

Личность в контексте культуры

Иеромонах Мефодий (Зинковский)

СИСТЕМНОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ СВОЙСТВ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

Аннотация. В статье предложено целостное представление о человеке, как об образе Божием, раскрывающемся в единой онтологии природы и личности. Отмечена ведущая роль личного начала в природно-личностной онтологии. Анализируются взаимосвязанные свойства личного начала: несводимость личности к природе и субъекто-объектное единство; открытость и общение; свобода и нравственность; творческий потенциал личности и ее уникальность; имманентная динамичность и целостность; логосность личности и ее когнитивность.

Ключевые слова: природа; личность; образ Божий; единая онтология; свойства личности.

Abstract. A holistic approach to man as God's image which reveals itself in integrated ontology of nature and person is proposed in the article. The leading role of personal fundamentals is underlined. Such interdependent characteristics of personal fundamentals as irreducibility of personality to nature and subject-object wholeness; openness and communication; freedom and morality; person's creative potential and uniqueness; the inherent dynamism and integrity; person's cognition and «logos»-ness are analyzed.

Keywords: nature, person, image of God, united ontology, properties of person.

В этой статье, посвященной изложению свойств человеческой личности, термин «личность» мы будем рассматривать синонимичным терминам «ὀλότητα», «persona», «πρόσωπον», понимаемым в рамках святоотеческого богословского синтеза.

Личная сообразность Бога и человека

Человек как образ
Божий

Образ Божий в человеке означает возможность соотнесения парных понятий «Божественная Сущность» – «человеческая природа» и «Божественная Ипостась» – «человеческая личность». Человек называется в святоотеческом умозрении и «ὀλότητα», и «persona», и

«прóболов», и «áтоцов» (индивидуум), мыслится «лично-стью», обладающей воипостасной ей природой, определяющей многие тропосы существования этой частной природы, но одновременно и принадлежащей целостному роду себе подобных, единосущных личностей. «Различить же между собой природу и ипостась мы можем только потому, что бытие человека рассматриваем по аналогии с Богом, а не наоборот, как это происходит во всех ошибочных концепциях личности (в том числе и в современном экзистенциализме)» [1, с. 88]. «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. 72].

Единство личности
и природы
в человеке

Одни мыслители склонны отождествлять понятие «личности» с понятием «индивидуума» (своего рода «личный аристотелизм»), другие имеют тенденцию отрывать, «высвобождать» личность человека от его природы (своего рода «личный платонизм-экзистенциализм»). Но человек, как и Бог, не есть просто голая «природа» и не есть некий самостоятельный от тела абстрактный «дух-личность». Ошибочно сводить личность лишь к индивидуальной субстанции разумной природы, как это сделал Боэций («*Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia*», А. Майнарди переводит эту фразу как «индивид с разумной сущностью») [3, 1343 С*; 4, с. 135], но неверно 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 Луиджи Парейсона», помещающей «исходную “трагедию свободы” в самом Боге» за счет экзистенциального отрыва свободы от сущности даже в Абсолюте [4, с. 142].

Необходимость
различения природы
и личности как двух
начал единой
онтологии

Согласно взвешенному христианскому богословию, человек представляет собой совокупность, единство личного и природного начал, он «одарен Богом личным, ипостасным началом» [5, с. 355] наряду с природным. Надо отметить, что понятия «личность» и «природа», понимаемые то как «духовность», то как «рациональность», часто почти отождествляются при нестрогом богословском характере дискурса. Примером может послужить размышление, что человеческие «зародыши – личности, поскольку у них очевидно есть имплицитная

* В ссылках на работы из этого издания вместо страниц даны номер и буква колонки.

рациональность» [6, с. 17]. Однако рациональность есть свойство высшей составляющей природы человека и не составляет собственного личного начала. Или: «начало личности становится центром человеческой природы, в которой в силу этого все личностно, т. е. все восходит к духовному средоточию в человеке» [7, с. 334]. 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». Рассмотрение характерных личностных свойств должно облегчить решение задачи различения двух начал единой онтологии.

Личностные свойства человека

Наш анализ приводит к выделению следующих взаимосвязанных парных свойств личного начала: несводимости личности человека к его природе и единства природно-личной онтологии; открытости, перихотетичности человеческой личности и общения; свободы человеческой личности и ее нравственности; творческого потенциала личности и ее уникальности; имманентной динамичности и целостности; логосности личности и ее когнитивности.

1. Несводимость личности человека к его биологической природе: единство природно-личной онтологии

Сообразность личностей Божественной и человеческой

Несводимость личности к природе, как общей, так и частной, вытекает из сообразности человеческой ипостаси-лица с Божественной. Как в Боге понятие «ὁλότασις» несводимо к понятиям «общей» или «частной природ», а понятие «πρόσωπον» несводимо к комплексу природных акциденций, так уже свт. Григорий Нисский отказывается применять термин «природа» к отдельной человеческой ипостаси, индивидууму. Общее видение отцов Церкви состоит в единстве человечества по сущности, которое носит вовсе не абстрактно-отвлеченный характер, но не менее реальный, чем очевидная разобщенность человечества на индивидуумы.

Единая онтология природы и личности

Понятие «личности» в человеке, таким образом, оказывается прямо противоречащим экзистенциальной само-изолированности, сосредоточенности на своей индивидуальной природе (как, например, считает Т. Меррикс, отождествляя личность с ее телом, ее материальной природой [8, с. 707, 709–710]) или своим «личном» само-сознании. «Я» человека, в силу единосущия человечества, неразрывно с «я» других людей, но одно-

временно не сводится к частной природе человека, которая является не чем иным, как «проявлением» природного начала в данной конкретной ипостаси-личности, которой она во-ипостасна, то есть принадлежит.

Таким образом, несводимость личности к природе отнюдь не означает ее «оторванности» от природы. «Υπόστασις» – «πρόσωπον» и «οὐσία» образуют единую и неразрывную онтологию, субъектно-объектное единство, ибо «ипостась-личность во-сущностна, а природа во-ипостасна», по слову преп. Дамаскина [9, 1441 D].

Явленность
и неуловимость
личности

«Если мы сводимся к куче молекул и данных, закодированных в них, то вопросы о личном тождестве не всегда имеют объективные ответы» [6, с. 29–30]. Личная историческая само-тождественность человека предполагает даже на интуитивном уровне некоторую несводимость ее к физической и душевной 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» [10, с. 288–289]. Несводимость личности к природе означает некоторую одновременную экспериментальную явленность и неуловимость личности, являемой в опыте общения, благодаря «трансцендентальности этого опыта» [11, с. 216].

Неотделимость
личностных
и природных свойств

В силу единства личностно-природной онтологии, 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.

«Чистые» свойства
личности в Боге

Только в Боге есть «чистые» свойства личности – нерожденность, рожденность, исхождение и «чистые» природные свойства. В тварном бытии эти свойства переплетаются, смежаются порой до кажущейся неразличимости, что ведет к усиленным спорам как о понятии «личности» в человеке как таковой, так и о ее свойствах.

Различие
человеческих
ипостасей
по природным
и личностным
свойствам

Именно поэтому в тварном мире, согласно преп. Иоанну Дамаскину, «неотделимыми» свойствами-акциденциями и различаются индивид от индивида, т. е. одна ипостась от другой ипостаси («Κατὰ ταῦτα οὐὶν τὰ ἀχάριστα συμβεβηκότα, ἄτομον ἀτόμου, τοῦτέστιν ὑπόστασις ὑποστάσεως διαφέρει») [12, 576 C], хотя понятие «ипостась» человека ставится в один логический ряд с «ипостасью» в Троице, во Христе и не может быть отождествлено с «частной природой». Различие ипостасей существует также и по ипостасным свойствам: отец и сын – рождаю-

щий и рожденный. Таким образом, человеческие ипостаси различаются и по природным признакам (рост, цвет, характер и проч.) и по ипостасным (рождение и рожденность) [13, 104 А].

«Монархия»
личностного начала
в человеке: аналогия
с «монархией» Бога
Отца

Можно говорить об определенной «монархии» личностного начала в целостной онтологии человека по аналогии с монархией ипостаси Отца в Троице, вводящей одновременно троичности и единства Ипостасей и не нарушающей, но вводящей их равенство.

Монархия Отца в Троице буквально соответствует монархии Адама в человечестве, которая вводит множественность и единство в человеке одновременно. Монархия относится не к природе, в силу ее единства, но к ипостаси-личности.

Явление личности
в тропосах
и воипостасных
природных энергиях

В рамках понятия «лица»-«проболов» мы можем сказать, что личность человека являет себя в различных тропосах и 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» [10, с. 286].

Призвание личности
к максимизации
проявления себя

Однако ошибочным является мнение, что сущность личности состоит в «ускользании» или «сопротивлении» тому, чтобы стать чем-то вполне зримым и присутствующим в настоящем» [10, с. 286]. Наоборот, личность, по своей онтологической неразрывности с природой, как раз являет себя в зримом и настоящем, но несводима к сколь угодно большой выборке-сумме своих явлений. Кроме того, в результате грехопадения она зачастую «сокрыта» за комплексом акциденций, частных природных свойств. Задача личности состоит как раз в постепенной максимизации своего проявления, что возможно не за счет обособления, но только посредством постепенного раскрытия личности к целостности всей природы, ко всем гомогенным ей личностям. Это неразрывно связано с такими свойствами личности, как перихоретичность и общение.

Связь несводимости
личности к природе
с другими
личностными
свойствами

Несводимость личности к природе, наряду с единством природно-личностной онтологии, открывают возможность говорить и о таких свойствах личного начала, как свобода и нравственная ответственность, реализуемые в определенных поведенческих тропосах по отношению к собственной природе, к гомогенным личностям и к Богу; творчество и уникальность, актуализируемые в явлениях личного встраивания и сохранения собственной уникальности в иерархической совокупности иных личностей; динамизм и цельность, являемые в человеческой целеу-

стремленной «порученности самому себе» [11, с. 217], субъективной личной активности, обладающей синтетическими свойствами как во внутреннем, так и во внешнем аспектах деятельности; логосность и когнитивность – в силу несводимости слова к разумно-природному началу и в силу отличия и неразрывности самосознания человека со своей природой, а также от других личностей.

2. Открытость, перихоретичность человеческой личности

Связь открытости
и перихоретичности
личности с общением

Открытость и перихоретичность личности означает ее естественную способность и постоянную бытийную потребность пребывать в природно-энергийном общении с иными личностями – как гомогенными, так и гетерогенными. Это сфера синергийного богословия и синергийной антропологии, «антропологии коммуникации» [см.: 14; 15; 16].

В человеческом плане открытость и перихоретичность означают, выражаясь словами Н. О. Лосского, «преодоление разделения на “я” и “не-я” без утраты свободы и самостоятельности личности» [17, с. 253].

«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 посредством единой природы у гомогенных ипостасей или посредством общения воипостасных энергий гетерогенных природ.

Личностный
перихоресис
человечества
в Царствии Божием
и в Церкви

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 в Царстве Божием, но может и должна начать свое осуществление внутри реальности Церкви Христовой. Вспомоществуемое таинством Евхаристии и напоемое благодатью Духа Святого, христианское сообщество личностей способно максимально в рамках земных реалий воплотить в себе перихоретический тропос взаимного общения, предполагающий и максимальное жертвенное общение частных природ, доходящее в своем пределе до уровня «отдачи» своей «частной», индивидуальной природы для обладания ее энергиями, воипостазирования ее энергий другими личностями общины.

Осуществление
личностного
перихоресиса
в Церкви.
Жертвенное
служение святых

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. Здесь можно привести примеры старцев, горячо желавших раздать себя по частичкам людям, если бы это принесло им пользу («Если бы можно было, самого себя растерзал бы всем по кусочку, и всех собрав, обнял бы разом») [18, с. 267, 323], принесения своей жизни в жертву за другого (прмц. Мария Скобцова и др.), служения заразным больным смертельно опасными болезнями (прмц. Елизавета и ее сестры) и др.

Ипостасная открытость не означает, тем не менее, включения внутрь ипостасного бытия или воипостасирования всего тварного мира, что было бы неким аналогом пантеизма на человеческом уровне – панантропизма. Личностный перихоресис касается гетерогенных ипостасей не всякого рода, но лишь «совместимых» в своей гетерогенности, то есть позволяющих совместное обладание природой. Ипостаси людей могут и призваны вступать в личный перихоресис, но сюда не относятся роды ипостасей, не обладающие избирательной (*προαιρετικῆν*) и самодвижной (*αὐτοκίνητον*) способностями, не имеющие само-деятельного (*αὐθέδραστον* или *αὐτοῦρῶς*) существования [19, 876 A; также 20, 876 D; 21, 68 D; 21, 1049 D, 1385 D].

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 «частной природе», к тварным существам низшего порядка, созданным для человека, но не составляющим его Богообразную природу.

С другой стороны, 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. Библейские олицетворения неживой природы в свете этого вопроса являются лишь образными выражениями, не допускающими буквального понимания, но отражаю-

Необходимость
совместимости
гетерогенных
ипостасей
в личностном
перихоресисе

Невозможность
приложения
ипостасного языка
к неживой природе

Способность
к кенозису как
условие
перихоресиса

Различия пан-антропизма и пан-антропо-энергизма

щими личное отношение Творца и человека ко всему сотворенному и способность неживой природы к некоторому «отклику», некоторой обратной связи, 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. То есть 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. Субъективно-личностная активность личностей 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.

Ошибочные представления об образовании личности в общении и в отношениях

Глубоко ошибочными, 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» [22, р. 90], будь то с другими людьми или с Богом. Неверными оказываются схожие концепции кардинала 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 либо образа / тропоса существования, либо частных природных свойств, формируемых в процессе общения, с понятием «ипостаси» - «личности». Тем временем личность есть одно из двух исходных начал единой природно-ипостасной онтологии, она составляет в человеке исходную данность, вступающую в общение с другими личностями и зависящую от него, но сохраняющую всегда свою самостоятельность и самодвижность. 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-энергичной самоотдачи.

Связь ипостасной открытости и общения с другими свойствами личности

Ипостасная открытость и общение, как личные свойства, переключаются с другими парами личных свойств: с несводимостью личности человека к его природе и единством природно-личной онтологии – в плане невозможности замкнутости на своей частной природе и реализации перихоресиса с другими личностями посредством воипостасных энергий; свободы человеческой личности и ее нравственности – в свете управляемости степенью открытости и неизбежной включенности в сферу бытия себе подобных личностей, обладающих комплексом своих стремлений, с которыми необходимо гармонизировать собственные; творческого потенциала человеческой личности и ее уникальности – в силу реализации и усиления творческих возможностей, как по отношению к личной уникальности, так и по отношению к другим личностям, лишь посредством личного соборно-иерархического перихоресиса с ними; имманентной динамичности и целостности – в свете динамической природы самого перихоресиса и благодаря обретению целостности и осмыслению целосообразности личности в этом процессе; логосности личности и ее когнитивности – в свете смысловой, логосной, познавательной-сознательной природы личного общения.

3. Свобода человеческой личности и ее нравственность

Свобода Ипостасей Св. Троицы в общении единой Сущности

«Тварная ипостась-персона является богообразным центром: Творец относится к нему не как к Своему акту, но как к некоему факту даже для Него» [23, с. 255].

Свобода ипостаси «в своей сущности» есть и свобода ипостаси «по отношению к своей сущности» в Боге, поскольку заключается в свободной «отдаче» Сущности-природы двум другим Ипостасям или в предоставлении реализации свободы двух других, обладающих той же Сущностью. Не-конфликтность, 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 дискурсе о полиипостасном абсолютном и тварном бытии.

В поле 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

Реализация свободы в Св. Троице в существовании каждой Ипостаси для других

двум в общении единой Сущности связывает свободу меж-ипостасного общения и свободу отношения к собственной сущности.

Личная свобода в рамках такого дискурса, очевидно, не может быть даже сравнена 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 «чистого выбора» (философское), которое, однако, выглядит бездушным – «без интереса к объекту» выбора [24, с. 39–40]. 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 воипостасной Сущностью не для себя.

Свобода Бога в отношении к творению, проявляемая как определяющий творческий импульс

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 (Бог мог бы и не сотворить мир и человека, Он абсолютно свободен в собственном акте творения), 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 Своего человеческого тела ради спасения людей, в освящении мира Духом Святым, сопровождаемом личным кенозисом Духа, во всем одновременно едином и трех-личном домостроительстве.

Совершение домостроительства Лицами Св. Троицы в единой синергии

Все домостроительство – от творения до обожения – вершится Тремя Ипостасями в единой синергии, что подчеркивает еще раз ипостасный аспект свободы Бога в обладании единой энергией Тремя Личностями, так же как и в обладании Ими единой Сущностью. 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).

Единство в свободе как свойство отношений Ипостасей и отношений ипостаси и природы

Меж-ипостасная свобода также не предполагает «отвязанности» ипостасей друг от друга, как и свобода ипостаси по отношению к природе своей 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 такому обладанию в случае разумного творения) и может «распоряжаться» ею в нравственном согласии с другими ипостасями и «для них».

Самодвижность и избирательная сила как ипостасные составляющие свободы

Свобода, хотя присутствует и в природе (свобода воли, принадлежащей природе, αὐτεξουσία, усваивается преп. Иоанном Дамаскиным природе, «θεία φύσις, θελητικὴ καὶ αὐτεξούσιος καὶ ἀναμάρτητος καὶ ἄτρεπτος») [25, 161 В], однако, имеет и ипостасную составляющую, опирающуюся на ипостасную самодвижность и решающую способность [26, 792 D – 793 А, 805 В, 828 С, 948 В], или избирательную силу (προαιρετικὴν δύναμιν) [27, 13 D, 17 С] 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 [25, 152 С].

Самовластие как проявление ипостасного начала

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 [28, 293 В]. Движение энергий человеческой личности (ἀνθρωπίνην κίνησιν) не противопоставляется Богу и не является лишь пассивным, но называется св. Максимом Исповедником и особенностью (ιδιότητα), и различием (διαφοράν), как присущее конкретной ипостаси [28, 349 D – 352 А].

Включение тропосов святых в «симфонию произволений»
Св. Троицы

В обоженных святых их богоподобие позволяет говорить о некоторой «симфонии произволений» (ὑπόμνησ σὺμφονία) [29, 76 В], о которой упоминает свт. Григорий Богослов в применении к Троице, но в которую (симфонию) асимптотически «включаются» или «прививаются», никогда до конца, конечно, не преодолевая грань тварности, и обоженные ипостаси.

Власть ипостаси над энергией в состоянии обожения

В состоянии обожения воля человека не просто «механически» направлена, куда ее, как сильный «магнит», влечет нетварная энергия, но, принадлежа неустрашимой тварной ипостаси, навсегда сохраняет свою уникальность как в своем непрерывном «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.

Максимальная реализация свободы в отказе от обладания природой для себя

Свобода человека реализуется максимально тогда, когда он по образу Троичному отказывается от обладания своей индивидуальной природой «для себя», начиная «отдачу» себя Богу и другим человеческим ипостасям посредством своей частной природы. Индивидуальная природа, «теряя» приобретенную через грехопадение самоцентричность, раскрываясь навстречу своему «роду» и Богу, «обретает себя», свой логос и тем укрепляет внутреннюю свободу данной ипостаси.

Свобода и индивидуально-природные характеристики человека

Поскольку ипостасные и частно-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. 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.

Ограниченность и раздельность тварных ипостасей как препятствие к обретению свободы: проблема гномического выбора

Именно ограниченность и раздельность тварных ипостасей порождает теоретическую возможность различия в выборе (ὑπόμνη) [25, 157 А] 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.

Свобода «от»
в телесно-
материальной
и умственно-
психологической
сферах

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 при внимательном рассмотрении 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.

Внутри-личностная
и внутри-природная
свобода

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, с богословской точки зрения, может быть сформулирована как состоящая: 1) в способности владеть и управлять своей индивидуальной душевно-телесной природой – образом мышления, чувствования и действия в определенной независимости от внешних, часто неконтролируемых 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*.

Обретение внутри-природной свободы как путь к усвоению нетварных энергий

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.

«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.

Свобода «от» и свобода «для»

Власть над своей частной природой обретается в той степени, в какой человек способен мыслить, ощущать и реализовывать бытийное свое 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 небезболезненный, путь освобождения и себя самого.

Свобода «для» во Христе и во внутри-Троичном бытии

Эта *свобода «для»* явлена нам, прежде всего, во Христе, в Его произвольном страдании для нас, ради нас, и в Его откровении о внутри-Троичном бытии: *Я живу Отца ради* (καὶ ὡς 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.

Свобода «для» как единственная подлинная свобода

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 подобо-сущны, чем единосущны, почему подлин-

ное освобождение и предполагает преодоление разделенности на всех уровнях – умственном, душевно-чувственном и материальном. Всякие действие, ощущение, мысль, молитва, направленные на обретение этого единства, и есть одновременно усилие к обретению себя, своей собственной свободы.

Заблуждения персонализма XX в. о конфликте природы и личности в человеке

Распространенный в философском и даже богословском персонализме XX в. тезис о том, что природа порождает 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.

Единство природы и личности в достижении свободы

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 частная природа, но открытость ипостаси позволяет ей непрерывно включать в свое бытие возрастающий «объем» энергий иных, гомогенных и гетерогенных, ипостасей.

Открытость, общение и самоотдача как условия свободы тварных ипостасей

Таким образом, свобода тварного ипостасного начала состоит в возможности непрестанного роста посредством открытости в общении и самоотдаче, 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» [24, с. 39].

Нравственность личности

Добро, правда и свобода

Свобода личности может реализоваться в том, что, «отрешаясь от стремлений ради собственной личности, ставит предметом своего попечения своих собратьев, переносит на них центр своей деятельности и заботится о другом так, как бы о себе самом» [30, с. 520]. Только будучи укорененным в свободе, добро может быть в действительности добрым, а правда – правдивой [4, с. 129].

Общение как условие осуществления нравственного идеала

«Нравственный идеал осуществляется каждым христианином не обособленно, вне всякого соприкосновения с другими людьми, и в общем царстве личностей» [30, с. 519–520]. «Невозможно вести какой-либо дискурс

Мораль как личностная категория

о человеческой свободе, если он не учитывает тот факт, что существует также отвергнутая и отчужденная свобода» [24, с. 39].

В богословском плане не существует бердяевских «сверхличных ценностей» [31, с. 93]. Н. О. Лосский говорит о конкретной этике и о «любви к индивидуальной личности» как высшем проявлении нравственной жизни. Мораль является исключительно 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. Так, например, он приводит характерный пример «нравственного императива» Э. Канта, который при формальном исполнении ведет к безнравственным поступкам – предательству и т. д. [32, с. 250, 255, 257].

Добродетель как личностное свойство: проявление личного начала в нравственном выборе

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 произволение – «рспбЯсеуйт» порождает добродетель или зло. То, что происходит естественно, по природному закону, добро само по себе, ибо логосы природы несут в себе отражение благодати и добродетели Творца. Именно на уровне личного начала происходит нравственный выбор, который либо венчается, либо осуждается – в том числе от самого закона как личной и общечеловеческой, так и окружающей природы.

Укорененность нравственных категорий в Боге

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 едиnorodном и Его воплощении [33, 572 D]. И сотворенные ипостаси ангелов и человек предназначены для взаимной радости [25, 132 B].

Связь свободы и нравственности с другими ипостасными свойствами

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 человеческой личности, реализуемым именно в свободном взаимодействии; творческим потенциалом человеческой личности и ее уникальностью по причине сохранения и даже отшлифовывания уникально-творческого

субъектного начала в выборе тропоса *свободы «для»* других; имманентной динамичностью и целостностью в свете возрастания личной целостности в динамике свободно-нравственного со-существования с иными личностями; логосностью личности и ее когнитивностью, в силу важности само-тождественности само-сознания [6, с. 16] и сознания свободы деятельности, как условий нравственной ответственности личности.

4. Творческий потенциал человеческой личности и ее уникальность

Основание творческих способностей человека в его сообразности Богу-Творцу

Творческая способность личности человека базируется, прежде всего, на сообразности ее Триипостасному Богу, творчески являющему Себя в творении мира, а также на том факте, что наши ограниченные личности в отношениях между собой способны проявлять творческий потенциал, хотя в Боге внутренние отношения Лиц, по сути, не относятся к дискурсу творения, и на вверенности собору человеческих личностей всего тварного мира.

Способность порождать другие ипостаси в Боге и в человеке

Способность порождать-производить другие ипостаси и производиться от другой ипостаси – тоже ипостасно-личностное свойство, хотя представляется в человеческом опыте чисто природным свойством – рождасть себе подобных. В частности, отличие живой природы от неживой – в способности производить единичные ипостаси и производиться от единичных 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 этого феномена в жизни богоподобной твари.

Творческая составляющая в рождении от Духа и в рождении по плоти

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, такое «рождение» соответствует свободно-прозрительскому формированию нового тропоса бытия (по мысли св. Максима Исповедника, рождение от Духа невозможно без соизволения рождаемого) [34, 280 С –

281 А В] и указывает не на первоначальное образование новой ипостаси в тварном мире, но на растянутое во времени «возрождение» и «со-образование», согласно замыслу Бога, прежде всего, именно индивидуально-личностного начала. В противоположность этому, у митр. И. Зизиуласа и Х. Яннараса, например, мысли доходят именно до «образования» некоей новой ипостасности в процессе «духовного» роста-становления.

Иконы ипостасного отечества и сыновства в человечестве

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, сделал его «своим», является иконой ипостасного рождения в Боге.

Значение «прозрессиса» в рождении от Духа

Свт. Григорий Нисский говорит о духовном рождении человека от всех Трех Ипостасей Троицы во святом крещении и подчеркивает свободу выбора (προαίρεσις) рождаемого в своем рождении / нерождении в отличие от плотского рождения [27, 97 D – 100 А В]. Наш личный «рспбЯсеуйт» становится «повивальной бабкой» нашего рождения от Духа [35, р. 348]. Преп. Максим Исповедник и свт. Григорий Палама также говорят о рождении от Духа и уподоблении Богу, согласно личному производству [36, 1389 С; 21, 1345 D].

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 выбору субъектно-ипостасному и позволяющая личности творчески встраивать себя в комплексную иерархию сотворенного бытия.

Уникальность

Основа уникальности – индивидуально-ипостасное начало в Боге

Индивидуальное, частное и отличительное начало в тварном бытии вообще и в человеке в особенности хотя и кажется, исходя из человеческого опыта, обыкновением бытием аристотелевских «первых» (в том числе именно по восприятию нашему первых) «сущностей», однако бытийно опирается на реальность индивидуально-ипостасного начала в Боге и на творческий акт, устрояющий весь спектр сотворенного личного бытия.

Отсутствие бытийного обоснования уникальности в античности

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 индивидуально-

сти. «Вечное возвращение», «круговорот душ» – любимая античная идея [37, с. 51]. 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.

Обедненность
уникальности в
области психо-
материального
бытия

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*», то есть имеют индивидуальное значение не сами по себе, а по своему положению в мировом целом» [32, с. 255–256].

Творчество личности
в христианской
антропологии

В христианской антропологии «понимание человека происходит из сознания его своеобразия и отличия» [24, с. 29] 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» [32, с. 249], что одновременно не означает слияния личностей в единообразную массу, но динамичный рост уникальности и персоналистической ценности [5, с. 151] каждой из личностей, включенных в соборно-творческий процесс.

Взаимодействие
творческой
способности
личности с другими
личностными
свойствами

Творческо-субъектная деятельность личности распространяется, в силу несводимости личности человека к его природе, прежде всего, на свою собственную природу, но, в силу единства природно-личной онтологии, это творчество не предполагает «выхода» за пределы природных логосов и за рамки замысла о нетоталитарной иерархии бытия. В свете открытости, перихоретичности человеческой личности творческий потенциал может реализоваться только в общении с другими личностями и достичь апогея креативности, благодаря ипостасной открытости, воипостазированию нетварных энергий Бога и общению свойств единоипостасных при-

род. В плане свободы человеческой личности и ее нравственности творчество раскрывается как комплекс уникальных тропосов существования «для других» личностей и деятельности, гармонизированной с природными логосами. Имманентная динамичность и целостность личности выражают непрерывность творчества, осуществляемого посредством воипостасных личности природных энергий и имеющего целевую направленность к совокупной гармонии бытия. Логосность личности и ее когнитивность находят свое отражение в осмысленности подлинного творчества и стимуляции как самопознания, так и других познавательных процессов.

5. Имманентная динамичность и целостность

Основание всякой ипостасной динамичности в бытии и домостроительстве Св. Троицы

Вечные рождение Богом Отцом Сына и изведение Духа являются первым основанием ипостасного характера всякой динамичности, имманентной творению, и особенно в образе Божиим – человеке. Творение Троицей ипостасей человека из ничего, приведение в бытие из небытия посредством троичной межличностной синергии есть второе основание динамики развития тварных личностей.

Связь динамики и цельности в святоотеческих воззрениях

Если платонической и оригенистско-евагрианской мысли свойственно неизбежное отождествление всякой динамики и изменения с деградацией и повреждением целостности бытия, то святоотеческая мысль постулирует возможность целепологающей, позитивно-холической тварной динамики «в непрерывном выборе абсолютного Блага, ведущем к бесконечному преображению личности» в обождении [38, р. 156]. «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)» [39, с. 104].

Развитие через общение как свойство кинетичности личности

Онтологическая кинетичность личности состоит в непрерывном развитии личности через общение с другими личностями посредством принадлежащих им природ, но предполагает одновременно неопределяемость этим общением, несводимость к нему.

Различное понимание динамичности в античности и в христианстве

Динамичность – понятие популярное ныне и одновременно одно из древнейших понятий. Но важен характер динамики, ее цель и импульс. Эллинская мысль созерцала гармонию внешней динамики космоса, пытаясь вписать в нее и человека как составной элемент космоса. Христианское видение динамики человека носит принципиально иной характер.

Несовместимость понимания развития личности в неоплатонизме и в христианстве

Некоторые современные исследователи считают, например, что «христианская концепция личности может быть поддержана платонической традицией, в которой процессуальное подобие Благу... есть главная цель», и что можно говорить о «христианско-неоплатонической логике» [40, с. 8; 38, р. 164] вечного прогресса 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, ибо в своем пределе неоплатонизм устремлен к уходу от индивидуальности в Единое, в котором нет места никаким различиям. А это есть смерть личности.

Парадокс динамики и покоя в эсхатоне

Мысль свт. Григория Нисского, автора *Ареопагитик*, преп. Максима Исповедника и других церковных авторов неоднократно возвращается к парадоксу динамики и покоя в эсхатоне. «Покой» нашего личного произволения в Боге, как в высшем Благе, делает человека в святоотеческом видении максимально открытым и способным к динамике личных добродетелей [41, 405 С]. Преп. Максим в рамках анти-оригенистско-евагрианской полемики подчеркивает, что благая стабильность-устойчивость воли человека зависит не только от свободного личного выбора, но опирается и на не искаженные грехом природные логосы, с которыми исправленное человеческое произволение (*κατωρθώκοτων προαίρεσις*) [19, 901 D] должно свободно согласоваться. В обожении «покой» реален, но относителен, означая стабилизацию в Боге и преобразование 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 во все более тесное и активное «взаимное сотрудничество» с Божественной Триипостасной волей [38, р. 164].

Обогащение личности в христианстве: динамичное включение в личностное бытие других

Христианская концепция развития, изменения индивидуума-личности предполагает не просто количественный рост причастия нетварным энергиям, не просто 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» [5, с. 314], но и качественное возрастание в уникальностиинаковости, заложенных в каждую человеческую личность изначально, причем за счет динамичного, ипостасного по характеру, включения в личное бытие существования иных неповторимых личностей.

Неповторимость
и целостность в Боге
и в человеке

Абсолютные инаковость, отличность, уникальность и неповторимость наряду с абсолютной целостностью имеют место лишь в Ипостасях Троицы. Но и тварные ипостаси призваны к доброй перемене [42, 616 С D] и, в асимптотическом стремлении, к подобной абсолютной неповторимости, которая подразумевает одновременно и целостность.

Ошибочность теории
«эпигенеза»

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 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» [40, с. 8; 4, с. 136; 43, с. 231–232]. Прот. С. Булгаков также понимал ипостасность как не реализованную еще вполне человеком возможность стать личностью [44, с. 319; 45, с. 10]. Однако, эта мысль не соответствует богословскому видению отцов Церкви, для которых ипостасность тварного человеческого бытия есть исходная данность, хотя и динамического порядка.

Личность как
неотъемлемый
принцип
существования
человека

«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» [1, с. 88] и не составляет в принципе необходимого условия бытия человека. Личность в человеке отнюдь не возникает в какой-то момент его развития, будь то внутриутробное формирование или некий «качественный рост» духовного плана! Она составляет неотъемлемый принцип существования человека, несущий в себе и динамическую составляющую, но такую, которая не может нарушить сам логос-замысел своего же ипостасного бытия.

Неуничтожимость личности и в грехопадении: деактуализация потенциала личности во грехе

Личность-ипостась неотъемлема даже по грехопадению [40, с. 5]. Неверно говорить об уничтожении личности от грехопадения или во грехе. Ошибочно и относить поврежденность собственно к логосам природы. Повреждению подвергается в грехопадении целостное ипостасно-природное бытие, нарушается образ существования, принимая уродливые противоприродные формы, дискоординируется личное произволение 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» [46, р. 143], 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 можно говорить об актуализации или деактуализации, степени раскрытия или сокрытости потенциала личностного начала.

Реализация динамичности личности через природу

Динамичность личности реализуется посредством общения через неотъемлемую от нее, принадлежащую ей природу, естественно включая все природные уровни – умственный, душевный и телесный. Даже «телесность» может быть описана как один «исходных языков личности». «Телесность-чувственность – это среда межличностно совершающегося общения. Тело есть выражение, а потому – язык» [10, с. 291].

Целостность

Основания целостности в верном понимании конечного смысла жизни

Под целостностью мы понимаем взаимосвязь цельности, синтетичности личности и ее целеустремленности. Можно сказать, что цель личного человеческого бытия состоит в постепенной реализации цельности бытия, но без нарушения 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, например, современный мир все больше «гонится за логикой эффективности, которая обретает свое значение в самой себе, независимо от личности» [24, с. 38] и ее целевых функций.

Связь и взаимозависимость целостности и уникальности

В сотворенном мире по мере роста степени организации и целостности бытия, степени единения той или иной природы возрастает и степень индивидуальной уникальности. Так, у камня или у пригоршни воды степень единства с камнями и морем достаточно услов-

ная – схожесть химического 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 максимальной, в тварном мире единства человечества имеет место максимально реализуемый именно в человеке и принцип уникальной индивидуальности-личности. Человек в мире – максимально целостно-един и уникально-личностен одновременно. Причем каждая ипостась призвана, по слову свт. Григория Нисского, явить в себе полноту общей природы.

Смешение личности и природы в тварном бытии

В тварном бытии нет «чистой» личности, как и «чистой» единоприродности. Понятия «личности» и «частной природы» перекрываются в области индивидуальных особенностей, которые одновременно принадлежат и выражают как природу, так и личность.

Ведущая роль ипостасного начала в преодолении разделений в тварном бытии

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 разделений природных должно было расти природное единство, но это возможно только за счет более яркого «проявления», «проступления» ипостасного начала. Все более и более ипостасное начало должно «дистанцироваться» от возможности отождествления с природными частными особенностями, условная уникальность которых важна на низком уровне развития ипостасного начала (порой даже «стремящегося» само-отождествиться именно с ними – линии лица, формы тела, жесты и манеры поведения и проч.). «Человеческая личность должна быть способной на развитие, помогающее утверждать нашу идентичность» в глубинном смысле понятия идентичности. При этом личность «неизменна в изменении» [2, с. 69, 70, 72], то есть не теряет саму себя, сохраняя самоидентичность и приобретая в этом процессе обогащенное содержание.

Парадокс «роста» природного начала по мере «роста» ипостасной уникальности

По мере роста подлинно ипостасной уникальности, все менее отождествляемой с природными идиомами и образом существования или образом реализации потенциалов, парадоксально (для нашего ума) «возрастает» и природное начало – возрастает по степени своей «незамкнутости», «необособленности», единства с другими единоприродными ипостасями (людьми), а потом и гетеро-природными (Бог, ангелы, природа). 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 человеческой природе в результате воплощения.

Свт. Григорий Палама подчеркивает, что различие ипостасей и энергий в Троице никак не уменьшает прототип единства Божества [47, 101 А]. Рассуждая энергийным языком свт. Паламы, энергия в Боге абсолютно едина по абсолютному единосущию ипостасей, а в человеческом роде энергии, исходя из частных сущностей и будучи управляемы ипостасью (ἐνεργῶν δὲ, ὁ κεχρημένος τῇ ἐνεργείᾳ, ἤτοι ἡ ὑπόστασις) [48, 1212 В], различаются по причине отсутствия абсолютного единосущия. Согласно свт. Григорию Нисскому, различие в избирательной воле означает различие частных природ выбирающих [49, 388 А]. Однако ипостасные энергии «подобны» (μία ὡς ὁμοία ἢ ἐνεργεῖα, καθάτερ ἐφ' ἡμῶν) [48, 1217 С]. 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 Божиими» [50, р. 125–126]. «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 человеку, как психосоматической целостности, являющейся уникальным способом личностного существования, уготована совершенно особая роль» в динамике вселенской литургии [51].

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» [1, с. 88].

Увеличение согласованности и единства энергий по мере «роста» ипостасной уникальности

Ипостась человека как связующее звено между всеми творениями Божиими

Целостность человека как возрастание внутренней цельности, гармоничности и согласованности его природы

Связь динамичности личности с другими личностными свойствами

Целостная динамичность личности отражает в себе упомянутые нами личностные свойства: несводимости 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» [11, с. 216], а также потому, что ипостасный динамизм позволяет включить и активизировать действие нетварных энергий в бытие твари; неразрывности ипостасно-природной онтологии, в силу реализации динамики посредством природных сил и «включенности» личной динамики в рисунок внутривидовой «динамической мозаики»; открытости человеческой личности и общения, в силу прямой зависимости личностного динамизма от характера и образа личных отношений с Триипостасным Творцом и ипостасями других людей; свободы человеческой личности и ее нравственности, 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; креативности и уникальности, в силу неповторимости траектории личного развития каждого человека по направлению к гармоничному и благому бытию и отсутствия динамического «механизма», что предполагает активно-творческий подход каждой личности к собственной динамике развития и участию в тварной иерархии существования; логосность-словесность личности и ее когнитивность, которая отражается в красоте осмысленного «языка» многоуровневой природной динамики личности и в 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» [24, с. 39].

6. Логосность-словесность личности и ее когнитивность

Возникновение словесности в межличностном общении Ипостасей Троицы

Само именование Сына Божия Логосом, Словом Божьим, подчеркивает ипостасную, личностную природу словесности. Ни Бог Отец, ни Дух Святой не именуется 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.

Слово обладает уникальностью и вечно «рождается-произносится» Богом Отцом.

Имя «Христос» преп. Максим Исповедник относит не к природам, а к ипостаси («Имя Христа обозначает Его ипостась» [52, 488 В]). Речь идет об ипостасных именах, ибо есть и имена природные. В данном случае именование призвано подчеркнуть уникальность личности или ее *непередаваемость* [2, с. 67].

Словесность как выражение личности и сознания человека

У человека слово не представляет собой 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 частной индивидуальной природе.

Несводимость слова к рациональности и выражение им внутреннего бытия личности

Логос служит выражением отношения 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 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, с. 90].

Не случайно, что анализ авторских текстов приводит к выводу, что «отдельные элементы текста скрепляются в единое целое вовсе не главной идеей, а личностью автора», а «сознание автора, в отличие от сознания героя, есть сознание сознания, то есть объемлющее сознание героя и его мир сознания» [53, с. 39].

Слово Бога, обращенное к человеку – Личность Сына

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 посла-

Природно-энергичный способ словесного общения

нии Слова в мир и создании условий принятия и усвоения этого Слова людьми. Имеет место личностная синергия ипостасей Троицы в звучании и преподавании Слова, обращенного к собору человеческих личностей.

Словесное общение людей осуществляется также природно-энергичным способом (от языка говорящего, руки пишущего, посредством воздуха, бумаги, текста и т. д. – к уху, глазу воспринимающего), но при этом словесный диалог или «поли-лог», могущий включать более двух собеседников, связует именно личности-субъекты общения, а природы их служат средством их общения и передачи словесно-идейного содержания речи личностей. То есть человеческое слово субъектно-энергично, имея своим источником субъект-личность, выражаясь посредством природных сил и энергий и будучи направлено к иным личностям – Бога или человека.

Обратное влияние слова на порождающий его субъект

В человеческом измерении рождаемое сознанием слово имеет также обратное влияние на порождающий субъект. Природно-энергичное 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 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.

Когнитивность

Возможность различения личностей посредством именованья

Слово позволяет различить один предмет от другого, отличить одну личность от другой посредством именованья. Определенный ряд имен, далеко не исчерпывающая тайну ипостасно-природной онтологии, позволяет 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».

Сознание как знание себя

Сознание, как одно из свойств личности, также связано со знанием, принадлежащим личности-субъекту познания, но уже знанием самого себя, что означает знание своей собственной природы и отличие себя от других личностей. Полнота ведения единой Сущности принадлежит всем трем Ипостасям в Троице. В отличие

Основания сознания
и движения мысли
в личностном бытии

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 само-сознание часто принято относить к уму человека, сводя их лишь к явлениям плоскости разума. Однако слово, мысль, как уже отмечено 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 ярко, хотя и не в отрыве от динамики остальных составляющих сложного естества человеческого, «опирается на свое основание – бытие самого мыслящего, т. е. личностное бытие» [1, с. 89].

Заблуждения
Л. А. Фейербаха
и Ф. В. Ницше

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» [24, с. 29–30]. Но за этим стоит и смерть человека как богообразной личности!

Ипостасная природа
сознания

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, но, 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 индивидуальной, а и общечеловеческой, принадлежащей и множеству других гомогенных человеческих личностей.

Взаимодействие
сознания и познания
личности с другими
личностными
свойствами

Подлинное личностное само-сознание и само-познание невозможно вне сознания и познания природного единства человеческих личностей и из познавательных способностей. В силу взаимосвязи всех личностных свойств, мы можем различить и в личностном сознании, и познании свойства открытости и коммуникативности, имманентной динамичности и целостности,

Временная
непрерывность
самосознания

творческой природы и уникальности сознания, свободы и неизбежный нравственный характер познавательного процесса.

Личная открытость и коммуникативность познания означают, что познавательный процесс возможен лишь при открытости к общению с другими личностями. Имманентная динамичность и целостность 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 и уникальность 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 «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.

1. *Кушнаренко С. П.* Онтология личности по учению Максима Исповедника и философская герменевтика Г. Гадамера // Вестник Томского Государственного Университета. – 2009. № 324. – С. 84–92.

2. *Ролник Ф. А.* Человеческая личность в свете тринитарных аналогий / Пер. И. Глазовой // Богословие личности / Под ред. А. Бодрова и М. Толстуженко. – М., 2013. – С. 65–72.

3. *Boethius.* Liber de persona et Duabus naturis // Patrologia Latina (PL). In 221 vols. Accurante Migne J. P. – Paris, 1844–55. – Vol. 64.

4. *Майнарди А.* Поиск абсолютной свободы. Несколько замечаний о русском и итальянском персонализме в XX в.: Пер. А. Заякина // Богословие личности / Под ред. А. Бодрова и М. Толстуженко. – М., 2013. – С. 123–143.

5. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. – М., 1986.

6. *Прусс А. Р.* Искусственный интеллект и тождество личности // Наука и человеческая природа: российская и западная перспектива. Материалы международной конференции 6–8 ноября 2008, Вако (США, шт.Техас) / Под общ. ред. В. К. Шохина. – М., 2009. – С. 14–30.

7. *Зеньковский В. В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии // *Его же.* Педагогические сочинения / Сост. Е. Г. Осовский, О. Е. Осовский / Ред. Е. Г. Осовский. – Саранск, 2002.

8. *Меррикс Т.* Воскрешение тела // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т. П. Флинт и М. К. Рей. – М., 2013. – С. 698–717.

9. *S. Joannes Damascenus.* Contra Jacobitas // *Patrologia Graeca* (далее – PG). In 161 vols. Accurante Migne J. P. – Paris, 1857–85. – Vol. 94.

10. *Венцлер Л.* Феноменальность и нефеноменальность человеческой личности // Историко-философский ежегодник / Отв. ред. М. А. Солопова. – М., 2006. – С. 285–293.

11. *Ранер К.* Человек как личность и субъект / Пер. В. Витковского // Богословие личности / Под ред. А. Бодрова и М. Толстуженко. – М., 2013. – С. 210–217.

12. *S. Joannes Damascenus.* Dialectica. – PG. 94.

13. *S. Joannes Damascenus.* Institutio elementaris. – PG 95.

14. *Habermas J.* Erkenntnis und Interesse. – Frankfurt a. – М., 1968.

15. *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. – Frankfurt a. – М., 1981.

16. *Habermas J.* Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. – Frankfurt a. – М., 1983.

17. *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. – Минск, 2011.

18. *Антоний (Путилов), игум.* Письма к разным лицам. – М., 1969.

19. *S. Maximus Confessor.* Expositio Orationis Dominicae. – PG 90.

20. *S. Maximus Confessor.* Opuscula Theologica et Polemica. – PG 91.

21. *S. Maximus Confessor.* Ambiguorum Liber. – PG 91.

22. *McFadyen A. I.* The Call to Personhood: A Christian Theory of the Individual in Social Relationships. Cambridge, – 1990.

23. *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога, как Он есть. – ТСЛ, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2006.

24. Каприо С. Религиозный опыт в русской и западной антропологии // Богословие личности / Под ред. А. Бодрова и М. Толстуженко. – М., 2013. – С. 28–40.
25. *S. Joannes Damascenus. De Duabus Voluntatibus.* – PG 95.
26. *S. Joannes Damascenus. De Fide Orthodoxa.* – PG 94.
27. *S. Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica.* – PG 45.
28. *S. Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho.* – PG 91.
29. *S. Gregorius Theologus. Oratio ЧЧЧ.* – PG 36.
30. Борисовский П. Догматические основы христианской морали по творениям св. Григория Богослова (окончание) // Вера и разум. – Харьков, 1894. – № 8. – С. 509–525.
31. Бердяев Н. А. О назначении человека. – М., – 1993.
32. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. – Минск, 2011.
33. *S. Joannes Damascenus. Homilia In Transfigurationem Domini.* – PG 96.
34. *S. Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium.* – PG 90.
35. 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.
36. *S. Maximus Confessor. Capitum Quinquies Centenorum Centuria V.* – PG 90.
37. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – М., 1994.
38. Blowers P. M. Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of Perpetual Progress // *Vigiliae Christianae.* – V. 46, No 2. (Jun., 1992). – P. 151–171.
39. 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.
40. Грегерсен Н. Imago imaginis: человеческая личность с богословской точки зрения // Богословие личности / Под ред. А. Бодрова и М. Толстуженко. – М., 2013. – С. 1–27.
41. *S. Gregorius Nyssenus. De Vita Moysis.* – PG 44.

42. *S. Gregorius Theologus. Oratio XLIV. In Novam Dominicam.* – PG 36.

43. *Вольф М.* Индивидуальность в церковном сообществе / Пер. О. Розенберг // *Богословие личности* / Под ред. А. Бодрова и М. Толстуженко. – М., 2013. – С. 230–241.

44. *Булгаков С. Н.* Ипостась и ипостасность (Scholia к «Свету Невечернему») 9 // *Его же. Первообраз и образ: сочинения: в 2-х т.* – Т.2. – М., СПб., 1999.

45. *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. – М., 1916.

46. *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.

47. *S. Gregorius Palamas. Homilia VIII.* – PG 151.

48. *S. Gregorius Palamas. Capita Physica, Theologica, Etc.* – PG 150.

49. *S. Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. Lib. I.* – PG 45.

50. *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.

51. *Гарнцев М. А.* Антропология в византийской мысли: к характеристике концептуальной парадигмы // *Логос.* – М., 1991. – № 1. – С. 82–86. URL: <http://anthropology.rinet.ru/old/1/garncev.htm> (дата обращения 10. 09. 2013).

52. *S. Maximus Confessor. Epistolae.* – PG 91.

53. *Бахтин М. М.* Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. – СПб., 2000.
