URL: http://www29.homepage.villanova.edu/christopher.haas/ascetics.html (дата обращения 26. 09. 2012).

Payne D. The "Relational Ontology" of Christos Yannaras: The Hesychast Influence on the Understanding of the Person in the Thought of Ch. Yannaras. URL: http://distancelearning2.iocs.cam.ac.uk/ICStGP-2/Speakers-Titles-Abstracts.html (дата обращения 14. 12. 2012).

Popovich J. Introduction to the Lives of the Saints. URL: http://www.sv-luka.org/library/stjustin_intro.htm (дата обращения 15. 05. 2012).

Ross S. J. Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky: an Exploration, Comparison and Demonstration of their Unique Approaches to the Neopatristic Synthesis. Durham theses, Department of Theology and Religion. Durham University. 2010. URL: http://etheses.dur.ac.uk/591/ (дата обращения 09. 01. 2013).

Σημάτη Π. Ἡ κακόδοξη θεολογία του κ. Ζηζιούλα πρόκληση για τους ποιμένες και θεολόγους. URL: http://aktines.blogspot.ru/2011/12/blog-post_422.html (дата обращения 08. 02. 2012).

Staniloae D. The Holy Trinity — the Basis of Christian Spirituality. May 24, 2010 in Christian Dogma, Orthodox Sermons & News, Spiritual Elders. URL: http://orthodoxword.wordpress.com/2010/05/24/the-holy-trinity-the-basis-of-christian-spirituality/ (дата обращения 29. 03. 2013).

Trinitarian Theology East and West: St. Thomas Aquinas — St. Gregory Palamas / M. A. Fahey, J. Meyendorff (eds.). Brookline. MA: Holy Cross Orthodox Press, 1977 / Пер. с англ. иг. Феофана Арескина. URL: http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=2549 (дата обращения 28. 10. 2011).

Yannaras Ch. Person, Essence, and Energies. URL: http://synaxisstudy.blogspot.com/2012/04/dr-christos-yannaras-person-essence-and.html (дата обращения 14. 12. 2012).