



Иеромонах Мефодий (Зинковский) родился в Санкт-Петербурге в 1969 г. Закончил Политехнический Университет, затем СПб Духовную Семинарию и Академию, где в 1999 г. принял постриг и рукоположен во иеродиакона, в 2002 г. — во иеромонаха. Кандидат технических

и богословских наук, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры.

В соавторстве с иеромонахом Кириллом (Зинковским) составил службу преп. Серафиму Вырицкому.

Автор книги «Связь времен» и многочисленных статей, посвященных богословию личности. Духовник Православной Детской Миссии, клирик храма во имя Казанской иконы Божией Матери в Вырице.

Богословие личности в XIX-XX вв.

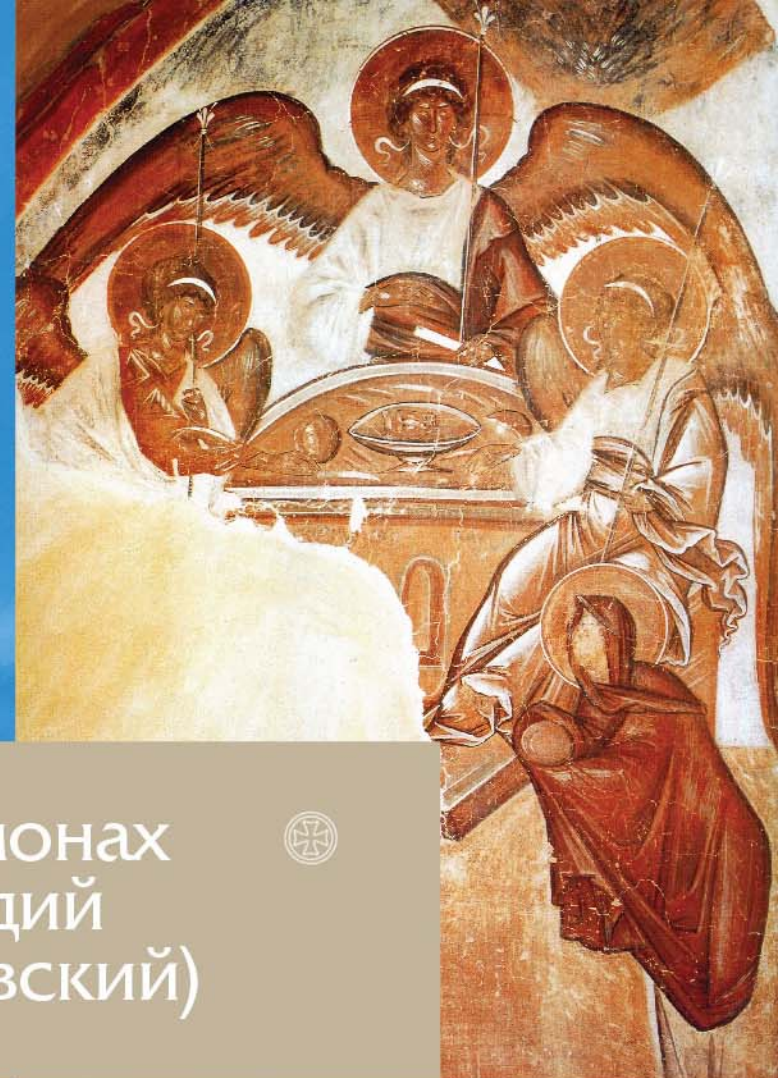


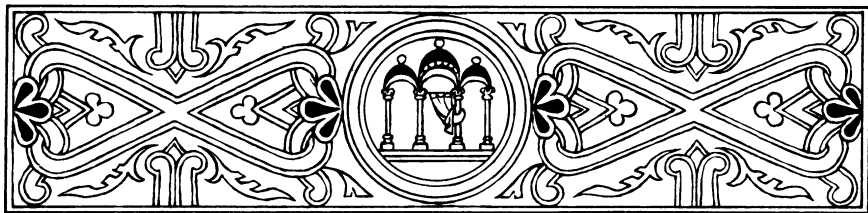
Иеромонах
Мефодий
(Зинковский)



Богословие личности в XIX-XX вв.

Иеромонах
Мефодий
(Зинковский)





О книге

Одной из наиболее важных тем европейской культуры, особенно актуализировавшихся в XX столетии, является тема личностного бытия человека. Известная нам из различных экзистенциальных и персоналистских направлений современной европейской философии, она была не чужда и православному богословию. Более того, автор настоящей монографии демонстрирует, что она являлась одним из важнейших проблемных блоков православного дискурса, и ее рассмотрение мы встречаем у всех ведущих православных богословов XX столетия.

Автор подробно и ясно излагает основные положения богословия личности таких выдающихся мыслителей, как В. Н. Лосский, о. Г. Флоровский, архимандрит Софроний (Сахаров), прот. Думитру Станилоэ, И. Зизиулас, Х. Яннарас, С. С. Хоружий и ряда других. Его анализ богословия личности показывает, что современные поиски светских исследователей опираются на длительную христианскую традицию рассмотрения личностного бытия человека, а православное богословие демонстрирует в данном вопросе не только глубокие духовные интуиции, но и умение быть современным и своевременным с точки зрения ответов на вопросы, волнующие общественное сознание XX столетия.

Книга иером. Мефодия (Зинковского) демонстрирует нам тонкого и знающего ученого. Она будет интересна не только академической аудитории, но и полезна учащимся духовных школ России, а также гуманитарных факультетов светских вузов. Книга «Богословие личности в XIX–XX вв.», безусловно, заслуживает самого внимательного изучения.

*Доктор философских наук,
профессор СПбГУ Р. В. Светлов*

* * *

Само название представленной работы, содержащее в себе словосочетание «богословие личности», может насторожить и даже ввести в недоумение человека нашего времени, и это не случайно. Секуляризм и атеистический гуманизм, ставшие духом нашего времени, сформировавшие у современного человека некий наследственный предрассудок в отношении истинности религии, казалось бы, не оставляют никакой возможности для данного словосочетания в разговоре о личности человека, которая поставляется в центр бытия и абсолютизируется. В рамках такой жизненной платформы не предполагается даже никакого упоминания о богословии, о религиозном решении проблемы человеческой личности, заключающейся в определении цели и смысла бытия человека. И эта атмосфера безрелигиозности, усвоенное на уровне слепой веры рационалистическо-атеистическое мировоззрение заранее являют для автора данной монографии безличного, но могущественного и в высшей степени реального противника. В этой связи, тем более ценной и значимой предстает работа иером. Мефодия, который, прикасаясь, наверное, к самой существенной и серьезной проблеме, — проблеме бытия человека, предлагает читателю познакомиться с лучшими образцами христианской мысли XIX–XX столетий.

Автором проделан колоссальный объем работы по систематизации и анализу учений виднейших православных богословов XIX–XX вв. в самой насущной и практически значимой области христианского богословия — учении о человеке. Именно человек и его судьба — вот действительный предмет и существо всего христианского богословия, всей суммы осмысления Божественного Откровения человеком.

В этой книге читатель может обнаружить как весьма тонкие и меткие замечания, способные во многом прояснить существо исследуемой проблемы, так и страницы, которые могут показаться спорными, способными вызвать дискуссию. Но и последнее также можно отнести к достоинствам работы.

Работа о. Мефодия еще и еще раз подтверждает и утверждает принцип «антропологического христианского максимализма». Каждый человек, проходящий в этот мир, сотворенный Богом, вызванный из небытия в бытие, имеет в себе прирожденное стремление к обретению действительного, настоящего основания своего бытия. Человек ясно осознает, что то бытие, которым он обладает, есть бытие изменчивое и случайное, и, по сути, не явля-

ется существованием в подлинном смысле этого слова, так как заключает в себе, по словам св. Афанасия Александрийского, «твердую меоническую предрасположенность, некую ненадежность».¹ Но уже само это стремление человека к вечному и неизменному бытию может свидетельствовать о существовании такого необходимого бытия, которое не может не существовать. И вся сущность жизни Церкви Христовой есть свидетельство того, что такое требуемое всем человеческим сознанием бытие достижимо.

Церковь утверждает, что для человека возможно стать богом, так как Бог стал человеком. Но воспринять истину Богочеловечества с точки зрения чистого рационалистического сознания не представляется возможным. С одной стороны, невозможно понять философствующим, строго логическим умом — как Абсолютное стало условным, с тем, чтобы условное могло стать абсолютным, так как нельзя помыслить какое-либо становление для Абсолютного. С другой стороны, не представляется возможным понять — как соединяются в Одном два совершенных начала: Божественное и человеческое, ведь не могут находиться в одной и той же точке и в одно и то же время два разных предмета, две разных сущности. И, тем не менее, прикасаясь к глубинному содержанию христианской жизни, познавая ее на онтологическом уровне, св. отцы Церкви находили возможным изъяснить тайну Богочеловечества при помощи различия понятий «ипостась» и «природа».

В Иисусе Христе две различные природы соединяются в одной ипостаси. Возможность единства обеих природ в личности Бога Слова обеспечивается тем, что речь идет о природе Божественной и природе человеческой, которые обе имеют один и тот же ипостасный образ бытия и обе воипостасируются вторым Лицом Святой Троицы. Не подчиненный никакой необходимости, Бог может ипостасировать в Своем Лице не только собственное бытие, собственную сущность, или природу, но и бытие человеческое. Личностный же модус бытия, присущий и человеку как образу Божьему, открывает пред ним требуемый его сознанием путь жизненной свободы, который свойственен лишь Самому Богу, путь вечной жизни, не ограниченной естеством. Поэтому, как богословие св. отцов, так и персоналистическое богословие Нового времени имеют первостепенное практическое значение для утверждения подлинных основ христианской жизни и человеческого существования в целом, а «антропологический христианский максимализм» есть

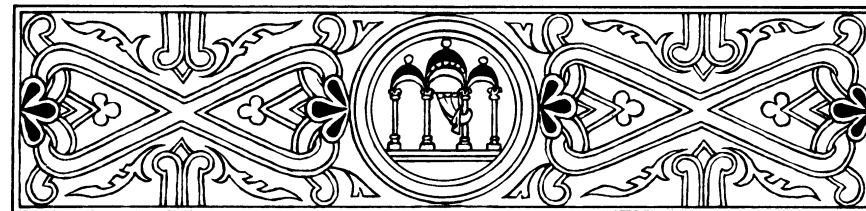
¹ См.: Флоровский Г., *прот.* Понятие творения у святителя Афанасия // *Он же. Догмат и история.* М., 1998. С. 80–109, здесь: с. 92.

не что иное, как утверждение идеи возможности достижения человеком цели и смысла своего бытия, заключающихся в обожении и в «причастности Божескому естеству» (2 Петр. 1, 4), или, что то же, в достижении подлинных основ своего существования, т. е. жизни и бытия как таковых.

Ценность этой книги обуславливается, прежде всего, тем, что она способна вызвать живой интерес к подлинной религиозной жизни, обратить внимание на действительное содержание христианства как в самой церковной среде, часто ограничивающей свое бытие тщательным исполнением обрядовых предписаний, так и в обществе не церковном, зачастую растратившем себя в достижении мнимых и иллюзорных целей.

В заключение хотелось бы выразить надежду, что автор не остановится на проделанной работе и, в конечном итоге, сумеет предложить собственную концепцию богословия личности, неразрывно связанную с традицией православного персонализма.

*Свящ. Дмитрий Лушников,
кандидат богословия,
преподаватель Основного богословия и
Истории русской философии СПбПДА*



ВВЕДЕНИЕ

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 больше именно в XX в., 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.

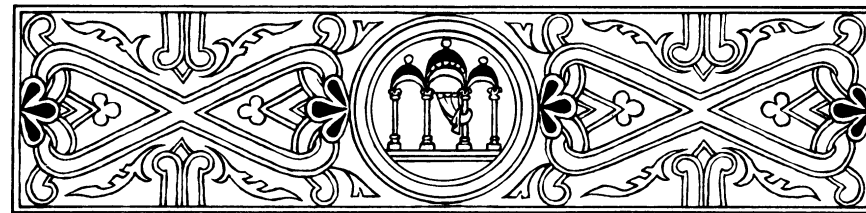
Из православных богословов XIX и XX вв. мы выбрали наиболее выдающихся и известных, хотя наш список мог быть и расширен добавлением таких имен, как архим. Киприан (Керн), Н. А. Бердяев, А. Ф. Лосев, о. Павел Флоренский и др., но либо небольшой объем материала, касающегося понятия личности, либо чрезмерное, на наш взгляд, увлечение философской плоскостью мысли, остановили нас от увеличения числа персоналий, чьи воззрения на личность анализируются в данной книге.

В качестве главной задачи работы мы видим ретроспективный анализ положительных черт и недостатков православного богословия человеческой личности в минувшие два столетия, 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 внимание привлекли авторы XX столетия, поскольку основное развитие богословия личности пришлось именно на этот период времени.

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

Первая глава носит вводный характер, представляя сводный аналитический материал по понятию личности из сочинений выдающихся русских богословов XIX — начала XX вв., включая неопубликованные рукописи проф. А. И. Бриллиантова. Это позволяет проследить взаимосвязь развития различных представлений о личности в богословско-атропологической перспективе на протяжении почти двух столетий.

Надеемся, что читатели найдут интересным наш анализ, поскольку главная задача этого исследования — стимулировать интерес к одной из самых спорных и одновременно насущных тем современности — к понятию и богословию личности в человеке.



Глава 1

ПОНЯТИЕ ЛИЧНОСТИ В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ XIX — НАЧАЛА XX ВВ.

Понятие личности 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 бого-

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 Зизиулосом, Х. Яннарасом, С. С. Хоружим, митр. Каллистом (Уэром) и др.

² Так, известнейший и наиболее часто цитируемый в Европе современный богослов митр. Иоанн (Зизиулос) учился у прот. Георгия Флоровского. Х. Яннарас окупился 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.

словских 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. прав. 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 в., употреблявших понятие «личность» в богословском смысле в различных его аспектах.

*Личность в триадологии XIX — начала XX вв.:
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. Аквилон — 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

¹ Четвериков И. П. О Боге как Личном существе. С. 3 (Здесь и далее полные выходные данные указываемой в примечаниях литературы даются ниже в Библиографии. — Прим. Издателя).

² Бриллиантов А. И. *Varia*. Л. 65.

³ Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 185, 296.

⁴ Аквилон Е. П., прот. О физико-телеологическом доказательстве... С. 16; Никанор (Бровкович), еп. Восемь бесед. С. 51.

⁵ Иоанн Кронштадтский, св. прав. Живой колос: Выписки из дневника за 1907–1908 годы. С. 21, 93–94.

⁶ Он же. Слово мудрости духовной. С. 12.

⁷ Сергиев И. И., прот. Путь спасительный. С. 108–109.

⁸ Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник... С. 57, 60–61; Его же. Лекции по патрологии... С. 390; Тареев М. М. Основы христианства: Система религиозной мысли. Т. II. С. 56, 166; N. N. Итоги академического богословия. С. 16.

Считая «личную форму бытия» наивысшей¹ и признавая адекватность таких словосочетаний, как «абсолютная Личность» или «Личность Бесконечного»,² целый ряд русских богословов XIX — начала XX вв. считает возможным применить термин «личность» как взаимозаменяемый с терминами «ипостась» и «просопон» в триадологии.³ Так, свт. Феофан Затворник отождествляет понятия ипостасной раздельности и неслиянности Лиц Троицы с «личной раздельностью» при одновременном наличии «общения единого естества» между ними.⁴ Свт. Филарет (Гумилевский) и митр. Макарий (Булгаков) обращают внимание на единственное начало личного бытия в Боге — личность Отца,⁵ вечно рождающего ипостась Сына и изводящего ипостась Духа. Еп. Никанор (Бровкович) и М. Д. Муретов говорят о «живой личности христианского Бога-Отца»,⁶ отмечая, что Отец есть не безличное начало.⁷ О том же говорит о. Иоанн Кронштадтский, критикуя учение графа Л. Толстого, который отрицал бытие «личного Триипостасного Бога».⁸

Собственная личность приписывается как Богу Отцу, так и Богу Слову и Духу Святому,⁹ причем проводится четкое различие между Личностью Духа

¹ Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. 1. С. 213.

² Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. С. 3, 68, 89–90; Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. С. 94, 98–100, 103; Четвериков И. П. О Боге как Личном существе. С. 4–5, 191–192; Чекановский А. И. К уяснению учения о самоуничтожении Господа нашего Иисуса Христа. С. 36, 50–51, 214–215.

³ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. В 2-х т. 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., новомуч. Конспект лекций по патрологии. С. 256, 259.

⁴ Феофан Затворник, свт. Малые произведения. Уроки из деяний и словес Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. С. 266–268.

⁵ Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. С. 174; Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 343.

⁶ Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского... С. 48–49, 68.

⁷ Никанор (Бровкович), еп. Восемь бесед. С. 52, 132; Тареев М. М. Основы христианства... Т. II. С. 178.

⁸ Иоанн Кронштадтский, прот. О душепагубном еретичестве графа Л. Н. Толстого. С. 24, 38, 45.

⁹ Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. С. 137; Епифанович С. Л. Лекции по патрологии... С. 284, 341, 453, 459, 534. Серги-

и дарами Его благодати.¹ 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.² Еп. Сильвестр (Малеванский) указывает на тот факт, что наличие в Боге трех Личностей³ не означает разделения Его Сущности на некие три отдельные основы для каждой из Них, но, в силу одновременной неразрывности и различия понятий личности и сущности, необходимо говорить о личном характере Божественной Сущности.⁴ Можно продолжить мысль, что как Сущность личностна в Боге,⁵ так и Личности сущностны и не мыслимы вне своей единой природы, и «нельзя указать, что чему предшествует, т. е. природа ли личности, или личность природе».⁶

А. И. 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.⁷ Еп. Михаил (Грибановский) говорит о возмож-

ев И. И., прот. Созерцания и чувства христианской души. С. 7; Попов И. В., новомуч. Конспект лекций по патрологии. С. 93, 136, 175.

¹ Основываясь на этом различии Личности и энергии Духа, архиеп. Филарет пытается снять с блаж. Августина обвинение в принадлежащем ему учении о *Filioque*, см.: Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. С. 174.

² Антоний (Амфитеатров), архиеп. Догматическое богословие православной Кафолической Восточной Церкви. 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, см.: Там же. С. 80; Антоний (Храповицкий), архиеп. Нравственная идея догмата Церкви. Т. II. С. 23–24.

³ Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. II. С. 223, 227, 241–242, 247, 250, 343–344, 384; Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. I. С. 333, 342–343, 345; Михаил (Грибановский), еп. Лекции... С. 129.

⁴ Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. II. С. 176, 205.

⁵ «Бог — есть... личная Сущность», см.: Иоанн Кронштадтский, св. прав. Моя жизнь во Христе. С. 687. «О, Красота трехличная», см.: Сергиев И. И., прот. Созерцания и чувства христианской души. С. 252.

⁶ Михаил (Грибановский), еп. Лекции... С. 177.

⁷ Орлов. И. А. Труды св. Максима Исповедника... С. 113.

ности существования в Боге трех Личностей при единстве сущности по причине того, что «личность *характеризуется* не тем, что вещь есть, а тем, *как* она существует».¹ Понятия сущности и личности, отнюдь не являясь «акциденциями друг друга», составляют «единство бытия», единую онтологию Бога, причем своим различием не порождают какой-либо «составности» в едином Божестве. «Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Святой представляются... живыми Личностями, соединенными теснейшим союзом любви».²

При этом образ (тропос) существования является не синонимом личности, а формальным принципом различения личностей, имеющих единое содержание — Божественную сущность.³ Так, И. В. Попов отмечает, что уже отцы-каппадокийцы связывали «личные особенности Ипостасей» с «образом бытия».⁴ Как писал св. прав. Иоанн Кронштадтский, «о самостоятельных Личностях каждого из трех Лиц Божества в единстве существа или природы вещает нам непостижимая тайна о Едином Творце»,⁵ Который «в существе Своем Единый», но как совершенное Бытие существует «в Трех Личностях».⁶

Личное бытие, самосознание и личные свойства Лиц Троицы

Согласно М. Д. Муретову, «представление об абсолютной личности Божества» необходимо предполагает безусловные отношения любви между Личностями Троицы, составляющие «содержание» и «полноту субъективно-личной жизни»⁷ Божества. Личное бытие Ипостасей Святой Троицы связывается в мысли русских богословов с определенной самостоятельностью,⁸ самосознанием каждой из Них⁹ и Их взаимным знанием — «веде-

¹ Михаил (Грибановский), еп. Лекции... С. 135. Курсив здесь и далее наш. — Иером. М. З.

² Чекановский А. И. К уяснению учения о самоуничтожении Господа... С. 74.

³ Михаил (Грибановский), еп. Лекции... С. 134, 136, 148, 151–152.

⁴ Попов И., новомуч. Конспект лекций по патрологии. С. 274.

⁵ Иоанн Кронштадтский, св. прав. Начало и конец нашего земного мира. С. 342.

⁶ Иоанн Кронштадтский, прот. Дневник. Т. 2: 1857–1858. С. 174.

⁷ Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского... С. 3, 89–90.

⁸ Там же. С. 17, 34, 74, 96–97, 178–179; Михаил (Грибановский), еп. Лекции... С. 126, 130.

⁹ Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. I. С. 335, 346–347. «Самосознание является главным признаком личности», см.: Михаил (Грибановский), еп. Лекции... С. 149.

нием»,¹ естественно, при неприкосновенности единства по сущности и тождества воли.²

Лица в Боге признаются имеющими «личные различия», различающимися по Своим личным свойствам³ и именам, или названиям⁴. Однако Личности Троицы отнюдь не определяются этими различиями, Их «содержание не увеличивается»⁵ личными свойствами Каждого. Они лишь различаются нами с помощью «идиом», указывающих на Их взаимные личные отношения.⁶

Таким же образом самосознание 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.⁷ В Боге при субъектно-объектном тождестве Бог является одновременно «самосознанием и объектом самосознания». Согласно еп. Михаилу (Грибановскому), «личность есть созерцающий субъект, природа — созерцаемый объект», причем различие между Личностями-Ипостасями «заключается в том, что они различным образом созерцают Божественную природу».⁸ «Отношение между Лицами Божества» должно быть понимаемо, по мысли В. В. Болотова, как «форма личной жизни», связанная с «самосознанием» каждого из Лиц.⁹

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, услов-

¹ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 171–172, 187.

² Иоанн Кронштадтский, св. прав. Начало и конец нашего земного мира. С. 310.

³ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 271, 343; Филарет (Дроздов), митр. Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. С. 26; Путянин Р., прот. Проповеди. С. 23; Иоанн Кронштадтский, прот. Катехизические беседы. С. 13; Епифанович С. Л. Лекции по патрологии... С. 497–498.

⁴ Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского... С. 76.

⁵ Михаил (Грибановский), еп. Лекции... С. 134.

⁶ Путянин Р., прот. Катехизическое беседы. С. 86.

⁷ Бриллиантов А. И. Varia. Л. 34, 67.

⁸ Михаил (Грибановский), еп. Лекции... С. 124, 136, 149.

⁹ Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. II. С. 341.

ном, относительно,¹ еп. Сильвестр (Малеванский) и прот. Н. 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.² Поэтому Бог описывается как обладающий парадоксальными «трансцендентно-личной» субъектностью и «безусловной» личностью.³ Более того, еп. Михаил (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».⁴

А. И. 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.⁵ При этом И. П. Четвериков утверждает, что «абсолютная личность» есть некая модель «по аналогии» человеческого мышления, «схема, посредством которой абсолютная идея, непостижимая сама в себе, мыслится».⁶ Отказ же признавать личное сознание в Боге, попытка мыслить Его не-сознательным ставит Бога ниже творения — сознательного человека.⁷

¹ Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. II. С. 179; Михаил (Грибановский), еп. Лекции... С. 88, 95, 99–100.

² Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. II. С. 183, 435, 604; Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. I. С. 213, 289.

³ Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского... С. 53, 68, 90.

⁴ 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. S. 45–46.

⁵ Бриллиантов А. И. Varia. С. 55, 65–66.

⁶ Четвериков И. П. О Боге как Личном существе. С. 192–193.

⁷ Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. С. 235.

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 самосознание, свойственное абсолютной Личности, превосходит подобное противопоставление, когда субъект оказывается одновременно и объектом собственного самосознания.¹ 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.²

Смысловые неточности применения понятия личности в триадологии

Необходимо, тем не менее, отметить некоторые смысловые неточности в ряде случаев употребления личностной терминологии в богословии XIX — начала XX вв. Так, архиеп. Филарет (Гумилевский), например, говорит свободно о личности Бога в единственном числе, не специфицируя при этом, о каком Лице Троицы, собственно, идет речь. Из контекста следует, что он занят пояснением личностного образа существования Бога. Например, рассуждает, что «Св. Писание приписывает существу Божию не только простоту, но самобытную личность»,³ и что Бог «есть самосущая начальная личность».⁴ И прот. Н. Малиновский пишет, не указывая на конкретную ипостась, что Бог «создает Себя как абсолютную, безусловно-свободную личность», хотя впоследствии сам же акцентирует, что Бог не есть «одинокая» личность, т. е., что Он не «единоличен».⁵

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.¹ 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. И. А. Орлов уже в XIX в. писал, что, например, «заблуждение монофелитизма состоит в незаконном отождествлении понятия личности, субъекта, с понятием воли».²

Личность 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 апологеты видели в Логосе-Христе «личное духовное существо».³ 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.⁴

Воплощение Личности Сына

А. И. Бриллиантов пишет о том, что именно абсолютная личность Бога, не ограниченная в своих способностях, в том числе может «принять в себя» иное бытие.⁵ Этот факт является богословским основанием воплощения Сына

¹ «...личность, действующая с самосознанием и волею», см.: Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. I. С. 346–347. «Лицо есть не что иное, как деятельность», см.: Попов И. В., новомуч. Конспект лекций по патрологии. С. 356.

² Орлов И. А. Труды св. Максима Исповедника... С. 92.

³ Епифанович С. Л. Лекции по патрологии... С. 84, 198, 229, 414.

⁴ Попов И. В., новомуч. Конспект лекций по патрологии. С. 281; Чекановский А. И. К уяснению учения о самоуничтожении Господа... Т. I. С. 49; Тареев М. М. Основы христианства... Т. I. С. 157–158.

⁵ Бриллиантов А. И. Varia. Л. 55.

¹ Михаил (Грибановский), еп. Лекции... С. 96, 100, 149.

² Там же. С. 134–135, 149, 154.

³ Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. С. 74.

⁴ Там же. С. 150.

⁵ Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. I. С. 259, 446.

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 А. И. Чекановский, — что Он вечно пребывает свободной, ничем, кроме Своей воли, не ограниченной всемогущей Личностью».¹

Размышляя о различии действия Личностей Троицы в таинстве Боговоплощения, русские богословы указывают на то, что «Бог Отец и Дух Святой Своею личностью... участвовали в воплощении Слова» не иначе как-нибудь, но только «знамениями, благоволением и хотением».² Этим подчеркивается, что Личности Отца и Духа не воплощаются, в отличие от Личности Сына, но лишь энергично содействуют Ей. Именно Сын Божий в воплощении делает человеческое тело Своим личным³ и становится «полным откровением Божества в Своей личности».⁴

Таким образом, личная «активность» в воплощении рассматривается как «характеристическое свойство личности»⁵ Сына Божия, отражаемое, впрочем, посредством обеих природ. О. Иоанн Кронштадтский и М. М. Тареев говорят о «самоличном» пришествии Бога Сына как «небесного Учителя», о Его «самоличном восприятии плоти... и усвоении всего человеческого», о Его личных «учении»,⁶ «деле» и «творчестве» Спасителя, о Его «личном откровении» и о том, что Евангелие есть «не кодекс социальных отношений, а принцип личной жизни».⁷ Личность Христа составляет «один из главнейших предметов Его учения», поэтому ни в коем случае нельзя преуменьшать ее значение.⁸ Отметим здесь, что церковно-славянское выражение, употребля-

¹ Чекановский А. И. Куяснению учения о самоуничижении Господа... С. 51, 74; Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского... С. 90–91.

² Антоний (Амфитеатров), архиеп. Догматическое богословие. С. 156.

³ Филарет (Дроздов), митр. Творения: Слова и речи. Т. I: 1803–1821. С. 79.

⁴ Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. 3. С. 109.

⁵ Чекановский А. И. Куяснению учения о самоуничижении Господа... С. 72.

⁶ Иоанн Кронштадтский, св. прав. Созерцания и чувства христианской души. С. 192; *Его же*. Простое Евангельское слово русскому народу. С. 397–398; Тареев М. М. Основы христианства... Т. I. С. 91–92.

⁷ Тареев М. М. Основы христианства... Т. II. С. 202–203, 290–292, 272–273; Никанор (Бровкович), еп. Восемь бесед. С. 50.

⁸ Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. 3. С. 205. Эту мысль подхватит в XX в. выдающийся сербский богослов архим. Иус-

емое свт. Тихоном Задонским еще в XVIII в., о пришествии Сына Божия к Своим рабам «Своею особою»,¹ можно сопоставить выражению «личное пришествие».

Во-ипостазирование 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.² 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».³ А это означает не что иное, как то, что человеческое во Христе не имеет «самостоятельной», «собственной» личности или ипостаси, не имеет «отдельного личного существования», но изначально является собственной природою Сына Божия.⁴ Таким образом, И. А. 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».⁵ Однако прямое отождествление понятий личности и образа существования интеллектуальной природы, проводимое тут же И. А. Орловым, является, на наш взгляд, ошибочным.

В. В. 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,⁶ но было во-

тин Попович. См.: Иустин (Попович), преп. Догматика Православной Церкви. Т. 3. С. 258–259.

¹ «Своею особою пришел к пленным рабам», см.: Тихон (Задонский), свт. Письма келейные. С. 165–166.

² Антоний (Амфитеатров), архиеп. Догматическое богословие. С. 150, 152.

³ Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. С. 89.

⁴ Тареев М. М. Основы христианства... Т. I. С. 70.

⁵ Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. 3. С. 49, 112; Орлов И. А. Труды св. Максима Исповедника... С. 95.

⁶ Феофан Затворник, свт. Любовь назидательная. С. 443–444.

ипостасным (ἐνπρόστατον) Логосу, ибо было воспринято «личным Λόγος'ом».¹ Фактически можно говорить о наличии у классических русских богословов учения о во-ипостазировании, или восприятии личностью Бога Слова человеческой природы.²

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.³ М. Д. Муретов называет единство Божества и человечества, реализованное в воплощенном Логосе, «имманентно-личным».⁴ Божественная и человеческая «природы» рассматриваются как нераздельно соединенные в единой личности Христа.⁵ Об этом же пишет прот. Иоанн Кронштадтский в сакраментальном аспекте, утверждая, что «в таинстве причащения Господь существенно, лично находится весь, Божеством и человечеством».⁶

Свт. Игнатий (Брянчанинов), И. А. Орлов и И. В. Попов отмечают, что «вочеловечившееся Слово — единая личность, а не две личности, хотя и исповедуется в двух естествах»,⁷ или как «двусоставная»⁸, тогда как протестантские ученые XIX в. как раз ошибочно признавали во Христе два личных

управляющих начала¹. Согласно анализу В. В. 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».² На самом же деле, все сложное человеческое естество, включая составляющую ее природу ума, должно было получить освящение посредством «личного единения» с Богом-Словом.³ В. И. Несмелов и И. В. Попов определяют, что две природы «соединены во внутреннем общении единства Личности»,⁴ и общение свойств и наименований двух природ во Христе возможно именно «в силу единства Личности» Христа.⁵ А. И. 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.⁶

Личность Христа и Его сознание

Размышляя о Личности Христа, В. В. Болотов отмечает, что единство Его Личности относится, в том числе, к единству Его «сознания и самосознания». «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». Согласно А. И. Чекановскому, раздвоение субъекта во Христе немыслимо.⁷ Он единодушно с В. В. Болотовым постулирует единство, «совпадение» «сознания и деятельности Логоса» «с сознанием и деятельностью Богочеловека-Христа», пишет о тождественности «“Я” домирного и воплотившегося Логоса», «“я” человечества Христа и “Я” Бога Слова».⁸ Единый центр самосознания Христа полагается «в Божестве Ло-

¹ Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 295–296.

² Сын Божий «принял в Свою личность человечество», см.: Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. С. 102, ср.: с. 78. «Человечество Его не имеет в Нем особой личности, не составляет особенной ипостаси», см.: Макарий (Булгаков), митр. Православное догматическое богословие. Т. 2. С. 79, 83. См. также: Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. 3. С. 114–115, 120; Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. С. 26–27, 38–39.

³ Филарет (Дроздов), митр. Творения: Слова и речи. Т. V: 1849–1867. С. 201.

⁴ Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского... С. 5–6.

⁵ Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. 3. С. 128.

⁶ Иоанн Кронштадтский, прот. Полное собрание сочинений. В 2-х т. Т. 2. С. 534–535.

⁷ Игнатий (Брянчанинов), свт. Приношение современному монашеству. Т. V. С. 96.

⁸ Попов И. В., новомуч. Конспект лекций по патрологии. С. 190, 239.

¹ Орлов И. А. Труды св. Максима Исповедника... С. 84 (сн. 190), 198.

² Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. С. 143.

³ Там же. Т. II. С. 347.

⁴ Несмелов В. И. Догматическая система св. Григория Нисского. С. 438.

⁵ Попов И. В., новомуч. Конспект лекций по патрологии. С. 281.

⁶ Бриллиантов А. И. Varia. Л. 54, 35.

⁷ Чекановский А. И. К уяснению учения о самоуничижении Господа... С. 38–39.

⁸ Тареев М. М. Основы христианства... Т. II. С. 232; Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. С. 129; Чекановский А. И. К уяснению учения о самоуничижении Господа... С. 49.

госа».¹ Это положение позволяет М. М. Тарееву богословски адекватно размышлять, например, о «личной отдельности» Христа от Отца как Сына Божия, и о Его «личном уничтожении», «свободном личном самоограничении» как «Сына человеческого» в Его сознательном земном подвиге.²

Ошибочным, на наш взгляд, является отождествление И. В. 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.³

Неточности 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 М. М. Тареева мы находим неприемлемое в богословском плане выражение о воплощенном «Логосе в образе человеческой личности».⁴

Архиеп. Филарет (Гумилевский), с одной стороны, признает важным тот факт, что «Сын Божий, Бог истинный, в вочеловечении Своём принял человеческое естество в единство Божеской Своей Личности».⁵ 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».⁶ 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 природ⁷ следует признать неудачными в свете возможности интерпретации их либо в

монофизитском ключе,¹ либо в плане некоей мнимой двусоставности 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.

Личность в антропологии XIX в.

Русские богословы XIX и начала XX вв. называют человека личностью, указывая на личностность как основную характеристику образа Божия в человеке.² Согласно А. И. Бриллиантову, «человек как личность изображает Безусловную Сущность», но как «живой образ Бога» принадлежит одновременно видимому тварному миру.³ Прот. Н. 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, самостоятельная личность, новая форма образа Божия».⁴ В. В. Болотов говорит, что можно согласиться назвать «человека ипостасью, потому, что он — личность»,⁵ а еп. Михаил (Грибановский) акцентирует, что «вне Бога нельзя объяснить человеческой личности», ибо для ее творения потребовалось «личное воздействие» и «творческий совет» Троицыного Бога.⁶ 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».⁷

¹ Вспомним христологическую позицию свт. Кирилла Александрийского о том, что Христос не сложился «из» двух природ, но «в» двух природах существует как единая ипостась.

² Михаил (Грибановский), еп. Лекции... С. 59, 63, 100. Наша личность «имеет опору в Боге», см.: Аквилонев Е. П., прот. О физико-телеологическом доказательстве... С. 175, 182, 186. Ср.: Филарет (Дроздов), митр. Государственное учение Филарета, митр. Московского. С. 72–73.

³ Бриллиантов А. И. Varia. Л. 65–66.

⁴ Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. 2. С. 173.

⁵ Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице. С. 267.

⁶ Михаил (Грибановский), еп. Лекции... С. 194, 183.

⁷ Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник... С. 62.

¹ Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 185, 294, 296.

² Тареев М. М. Основы христианства... Т. I. С. 167, 177; Т. III. С. 226–227.

³ Попов И. В., новомуч. Конспект лекций по патрологии. С. 281–282.

⁴ Тареев М. М. Основы христианства... Т. IV. С. 93.

⁵ Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. С. 88.

⁶ Там же. С. 98.

⁷ Там же. С. 83; Попов И. В., новомуч. Конспект лекций по патрологии. С. 303.

Все творение несет на себе отпечаток личного Творца, однако по преимуществу эта печать лежит именно на «личной жизни» человека, состоящей в «осуществлении» его личности.¹ 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»,² является Творец.³ Прот. Е. Аквилонov обращает внимание на то, что не только сотворение, но и развитие христианской личности происходит «под всепильным влиянием» «Божественной Личности».⁴

Различие личности и природы в антропологии

В целом ряде случаев понятие личности человека фактически оказывается синонимично его индивидуальности: например, когда А. А. Бронзов ведет речь о нашем «отношении к собственной личности»,⁵ или когда о. П. Красовский предостерегает христиан от «излишнего пристрастия к собственным личностям».⁶ Однако нельзя сказать, что русские богословы XIX в. останавливаются на подобном тождестве. Увязывая понятие личности человека с его достоинством, благородством и безусловной, бесконечной ценностью,⁷ с Промыслом Бога о человеке, с предстоянием и общением человека с Богом,⁸ они все же различают природу и личность в человеке, размышляя о его «личной

природе»,¹ об «одушевленной личности»,² «личном бессмертии»,³ о неотделимости и «образе соотношения» и «согласия»⁴ «между существом и личным бытием» в «конечных и ограниченных личностях человеческих»,⁵ о «противоречии в человеке вещи и личности»,⁶ об ответственности человеческой разумно-свободной личности за извращение своей собственной природы,⁷ о распятии личностью своего собственного естества,⁸ о «сверхчувственности» личности, о том, что человеческое «душевное бытие есть лишь материал для личности» и об одновременной неразрывности понятий тварной «личности» и «природы».⁹ А. И. Бриллиантов прямо 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».¹⁰

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

¹ *Иннокентий (Пустынский)*, иером. Пастырское богословие в России за XIX в. С. 404.

² *Аквилонov Е. П.*, прот. О физико-телеологическом доказательстве... С. 142.

³ *Андрей (князь Ухтомский)*, архим. О любви Божией на Страшном Суде Христовом. С. 59; *Никанор (Бровкович)*, еп. Восемь бесед. С. 46, 52, 131; *Михаил (Грибановский)*, еп. Лекции... С. 197.

⁴ *Антоний (Храповицкий)*, архиеп. Нравственная идея догмата Церкви. С. 24–25.

⁵ *Сильвестр (Малеванский)*, еп. Опыт православного догматического богословия. Т. II. С. 605; *Малиновский Н.*, прот. Православное догматическое богословие. Т. 3. С. 490.

⁶ *Несмелов В. И.* О цели образования (ответ на критику). С. 599.

⁷ *Аквилонov Е. П.*, прот. О физико-телеологическом доказательстве... С. 281.

⁸ *Антоний (Храповицкий)*, архиеп. Нравственная идея догмата Церкви. С. 24–25.

⁹ *Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 54–55, 59, 61, 63–54. *Михаил (Грибановский)*, еп. Лекции... С. 181.

¹⁰ *Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 51, 53–54.

¹ *Бриллиантов А. И.* Varia. Л. 43, 52.

² *Иоанн Кронштадтский*, св. прав. Новые грозные слова о. Иоанна Кронштадтского «О страшном суде Божиим, поистине грядущем и приближающемся». С. 133.

³ *Он же.* Моя жизнь во Христе. С. 159–160, 756.

⁴ *Аквилонov Е. П.*, прот. О физико-телеологическом доказательстве... С. 334.

⁵ *Бронзов А. А.* Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. С. 51–52. «Незаурядная личность», см.: *Аквилонov Е. П.*, прот. О физико-телеологическом доказательстве... С. 177.

⁶ *Красовский П.*, свящ. Поучения для простого народа. С. 49.

⁷ *Игнатий (Брянчанинов)*, свт. Слово о смерти // Творения. Т. III. С. 7; *Аквилонov 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. С. 136.

⁸ «Поминаемый сам лично с ними, пред Престолом Божиим жертву Богу приносит и благодать от Бога принимает», см.: *Пуятин Р.*, прот. Проповеди. С. 66. Грех связывается с «личным озлоблением» против Бога, см.: *Андрей (князь Ухтомский)*, архим. О любви Божией на Страшном Суде Христовом. С. 68.

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

Прот. Н. Малиновский подчеркивает, что Св. Писание озабочено «бесмертием человеческой личности, взятой в связи души и тела»,² и обращает внимание на различие 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 несколько не подразумевает нарушения самоидентичности человеческой личности, несмотря на всю сверхъестественность и таинственность этого явления.⁴ По мнению С. Л. 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 архиеп. Филарет (Гумилевский) отмечает, что библейская история создания и бытия Адама и Евы отнюдь не есть «явление личности преходящей»,⁷ но пребывающей. Согласно архиеп. Антонию (Амфитеатрову), обновление благодатью состоит не в том, «чтобы тво-

¹ *Филарет (Дроздов), митр.* Творения: Слова и речи. Т. V. С. 133, 485. Бесмертие 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 тварью (2 Кор. 5, 17), пребывая одною и тою же личностью? Это, как говорит апостол, тайна сокровенная от веков в Бозе (Еф. 3, 9), тайна сокровенная от век и от родов (Кол. 1, 26)», см.: *Филарет Дроздов, митр.* Творения: Слова и речи. Т. V. С. 484. «Гераклеон отнюдь не думал утверждать личного тождества каждого истинного гностика с Отцом», см.: *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. С. 269.

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

рилось 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 воссоединении² 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 А. И. 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 М. М. 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 оригиналь-

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. 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.

ное».¹ В. В. 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

А. И. 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 В. И. 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 двуединой 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

¹ Аквилонев 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. С. 434, 442.

³ Бриллиантов А. И. Varia. Л. 55, 63–64.

⁴ Несмелов В. И. К вопросу о цели образования... 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. С. 547–548.

С другой стороны, по мысли М. М. 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 А. И. 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 устройства 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 в. с человеческим самосознанием⁵ 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 смерти⁷, а свт. Феофан Затворник подчеркивает, что, вопреки даже возникнувшей после грехопадения дисгармонии, в природе человека, как правило, сохраняется центр сознания, соответствующий человеческой личности.⁸ М. М. 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 самоуничтожении Господа... С. 38, 220.

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... С. 62, 184.

⁶ Антоний (Амфитеатров), архиеп. Догматическое богословие. С. 242.

⁷ Иоанн Кронштадтский, прот. Полное собрание сочинений... Т. 2. С. 575.

⁸ Феофан Затворник, свт. Мысли на каждый день года. С. 59.

⁹ Тареев М. М. Основы христианства... Т. I. С. 155; Т. III. С. 67.

человеческой личности, как образа Божия, признаются самосознательность¹ 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 М. М. 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 А. И. Бриллиантов различает «сознание» человеком своей личности, своего «я», и «познание» себя как индивидуальности, подчеркивая ошибочность философского отождествления понятий «личности» и «сознания».⁹ Еп. Михаил (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... С. 59; Аквилонев Е. П., прот. О физико-телеологическом доказательстве... С. 143.

² Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Т. II. С. 182.

³ Аквилонев Е. П., прот. О физико-телеологическом доказательстве... С. 175.

⁴ Феофан Затворник, свт. Воплощенное домостроительство. С. 313–314.

⁵ Тареев М. М. Основы христианства... Т. II. С. 19, 25, 129, 145, 209–210, 233–234, 290–292.

⁶ Тареев М. М. Основы христианства... 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 А. И. Бриллиантова, ошибка философской антропологии состоит также в отождествлении сознания и познания, см.: Бриллиантов А. И. Varia. Л. 31, 35 об., 43, 52–53.

нравственные категории.¹ А. И. 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 добра и зла в тварных личностях.²

Нравственность, религиозность и творчество человеческой личности

Видя в Божественном личном бытии высшее богословское основание нравственности³ 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 В. И. Несмелов указывает на ценность человеческой личности, как на «основание морали».⁸ Божественная и, соответственно, человеческая личности представляют собой «нравственную святыню», а «личное бытие» есть, по определению, «моральное», активно-живое

¹ «Понимание сознания тесно связано с самоощущением личности», см.: Михаил (Грибановский), еп. Лекции... С. 62, 147.

² Бриллиантов А. И. Varia. Л. 31, 56 об., 64, 67.

³ «Нераздельные понятия нравственности и определения личности», «нравственное благо нигде иначе не мыслимо, как в личном духе», см.: Михаил (Грибановский), еп. Лекции... С. 87, 100.

⁴ Аквилонев Е. П., прот. О физико-телеологическом доказательстве... С. 182; Епифанович С. Л. Преподобный 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. I. С. 357; Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского... С. 158–159.

⁸ Несмелов В. И. Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения. С. 154.

«стремление к должному»¹ и «нравственному благу».² «Идеал совершенства человеческой личности» связывается напрямую со смыслом жизни человека,³ с «нравственным сознанием» его личности.⁴

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.⁵ В. В. 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”».⁶ 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.⁷

М. Д. Муретов говорит о «личной ответственности человека» за добро и зло,⁸ а М. М. 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»,⁹ неразрывно связанном с нравственным и свободным подвигом личности.¹⁰ По мнению А. И. Брилли-

антова, именно наличие личности в человеке делает его способным сделать самого себя объектом своих усилий.¹

Целостность личности человека

Согласно прот. Е. Аквилонову, «личность — это весь человек»,² а по еп. Михаилу (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». А. И. Бриллиантов считает, что целостность человеческого «я» превосходит результат простого суммирования составляющих ее природы. Личностность человека рассматривается как «принцип порядка и единства»,³ основание единства, цельности, непрерывности его бытия и самосознания.⁴ Свт. Феофан Затворник называет личность человека «фокусом» и «средоточием» самосознания и «совокупностью», «слиянием и нераздельным единством» всех сил человеческой природы.⁵ М. М. Тареев, в свою очередь, подчеркивает, что христианство ведет человека к «цельности личности».⁶ Даже при психологических болезнях т. н. «раздвоение» личности, по мнению А. И. Бриллиантова, является лишь «мнимой» потерей целостности личностного сознания, ибо личность не тождественна душевной природе и не есть простая сумма тела и духа в человеке.⁷

Цельность человеческой личности и цельность ее мировоззрения подразумевает, по мысли В. И. Несмелова, и устремленность личности к «нравственной цели»,⁸ и ее «особое назначение».⁹

¹ Бриллиантов А. И. Varia. Л. 37, 64.

² Михаил (Грибановский), еп. Лекции... С. 146–147.

³ Несмелов В. И. Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения. С. 147.

⁴ Он же. О цели образования... С. 604–605, 610.

⁵ Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. 2. С. 62; Михаил (Грибановский), еп. Лекции... С. 148.

⁶ Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. I. С. 441.

⁷ Филарет (Дроздов), митр. Творения: Слова и речи. Т. V. С. 396; Сергиев И. И., прот. Жизнь в недрах Церкви: Из дневника за 1902 г. С. 34–35; Иоанн Кронштадтский, св. прав. Начало и конец нашего земного мира. С. 49.

⁸ Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского... С. 168–169.

⁹ Тареев М. М. Основы христианства... Т. II. С. 20, 162–163, 174, 179–180, 199, 211–212; Т. III. С. 84, 240.

¹⁰ Антоний (Храповицкий), архиеп. Нравственная идея догмата Церкви. С. 24–26.

¹ Бриллиантов А. И. Varia. Л. 31.

² Аквилонов Е. П., прот. О физико-телеологическом доказательстве... С. 170.

³ Бриллиантов А. И. Varia. Л. 47–48, 52.

⁴ Михаил (Грибановский), еп. Лекции... С. 147–148; Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 294.

⁵ Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. С. 253–254; Его же. Двери покаяния. С. 115; Его же. Воплощенное домостроительство. С. 313–314.

⁶ Тареев М. М. Основы христианства... Т. II. С. 213–215.

⁷ Бриллиантов А. И. Varia. Л. 37, 57, 62.

⁸ Несмелов В. И. К вопросу о цели образования. С. 88.

⁹ Он же. О цели образования... С. 595–596, 599–600.

*Неточности и ошибки в представлениях
о человеческой личности в богословии XIX — начала XX вв.*

«Образование личности»

Одной из распространенных богословских ошибок русских мыслителей XIX — начала XX вв. в представлениях о человеческой личности, 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 В. В. 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 непоследовательность богословского дискурса. Поскольку личность неразрывна с природой, что прекрасно знал и сам В. В. 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, «благодатью Святого Духа в таинстве крещения».³ Прот. Е. Аквилонов также прибегает к выражению об «образовании» и «рождении христианской личности» в процессе земной жизни. В. И. 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

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.

Отметим, что выражения «организация личности»¹ или «формирование личности» могут и должны быть приняты в богословский арсенал с целью отразить постепенное возрастание человека как целостного единства природы и 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 ошибочные.

Смешение понятий личности и души (или духа) в человеке

И. А. 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».² Однако не все авторы XIX в. строго выдерживают это различие. Так, М. М. Тареев однажды, например, прямо отождествляет душу и личность: «душа это то же, что личность».³ И. В. Попов в одной из своих работ высказывается, что «душа в человеке образует его личность».⁴ Прот. Н. Малиновский говорит, что «муж и жена составляют одно существо, одну личность»,⁵ буквально смешивая понятия «существа (существования)» и «личности».⁶ Так же смешение понятий «личности» и «духа» имеет место в выражениях, подобных следующему: «соединение души и тела в единой для обеих природ личности духа».⁷ В другой раз прот. Н. Малиновский утверждает, что духовная борьба христианина требует от верующего буквально «отвергнуть свою греховную личность».⁸ Здесь вновь имеет место смешение понятий. По-видимому, под «личностью» прот. Николай здесь непоследовательно и имплицитно решает обозначить «образ бытия» личности.

¹ Аквилонов Е. П., прот. О физико-телеологическом доказательстве... С. 334.

² Орлов И. А. Труды св. Максима Исповедника... С. 91, 203.

³ Тареев М. М. Основы христианства... Т. II. С. 46. «Жизнь душевная — это лично-человеческая жизнь», см.: Там же. Т. III. С. 84.

⁴ Попов И. В., новомуч. Конспект лекций по патрологии. С. 281–282.

⁵ Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. 4. С. 369.

⁶ Существо у прот. Н. Малиновского здесь, конечно, не природа или сущность, но некий организм, существование. Но ведь и в Троице единство бытия не означает слияния Личностей.

⁷ Там же. Т. 2. С. 62; Т. 3. С. 127.

⁸ Там же. С. 427.

Высказывание прот. Е. Аквилонова, что «наша реальная личность представляет собой духовную сущность»,¹ 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, приняла его в свою личность»,² 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 плотскими страстями, свт. Феофан говорит о святых, что они «тело, или животную жизнь, считали как бы лицом сторонним, почему, отходя ко сну, говорили: поди отсель... это значит, что тело у них *отделялось* от их личности и сорастворение сознания с ним прекращалось».³

Очевидно, здесь богословская ошибка состоит еще в том, что сознание фактически отождествляется с понятием личности, хотя ранее мы видели, что свт. Феофан признает сознание лишь свойством личности. Как мы видим, это теоретическое положение не всегда выдерживается святителем в его практико-аскетических сочинениях. Также подобную богословскую неточность мы находим у В. И. Несмелова, когда он акцентирует, что «самосознание — это именно и есть человек, его личность, его совесть, его живая душа».⁴ «Душа», «личность» и «самосознание» хотя и неразрывно связаны, но, однако, не тождественны, как мы видели, например, в рассуждениях еп. Михаила (Грибановского) и А. И. Бриллиантова. Отметим, что богословская ошибка отождествления человеческой личности (нашего «я») с душой является довольно распространенной и доныне.⁵

¹ Аквилонов Е. П., прот. О физико-телеологическом доказательстве... С. 142.

² Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? С. 19.

³ Он же. Воплощенное домостроительство. С. 457.

⁴ Несмелов В. И. О цели образования... С. 604–605.

⁵ Р. Бульман, например, говорит о человеческом «я» (man's self) как синониме души. См.: Bultmann R. Theology of the New Testament. P. 201.

Опасность экзистенциального «уклона»

С другой стороны, когда А. И. Бриллиантов, отличая личность человека от его духовной природы, рассуждает об определенной «субстанциональности» нашего «я», его «борьбе с природой» и «свободе от нее», пребывании его как «целого» «до частей», составляющих его,¹ то возникает другая опасность, противоположная смещению понятий «личности» и «природы», — опасность мыслить и вводить вторую онтологию, т. е. онтологию личности наряду с онтологией природы.

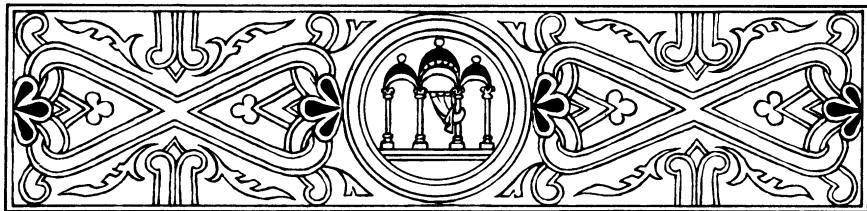
Впрочем, сам А. И. Бриллиантов все-таки избегает подобной опасности, говоря о человеческой личности и ее природе как о нераздельных внутреннем и внешнем «я» человека и об имманентном единстве личности в ее составляющих, но не «над ними».² Под «субстанциональностью» личности и ее пребыванием «до частей» у А. И. Бриллиантова должно понимать неприводимость личности от природного начала, ее изначальную «положенность» в логосе Бога о целостном человеке.

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 А. И. 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 сообразности человека Творцу. Одновременно имели место неточности и ошибки 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. 44, 47–48.



Глава 2

БОГОСЛОВСКОЕ ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ, СОГЛАСНО В. Н. ЛОССКОМУ

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

Выдающийся русский богослов и религиозный философ, принадлежавший Парижской школе, сын известного философа Н. О. Лосского¹ 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 Западе², «самый яркий» и «самый догматически корректный» из богословов-персоналистов XX столетия³. Традиционность В. Н. 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 В. Н. Лосскому «творческая интерпретация восточных Отцов закрепляет за ним прочное место среди богословов XX в., а практически 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. В. Н. 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.

Богословское определение понятия человеческой личности

Особой заслугой богословской мысли В. Н. Лосского необходимо признать почти математически выверенное, глубокое изложение богословского понятия человеческой личности, основанное на триадологическом и христологическом догматах⁵. 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 пор актуальным остается вопрос: «насколько правомерно, и в каком смысле, возможно сопоставлять...

¹ Williams R. Eastern Orthodox Theology. P. 163. Здесь и далее в случаях, когда не указан автор перевода, перевод наш. — *Иером. М. З.*

² Василий (Кривошеин), архиеп. Обогословии Владимира Лосского. С. 157–158.

³ Он же. Нам его не хватает больше, чем когда-либо. С. 98–99.

⁴ Филарет (Вахромеев), митр. Владимир Лосский — богослов от Бога. С. 53.

⁵ 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. С. 290.

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). <http://www.spbda.ru/news/a-1869.html>.

² Williams R. The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: An Exposition and Critique. Ph. D. dissertation. P. X.

³ Малков П. Ю. Ипостась: личность или индивидуум? С. 12.

представление о личности, как оно складывается на основе опыта человеческого существования, и представление об ипостаси, являющееся неотъемлемым элементом святоотеческого учения о Троицином 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

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, он подчеркивал, что даже фундаментальные «триадологические термины различения — природа, сущность, лицо, ипостась, — несмотря на их математическую чистоту (или, 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 неизбежность церковных догматов и будучи сам глубоко в них укорененным», В. Н. 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 Троицином Боге и о воплощенном Сыне Божиим.

Личность в триадологии В. Н. 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 «опирающегося на отцов Церкви, Божественная природа и три Лица Троицы “апофатически эквивалентны”». ⁶ Он мыслит, как и все православное богословие, что «Сущность совершенно тождественна Персональному Началу в Боге», ⁷ но, согласно высшей троической антиномии, «Бог как Личность отличен от сво-

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», см.: *Шичалин Ю. А.* О понятии «Личности» применительно к Троициному 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.

¹ *Он же.* Апофаза и троическое богословие. С. 13–14.

² *Реицкова В. А., Маков Г. (Ю. Г. Малков).* Владимир Николаевич Лосский. С. 75–76.

³ Кафолическое сознание. С. 570–571.

⁴ *Мумриков А., диакон.* О богословии Владимира Лосского. С. 159.

⁵ Там же.

⁶ *Ross J. S. Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky: An Exploration, Comparison and Demonstration of their Unique Approaches to the Neopatristic Synthesis.* P. 152.

⁷ *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога, как Он есть. С. 243.

ей совершенной Сущности и, так сказать, способен выйти из Своего одиночества, быть больше, чем одним Лицом, ограниченным Своей единственностью. Единый и личный Бог христианства — это Троиединство Лиц.¹

Действительно, большинство православных богословов согласятся, что уже в трудах великих Каппадокийцев «ипостась сделалась не просто выражением частного бытия (ἰδιον), 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».² Если и ветхозаветный «гносис» был вовсе не познанием Божественной природы, но откровением «личностного Абсолюта», «Бога истории»,³ то свойственный «христианскому богословию новый элемент — различение в Боге Природы, или Сущности, и Лица, или Ипостаси»,⁴ таков, что сущностная тождественность Лиц Троицы явлена нам в Их «личностном различении».⁵

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»,⁶ становится отправным, как минимум, для двух направлений мысли В. Н. Лосского. Первый вывод и направление мысли его касаются характера отношений между личностью и природой в Боге. Второе 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

Гносеология В. Н. 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 связи с этим В. Н. Лосский писал о своеобразном ««персонализме» восточной христианской богословской традиции».⁶ 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»,⁷ но именно человеческая персональность как таковая открывает возможность к

¹ Там же. С. 283.

² Новозаветные свидетельства «Другости» или «Инаковости» в Троице, это, 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. С. 111–112.

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

⁵ PG 89. 129 D.

⁶ Лурье В. М. История византийской философии. С. 90.

⁷ Богословие образа. С. 307–308.

¹ Лосский В. Н., Петр (Льюилье), еп. Толкование на Символ веры. С. 10.

² Майборода А. Б. История термина ἰποστάσις в контексте развития философии и христианского богословия (в период до II Вселенского Собора). С. 74.

³ Лосский В. Н. Богословие образа. С. 308.

⁴ Там же. С. 313.

⁵ Там же. С. 313–314.

⁶ Лосский В. Н. Искушение и обожение. С. 283–284.

приобщению «всего человека к нетварному», предполагающему «соединение человеческой личности с Богом... путем преодоления ограничений, свойственных тварной природе»,¹ 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».² Корректное различие, избегающее разделения между личностями и природой, «воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный троичным догматом. Это — основа всякой христианской антропологии».³

Личностное богословие В. Н. 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»⁴ именно благодаря ипостасному принципу общения Творца и твари. «Божественный свет является всему человеку, человеческой личности, как несозданная реальность, превосходя как материю, так и дух».⁵ 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»,⁶ 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 кро-

ется 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 проявилась полнота Божественной свободы».¹

Христология В. Н. 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».² Согласно В. Н. 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,³ христология В. Н. Лосского утверждает, что Личность Логоса содержит воспринятую от Богородицы природу человеческую. «Природа “воипостазирована”».⁴ «Бог Слово воспринял природу, а не личность человека».⁵

Ряд современных богословов уверены в том, что термин «ἐνυπόστατον» натянуто истолкован В. Н. Лосским и другими мыслителями 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

¹ Ross J. S. Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky. P. 195.

² Лосский В. Н. Спор о Софии. С. 463.

³ См.: Мефодий, иером., Кирилл, иером. (Зинковские). Термин «ἐνυπόστατον» и его богословское значение. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/1991254.html>

⁴ «ἐνυπόστατον», см.: Ross J. S. Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky. P. 229.

⁵ Лосский В. Н. Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта. Глава 4. С. 222–223.

⁶ См., например: Louth A. St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. P. 159; Erismann C. A World of Hypostases. John Damascene, Rethinking Aristotle's Categorical Ontology // Studia Patristica, 2009. Ed. Peeters, 2011. Vol. L. P. 269–287.

¹ Лосский В. Н. Боговидение. С. 265–266.

² Хоружий С. С. В. Н. Лосский и его исследование о Мейстере Экхарте. С. 148.

³ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия. С. 95.

⁴ Симеон Новый Богослов, преп. Слово 25 // Творения. С. 228.

⁵ Лосский В. Н. «Видение Бога» в византийском богословии. С. 191–192.

⁶ Он же. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице. С. 366–367.

В. Н. Лосского руслу святоотеческой традиции.¹ Мало того, что он 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» ключе.² 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 «во-ипостасными» каждому из Лиц Троицы.³ 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 не индивидуальные черты или свойства «представителя» некоего общего «Божественного вида или рода».

Аналогичным образом, когда св. Дамаскин говорит, например, о «сожительствовавшем человеку во-ипостасно Сатане и во всем управляющем им»,⁴ несомненно, он подразумевает внедрение в целостное бытие и сознание человека разумной темной силы, устанавливающей контроль над человеком и являющейся «во-ипостасной», хотя и несчастной, «собственностью» одержи-

¹ 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: An Exposition and Critique. P. 127.

² Мефодий, иером., Кирилл, иером. (Зинковские). Термин «ἐνυπόστατον» и его богословское значение. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/1991254.html>

³ «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», см.: PG 89. 61 B.

⁴ «Ὅτι συνοικεῖ τῷ ἀνθρώπῳ ἐνυποστάτως ὁ Σατανᾶς, καὶ κατὰ πάντα κυριεύει αὐτοῦ», см.: PG 94. 729.

мого. Множество христологических текстов св. Иоанна, преп. Максима Исповедника и других св. отцов, использующих термин «ἐνυπόστατον», а также употребление этого термина в паламитском богословии¹ свидетельствуют об обоснованности его трактовки В. Н. Лосским.

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, — дву-природным.² «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 — обожаящей».³ Опираясь на синтетическое богословие преп. Максима Исповедника, говорящего о задаче, стоящей перед человеком, — «соединить любовью тварную природу с природой нетварной»,⁴ В. Н. 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».⁵

Учение В. Н. Лосского о двух аспектах Домостроительства спасения — христологическом и пневматологическом, хотя и подвергалось критике,⁶ 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

¹ См. подробнее об этом, например: Untea Cr. The Concept of Being in Aquinas and Palamas. P. 74–91, 101–105.

² «Человек должен был соединить по благодати две природы в своей тварной ипостаси, стать “тварным богом”, “богом по благодати”, в отличие от Христа — личности Божественной, воспринявшей природу человеческую», см.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия. С. 97. Отличие нашей дву-природности от Христовой состоит в том, что мы получаем нетварные Энергии Бога в обладание по дару благодати, но, конечно, не саму неприступную Сущность Бога.

³ Очерк мистического богословия. С. 117.

⁴ «κτιστὴν φύσιν τῇ ἀκτίστῳ δι' ἀγάπης ἐνώσας», см.: PG 91. 1308 B.

⁵ Очерк мистического богословия. С. 140.

⁶ См.: Флоровский Г., прот. Христос и Его Церковь. С. 612–613, а также: Zizioulas Jh., metr. Communion and Otherness. P. 74–75.

места для *личностного общения* индивидуумов со Христом»,¹ поскольку именно действие Духа, согласно В. Н. Лосскому, «относится к человеческим личностям»,² тогда как дело Сына относится к «преображению человеческой природы»,³ однако это опасение представляется нам излишним.

Так, Лосский настаивает, что «между Христом и каждым христианином существует личная связь»,⁴ осуществляемая, тем не менее, посредством обоженной человеческой природы Логоса. Да и как личное общение, или христология как таковая,⁵ 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»?⁶ 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»,⁷ 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.»⁸ Но поскольку, согласно В. Н. Лосскому, Святой Дух в Своем действии «сокрывает Свое Лицо»,⁹ раскрывая «внутреннюю достоверность Истины сознанию каждой христианской личности», в то время как «в кенозисе Сына нам явилось Его Лицо», когда «оставалось сокрытым под “зрак раба” Божество»,¹⁰ то становится очевидным, что именно со Христом, как явленным Лицом, устанавливаются, в первую очередь, личные отношения христианина.

¹ Флоровский Г., *прот.* Христос и Его Церковь. С. 612–613.

² Очерк мистического богословия. С. 125–126.

³ Jacobs J. D. An Eastern Orthodox Conception of Theosis and Human Nature. P. 621.

⁴ Лосский В. Н., *Петр (Гюилье)*, *еп.* Толкование на Символ веры. С. 23.

⁵ Флоровский Г., *прот.* Христос и Его Церковь. С. 614.

⁶ Давиденков О., *прот.* Библиейско-патристические истоки христианского персонализма. С. 102. См. также: Буфеев С. В. Православное понимание личности. С. 102–107.

⁷ Лосский В. Н. Imago in Speculo (Образ в зеркале). С. 201.

⁸ Jacobs J. D. An Eastern Orthodox Conception of Theosis and Human Nature. P. 621.

⁹ Очерк мистического богословия. С. 126–127.

¹⁰ Кафолическое сознание. С. 578.

Как принципиально различимы, но нераздельны друг от друга, в видении Лосского, понятия «природы» и «личности», так мыслятся взаимно обусловленными, равновесными¹ 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

Личность в антропологии В. Н. 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” преобразовано 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 природе человеческой и, тем не менее, не существует сам по себе, вне своей природы, которую он “воипостасирует” и над которой непрестанно восходит».⁶ «Не следует ни отождествлять, ни отделять личность от природы,

¹ Williams R. The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky. P. 97.

² Искушение и обожение. С. 287–288.

³ Кафолическое сознание. С. 572.

⁴ Buju S. Modelling the Personality. The Trainer's Dilemma. P. 23.

⁵ Искушение и обожение. С. 283.

⁶ Лосский Н., *диакон.* Понятие о личности по В. Н. Лосскому. С. 327–328.

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».¹

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».² На основании Халкидонского ороса, христологического и триадологического догматов он убедительно показывает, что понятие «личности» человека, «сведенное к понятию φύσις, или “индивидуальная природа”», не может никаким образом «удержаться в контексте христианской догматики».³ Как во Христе, так и в обычных потомках Адама мы «должны различать личность, или ипостась, и природу, или индивидуальную субстанцию».⁴ При этом, с одной стороны, никакая, даже самая «высокая» составляющая человеческой природы не может быть отождествлена с личностью,⁵ 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”».⁶ Таким образом, и в антропологии, как в триадологии и христологии, природа видится Лосским как «содержание личности», а личность как «существование природы».⁷

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 — различие, проникающее до экзистенциальной основы *индивидуальных* существ, — не удастся найти онтологическую разгадку тайны человеческой личности».⁸ Тайна понятия «человеческой личности» лежит за пределами онтологии природы, даже понимаемой в ее предель-

но динамическом аспекте. «Речь идет о некоей метаонтологии», которая ведома лишь Создателю человека, сотворившему его некогда по Своему образу и подобию.¹ Вот почему, как это ни кажется парадоксальным или, по мнению ряда богословов, даже «капитулянтским» определением Лосского, «человеческая личность не может быть выражена понятиями» и «ускользает от всякого рационального определения».²

Свойства личности, согласно В. Н. 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 три-ипостасное сверхбытие Самого Творца, очевидно, неисчерпаемое в своей глубине. В богословском видении В. Н. Лосского ключевые характерные 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 В. Н. Лосского личной любви по отношению к человеческому существованию. Бог «ждет от Своего творения свободной и полной к Нему обращенности», «свободно скрепленного с Ним союза» любви.³ Только «в любви к Богу каждая человеческая личность находит свое совершенство: однако люди не могут прийти до этого совершенства без того, чтобы не осуществилось единство человеческой природы. Итак, любовь к Богу, безусловно, связана с любовью к ближнему».⁴ Кроме того, В. Н. Лосский подчеркивал неразрывную связь ипостасной любви и сознания, гнозиса. «В совершенной личности больше не остается места для “бессознательного”, инстинктивного, произвольного; все пронизано Божественным светом, усвоенным человеческой личностью, ставшим ее соб-

¹ Там же. С. 302.

² Очерк мистического богословия. С. 43.

³ Лосский В. Н. Господство и Царство. С. 585–586.

⁴ Очерк мистического богословия. С. 161–162.

¹ Лосский В. Н. Личность и мысль св. патриарха Сергия. С. 510–511.

² Богословское понятие человеческой личности. С. 295.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 297.

⁵ «Даже *во*бс человека нельзя понимать как ипостасное начало, сообщающее человеку его личностное бытие», см.: Там же. С. 299.

⁶ Там же.

⁷ Очерк мистического богословия. С. 95.

⁸ Богословское понятие человеческой личности. С. 301–302.

ственным качеством по дару Святого Духа».¹ 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».²

Свобода и личность

Любовь между личностями, согласно В. Н. Лосскому, неразрывно связана с понятием личной свободы.³ «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 неустрашим».⁴ 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 существующей в ней природы, постольку всякое природное несовершенство, всякое ее “неподобие” ограничивает личность, затемняет “образ Божий”».⁵ Подобно ликам ангельским, и личности человеческие «наделены свободой самоопределения, той αὐτεξουσίᾳ, в которой отцы Церкви видят основную отличительную черту существ, созданных по образу Божию».⁶ 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 освободиться от детерминизмов природы и не оставаться ее рабом».⁷

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».¹ Согласно мысли В. Н. Лосского, «кенозис есть модус бытия»² Лиц Св. 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».³

Кафоличность

Отсюда естественен вывод о кафолическом характере человеческой личности. «Божественная кафоличность»⁴, заключенная в свободном общении 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».⁵ 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»⁶, становится сам принципом целостности мира и человечества.⁷

¹ Очерк мистического богословия. С. 109.

² Там же. С. 109–110.

³ Там же. С. 95.

⁴ Кафолическое сознание. С. 578.

⁵ Лосский Н., диакон. Понятие о личности по В. Н. Лосскому. С. 327.

⁶ Ross J. S. Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky. P. 206.

⁷ Уместно вспомнить здесь, что, согласно православной христологии, Логос воспринял общую человеческую природу, которая в Его Ипостаси получила конкрет-

¹ Очерк мистического богословия. С. 162.

² Лосский Н., диакон. Понятие о личности по В. Н. Лосскому. С. 326–327.

³ Ross J. S. Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky. P. 191.

⁴ Догматическое богословие. С. 243. «Любовь предполагает свободу, возможность выбора и отказа», см.: Там же. С. 242.

⁵ Очерк мистического богословия. С. 95.

⁶ Господство и Царство. С. 583–584.

⁷ Лосский Н., диакон. Понятие о личности по В. Н. Лосскому. С. 328.

Уникальность личности

В. Н. Лосский видит богословское обоснование уникальности, «совершенной онтологической неповторимости»¹ 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».² Каждый человек имеет свою «особую, неповторимую связь с Богом, по “Образу Своему” его сотворившим»,³ и потому личность человека, участвующая в этой связи-диалоге (или отказывающаяся от подобного участия), уникальна.⁴ Так, именно богословие 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».⁵

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».⁶ Вершины обожения отнюдь не означают срастворения или

ные, только Ему свойственные идиомы человеческой природы. Т. е. человеческая природа второго Адама не «частная», а индивидуализированная. Учение же о «частной» природе Христа и человека — монофизтско-несторианское, восходящее к Проклу-Аммонiu. 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.-U., von. Cosmic Liturgy*. P. 275.

¹ Кафолическое сознание. С. 573.

² Там же. С. 570–571.

³ Богословие образа. С. 316–317.

⁴ 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.

⁵ Лосский В. Н. Всесвятая. С. 332–333.

⁶ Кафолическое сознание. С. 573.

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 В. Н. Лосского митр. Иоанном Зизиуласом, утверждающим, что в его системе «единство связано с природой, а не ипостасью». Если для самого митр. И. Зизиуласса «принципом единства является не природа, а личность»¹, то для сбалансированной мысли Лосского единство Бога и человека, основанное на личностном принципе, включает еще и неотделимый от личности природно-энергийный аспект. Сомнительным представляется и другое положение критики, пытающееся обосновать содержание в себе одной ипостасью другой «как целого в общении».² В видении В. Н. 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.³

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

¹ *Zizioulas Jh., metr. Communion and Otherness*. P. 74–75

² Там же.

³ 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.

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, он был глубоко уверен, что христианское богословие является «лишь средством», совокупностью «экзистенциальных» знаний, долженствующих «служить цели, превосходящей всякое знание, т. е. 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».⁴⁵

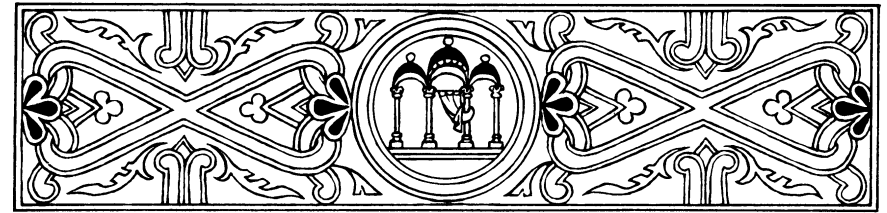
¹ Личность и мысль св. патриарха Сергия. С. 509–510.

² Ведерников А. В. Владимир Лосский и его богословие. С. 226.

³ Thornton J. Made Perfect in Faith. P. 19.

⁴ «Ἐνθα Τριάς μου καὶ τὸ σύγκρατον σέλας, Ἦς νῦν ἀμυδραῖς ταῖς σκιαῖς ὑψοῦμεθα» (Там Троица моя и со-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. С. 141–143.

⁵ Реищикова В. А., Маков Г. (Ю. Г. Малков). Владимир Николаевич Лосский. С. 77.



Глава 3

НЕОПАТРИСТИКА ПРОТ. Г. ФЛОРОВСКОГО И БОГОСЛОВСКИЙ ПЕРСОНАЛИЗМ

*Наша последняя инстанция — не Книга, а Живая Личность.¹
Христианская философия есть философия личности и
творческого подвига.²*

*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, patroлогии 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 повли-

¹ Флоровский Г., прот. Откровение и истолкование. С. 38.

² Он же. Человеческая мудрость и премудрость Божия. См.: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=319>

³ Williams R. George Florovsky. С. 311.

⁴ Кырлежев А. И. Георгий Флоровский. С. 307.

явшая на новейшую русскую философию, «была задумана как теоретический антиперсонализм. Ему открылась вся несовместимость немецкого идеализма с русско-византийской традицией ипостасной философии».¹

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»,² то «философскую позицию Георгия Васильевича во многом определил русский персонализм в лице славянофилов, Герцена, Несмелова, Достоевского», Л. Н. Толстого, М. М. Тареева, П. Б. Струве. Воспринял о. Г. Флоровский и ряд мыслей В. Ф. Эрнста, С. Н. Булгакова, А. Ф. Лосева и П. И. Новгородцева. Г. В. Флоровский «очистил» персонализм Бердяева от чуждых православию романтических наслоений³ и, сохраняя глубокое уважение к личности о. С. Булгакова, отрицал целый ряд его фундаментальных идей, критикуя их вместе с В. Н. Лосским.⁴

Прот. Г. Флоровский состоял в дружеской богословской переписке с архим. Софронием (Сахаровым).⁵ Был он дружен и с представителями французского экзистенциализма Э. Жильсоном, Ж. Маритэном и Г. Марселем, участвовал в коллоквиумах Н. А. Бердяева в Париже,⁶ но при этом критиковал экзистенциализм за его неисторичность, а о. С. Булгакова — за его «софианство».⁷ Прот. Г. Флоровский также «часто и всегда в сугубо положительном смысле упоминает идеи С. Кьеркегора».⁸

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.⁹ 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-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 «будущее мысль и сохраняющее универсальное значение».⁵ Впрочем, есть и такие, кто считают подобный неопатристический синтез неудачным и даже вообще невозможным.⁶

Понятие личности и триадология прот. Г. 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», «переплав-

¹ Холмогоров Е. От составителя. С. 7–9.

² Хоружий С. С. Концепт, семантика и проблематика личности у о. Георгия Флоровского. См.: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

³ Ведерников А. Профессор прот. Г. В. Флоровский. С. 805.

⁴ Хоружий С. С. Концепт, семантика и проблематика личности... <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

⁵ Уильямс Дж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского. С. 352.

⁶ Христокин Г. Современное православное богословие: попытка характеристики. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/1958/>

⁷ Florovsky G., archpriest. Revelation, Philosophy and Theology. P. 34. «В древних языках не было слова, которое точно обозначало бы личность», см.: Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV в. С. 12.

⁸ Флоровский Г., прот. Святытель Григорий Палама и традиция отцов. С. 392.

⁹ Посадский А. В., Посадский С. В. Исторический путь России... С. 271.

¹⁰ Флоровский Г., прот. О смерти крестной. С. 193.

¹¹ Хоружий С. С. Концепт, семантика и проблематика личности... См.: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

¹ Посадский А. В., Посадский С. В. Исторический путь России... С. 177–178.

² Уильямс Дж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского. С. 311.

³ Посадский А. В., Посадский С. В. Исторический путь России... С. 178, 181, 198.

⁴ Meyendorff Jh. Creation in the History of Orthodox Theology. P. 27–37.

⁵ См.: Софроний (Сахаров), архим. Переписка с прот. Г. Флоровским.

⁶ Skira J. Christ, the Spirit and the Church in Modern Orthodox Theology: A Comparison F. G. Florovsky, V. Lossky, N. Nissions and Jh. Zizioulas. P. 5.

⁷ Ross S. J. Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky. См.: <http://etheses.dur.ac.uk/591/>

⁸ Евлампиев И. И. Богословие против философии... С. 36.

⁹ Бердяев Н. А. Ортодоксия и человечность. С. 677.

ки античных понятий». «Центральный пункт» их концепции, с одной стороны, «отождествление “лица” (πρόσωπον) и “ипостаси”»,¹ а с другой — «ясное различение понятий “сущность” и “ипостась”», «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

Христология прот. Г. Флоровского и личность Христа

«Тайна бытия Божия, Святая Троица, может быть постигнута только через Христа, через посредничество Его Личности».⁶ Библия для прот. Г. 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 со-

временного рационализма, фокус святоотеческого богословия.¹ Богословие и свт. Афанасия Александрийского, и Каппадокийцев, как и других отцов Церкви, было в основе своей христологическим.²

По мнению о. Георгия, сформировать целостную богословскую систему можно, только опираясь на «целостное видение» Личности Исккупителя³ и искупительного подвига, совершенного «Начальником спасения» и состоящего в «нисхождении» Его «Божественной Личности» к нам.⁴ Личность Христа — живая, могучая, покоряющая сердца Личность,⁵ живое Лицо.⁶ 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».⁷ «У Христа нет человеческой ипостаси», «нет особого человеческого лица», хотя «есть всецелая полнота человеческой природы».⁸ «Его личность — божественная, хотя и воплотившаяся».⁹ «Подобное утверждение возможно в рамках различения личности и индивидуума».¹⁰

В видении прот. Георгия, именно благодаря ипостасному единству, во Христе сохраняется «фундаментальная разница между Божественной и человеческой природами».¹¹ В «нераздельном двуединстве весь смысл лица Христова».¹² Соединившись в единой Личности Христа, каждая из природ «сохраняет соб-

¹ Golitzin A. «A Contemplative and a Liturgist»: Father Georges Florovsky on the *Corpus Dionysiacum*. P. 138.

² Этос Православной Церкви. С. 274.

³ Он же. Положение христианского историка. С. 71.

⁴ Он же. Утрата библейского мышления. С. 213–214; Приснодева Богородица. С. 168.

⁵ Он же. Жил ли Христос. С. 8–9.

⁶ Утрата библейского мышления. С. 214.

⁷ Приснодева Богородица. С. 167.

⁸ Он же. О смерти крестной. С. 200.

⁹ Он же. О бессмертии души. См.: http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html

¹⁰ Хоружий С. С. Концепт, семантика и проблематика личности... <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

¹¹ Tanev St. Ενέργεια vs Σοφία. The Contribution of Fr. Georges Florovsky to the Rediscovery of the Orthodox Teaching on the Distinction between the Divine Essence and Energies. P. 57.

¹² Жил ли Христос. С. 12.

¹ Хоружий С. С. Концепт, семантика и проблематика личности...

² Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV в. С. 10, 47, 49, 72.

³ Florovsky G., archpriest. Revelation, Philosophy and Theology. 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», см.: Флоровский Г., прот. В мире исканий и блужданий. С. 163.

⁵ Восточные Отцы IV в. С. 48, 75, 98, 100.

⁶ Он же. Этос Православной Церкви. С. 273–274.

⁷ Он же. Положение христианского историка. С. 72.

⁸ Он же. Приснодева Богородица. С. 168.

⁹ Он же. Утрата библейского мышления. С. 214–215.

¹⁰ Florovsky G., archpriest. Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation. P. 168.

ственный способ существования».¹ Человеческая природа Христа является «во-ипостасной»,² ибо «восприимается в самую Ипостась Слова»³ и соединена с Богом посредством Его Личности.⁴ Плоть Господа потому не подвергается тлению, что «пребывает она в глубине Жизни, в Ипостаси Слова».⁵

Прот. Г. Флоровский оценивает Боговоплощение как «личное отождествление Бога с человеком»,⁶ в Его Ипостаси «олицетворяется» человеческое естество, — и при этом Божественная Ипостась остается простой и неизменной, как и до соединения.⁷ 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».⁸

Личность в антропологии прот. Г. 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»⁹ человека и т. д. С другой стороны, прот. 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”».¹⁰

¹ Флоровский Г., прот. Идея творения в христианской философии. См.: <http://www.sofia-sfo.ru/sites/default/files/img/theology-creation-florovsky.doc>. Таким образом, личность в системе о. Г. Флоровского не может быть приравнена тропосу существования природы, как это пытался сделать, например, К. Барт, и как зачастую отождествляет их Х. Яннарас.

² О бессмертии души. См.: http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html

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

⁴ Skira J. Christ, the Spirit and the Church in Modern Orthodox Theology... P. 31; О бессмертии души. См.: http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html

⁵ Он же. Евангелие воскресения. С. 637.

⁶ Florovsky G., archpriest. Holy Icons. P. 210.

⁷ Византийские Отцы V–VIII вв. С. 124–125.

⁸ Он же. Два Завета. С. 14. См.: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf>

⁹ Он же. Евхаристия и соборность. С. 76–77.

¹⁰ Он же. Богословские отрывки. С. 135.

«Лицо в человеке — не просто личность, но “христианская личность”, которой о. Г. Флоровский иногда противопоставляет “обособившуюся личность”, аналог “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 врачует 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 Боге⁸ 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... <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

² В мире исканий и блужданий. С. 158–159.

³ Откровение и опыт. См.: <http://www.mpda.ru/data/758/630/1234/1.%20O%20Svychnnom%20Pisanii.pdf>

⁴ Век патристики и эсхатология. С. 238–239; О воскресении мертвых. С. 426.

⁵ Холмогоров Е. От составителя. С. 8.

⁶ Два Завета. С. 16.

⁷ Тварь и тварность. 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. P. 12.

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», так как 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 Христом и единительное действие Духа Святого, «Который есть Дух любви и мира» и «наряду со Христом *воссо-единяет* разделенных индивидов».⁷

¹ 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. С. 195.

⁴ Этос Православной Церкви. С. 276–277.

⁵ Он же. Христос и Его Церковь. С. 7. См.: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf>; Софроний (Сахаров), архим. Переписка с прот. Г. Флоровским. С. 68.

⁶ Христос и Его Церковь. С. 7.

⁷ Соборность Церкви. Богочеловеческое единство и Церковь. С. 46. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf>

Отметим, что архимандрит Софроний (Сахаров) был более сдержан в своей оценке мысли В. Н. Лосского, подчеркивая ограниченность возможностей человеческого языка для выражения тайн Божиих: «Едва скажешь одно слово, как немедленно выступает “обратный аспект”».¹ 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 волевою, 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».² «Каждый должен сам совершить личный и свободный акт соединения со Христом».³ 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»,⁴ который, как известно, поддерживается именно Духом Святым.

И все же «неопатристический синтез разрабатывался» прот. Г. Флоровским «скорее как христocентричный, нежели как тринитарный». Он опасался, в частности, что «пневматологическая экклезиология на практике может оказаться безличной».⁵ На наш взгляд, именно некоторое нарушение у о. Г. Флоровского баланса в оценке деятельности Личностей Сына и Духа в Церкви приводит к тому, что, по мнению исследователей, «концепция Предания у Лосского» оказывается «шире и гибче, чем у Флоровского»,⁶ а также к признанию самим прот. Г. Флоровским некоторой ограниченности его собственного подхода и определенной «некогерентности его тринитарного синтеза».⁷

¹ Софроний (Сахаров), архим. Переписка с прот. Г. Флоровским. С. 74.

² О бессмертии души. См.: http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html.

³ Там же.

⁴ Промысел Святого Духа в Богооткровении. <http://www.mpda.ru/data/758/630/1234/1.%20O%20Svychennom%20Pisani.pdf>

⁵ Уильямс Дж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского. С. 312, 315.

⁶ Ross S. J. Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky. P. 108.

⁷ Skira J. Christ, the Spirit and the Church in Modern Orthodox Theology... P. 38, 53.

Несводимость человеческой личности к природному аспекту

Анализируя личностный аспект человеческой истории, прот. Г. Флоровский приходит к выводу, что «человеческая личность выходит за пределы истории». ¹ Ошибочным и утопическим является популярное «отождествление истории человечества с природными процессами». ² Наличие сверхприродности в человеке было в свое время «основной интуицией Тареева. Эту интуицию подхватил и блестяще развил Флоровский в собственной историософии». Рассуждая о «биологической непредопределенности человеческого существования», о «самоформировании человека в истории» ³, прот. Георгий указывает на задачу человека «преодолевать» самого себя. ⁴ Как «создание Бога, повторяющее в своем бытии Творца, человек является сверхприродным существом». ⁵

«В твари над ее естеством поставлено *сверхприродное* задание, задание свободного... причастия и общения с Богом». ⁶ «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 ростки и возможности, но также осуществляются идеалы». ⁷ Даже при отказе от сверхприродного бытия человек не может стать только лишь «естественным существом». ⁸

Откровение, отношения и личность

Для о. Г. Флоровского «абсолютное надмирное бытие является персональным, и отношения с персональным бытием могут быть лишь персональными». ⁹

Более того, он «отрицает возможность изолированного рассмотрения человека». ¹ Подлинный человек нерасторжим с личностным началом, которое можно понять и «удержать только в постоянном контакте с Богом». ²

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». ³ Но не к «трансцендентальному субъекту», не к безличному «сознанию вообще» обращается Бог. «“Бог живых”, Бог Откровения говорит к живым людям, к эмпирическим субъектам». ⁴

Между Богом и человеком существует личная связь. ⁵ Это общение человека с Богом, при котором «Божественное присутствие как бы пронизывает всю полноту человеческого существования». ⁶ Согласно мысли о. Г. Флоровского, «присутствие в виде Благодати отлично от обычного Божьего всемогущества, которым поддерживается существование всякой твари». ⁷ «Божии силы — это лик Божий, обращенный к твари», ⁸ и действующий агент нетварных энергий — Личность. ⁹ При этом Божия «энергия, “тысячеипостасна”, по дерзновенному выражению свт. Григория Паламы, ¹⁰ ибо тысячам и тысячам тысяч ипостасей она благоволиительно уделяется». ¹¹

«Личная встреча верующих со Христом — вот самая сердцевина всей духовной жизни православного человека». ¹² Эта личная встреча реальна и означает живое изменение, обожение христианина. Также и всякая молитва

¹ Евлампиев И. И. Богословие против философии... С. 41.

² Флоровский Г., прот. Ночная тьма. С. 206.

³ Человеческая мудрость и премудрость Божия. <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=319>

⁴ Богословские отрывки. С. 124–125.

⁵ Утрата библейского мышления. С. 214.

⁶ Святитель Григорий Палама и традиция отцов. С. 387–388.

⁷ Идея творения в христианской философии. См.: <http://www.sofia-sfo.ru/sites/default/files/img/theology-creation-florovsky.doc>

⁸ Тварь и тварность. С. 136.

⁹ Tanev St. Ἐνέργεια vs Σοφία. Р. 17.

¹⁰ «μυριολόγατος ὑπάρχων», см.: Григорий Палама, свт. Theophanes // PG 150. 941 A, 1196 A.

¹¹ Тварь и тварность. С. 144–145.

¹² Этос Православной Церкви. С. 273.

¹ Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация. С. 225.

² Раев М. И. Соблазны и разрывы: Г. Флоровский как историк русской мысли. С. 269.

³ Посадский А. В., Посадский С. В. Исторический путь России... С. 180, 184.

⁴ Флоровский Г., прот. Откровение и опыт. См.: <http://www.mpsda.ru/data/758/630/1234/1.%20O%20Svychennom%20Pisanii.pdf>

⁵ Посадский А. В., Посадский С. В. Исторический путь России... С. 186.

⁶ Тварь и тварность. С. 145.

⁷ Эволюция и эпигенез. С. 434.

⁸ Посадский А. В., Посадский С. В. Исторический путь России... С. 187.

⁹ Там же. С. 294.

должна быть «личным стоянием пред Отцом Небесным» и вести к «свободной и личной встрече и общению»¹ как с Богом, так и себе подобными.²

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».³ «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».⁴

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».⁵ Нужно говорить о «симфонии личностей»,⁶ но не о симфонической личности философов-софиологов!

«Троическое единство», совершенное единство бытия и жизни в Трех Ипостасях, или Лицах, нераздельное «круговращение» единой жизни (περὶ κύκλου у Дамаскина) — вот внешний пример и предел кафоличности».⁷ Церковь есть кафолическая также «потому, что она есть Тело Христово, и в единстве этого Тела совершается онтологическое срастание личностей между собой».⁸ 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. На-

¹ Флоровский Г., *прот.* Непрестанно молитесь. См.: http://vsemolitva.ru/b4/florovsky_sermons.html

² Williams R. George Florovsky. P. 71.

³ Хоружий С. С. Концепт, семантика и проблематика личности... <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

⁴ Церковь: Ее природа и задача. С. 195.

⁵ Два Завета. С. 14–15.

⁶ Богословские отрывки. С. 134.

⁷ Церковь: Ее природа и задача. С. 195.

⁸ Откровение и опыт. См.: <http://www.mpda.ru/data/758/630/1234/1.%20O%20Svychnom%20Pisani.pdf>

против, 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».¹

Анализируя свойства личного самосознания, о. Георгий различает «два типа самосознания и самочувствия: индивидуалистический и кафолический».² «Кафоличность», или соборность самосознания, соответствует смягчению «непроницаемости личных сознаний» до уровня «совершенного единомыслия и единодушия».³ Таков «телос личного сознания»⁴ в процессе становления личности. «Мера кафоличности есть мера любви, взаимности, сопризнания».⁵

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 делом”».⁶ «Подвиг личного совершенствования не исключает, но *вмещает в себя* дело общественное».⁷ Это относится как к «личному молитвенному подвигу»,⁸ так и «к социальному деланию христиан».⁹

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,

¹ Богословские отрывки. С. 134; Откровение и опыт. См.: <http://www.mpda.ru/data/758/630/1234/1.%20O%20Svychnom%20Pisani.pdf>

² Богословские отрывки. С. 135.

³ О границах Церкви. С. 159.

⁴ Кафоличность Церкви. С. 147; Богословские отрывки. С. 135.

⁵ Откровение и опыт. См.: <http://www.mpda.ru/data/758/630/1234/1.%20O%20Svychnom%20Pisani.pdf>

⁶ Христианин в Церкви. С. 82. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20iflorovsky/church/church.pdf>

⁷ Два Завета. С. 16.

⁸ Дом отчий. С. 24.

⁹ Социальная проблема в Православной Церкви. С. 87. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20iflorovsky/church/church.pdf>

а позднее у св. Григория Нисского». ¹ «Первохристианская интуиция в учении о человеке есть именно интуиция его *воплощенного единства*». ²

«Богословие Флоровского говорит о целостном человеке», ³ рассматривает человека как «двоединою ипостась», ⁴ «единую ипостась в двух природах», «причем не из двух природ, а именно в двух природах». ⁵ И телесная смерть нарушает целостность человеческой личности, ⁶ ибо разрушается до момента воскресения целостность ипостасной связки души и тела. ⁷ 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». ⁸ «Вся личность должна быть очищена и исцелена», ⁹ а значит, вся ее природа.

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». ¹⁰ «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», ¹¹ и сообразной 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». ¹²

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». ¹ «Постижение смысла», логосов тварного мира, связывается не только с Личностью Логоса, но и «с *познающей личностью*». ² Флоровский говорит о творческом и личном, уникальном характере познания, ³ об «уникальном опыте встречи с Богом». ⁴ «За всяким мыслительным построением ощущается его творец и носитель — живая и ищущая... личность». ⁵ При этом познание личности отражает ее природную неповторимость. И, прежде всего, Сам Бог дает познать Себя, является «инаковым для одного, инаковым для другого». ⁶

Отсюда возникает «личный», не противоречащий догмату познавательный опыт «сынов Церкви», что «делает возможным благословенное существование “богословских мнений”». ⁷ Ибо, согласно прот. Г. Флоровскому, «познание не есть «пассивное восприятие» или рационалистическое «зеркальное отражение “вещей в себе”», но личный и «творческий подвиг» ⁸ каждой задуманной в предвечном Божественном Совете уникальной, «единственной личности» ⁹ 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». ¹⁰ «Исторический процесс дуалистичен, он определяется соучастием благодати и человеческой свободы и таинственным слиянием их энергий». ¹¹ Поэтому история «слагается из человеческих решений, зависит от челове-

¹ Век патристики и эсхатология. С. 238–239.

² О воскресении мертвых. С. 433.

³ Холмогоров Е. От составителя. С. 8.

⁴ О смерти крестной. С. 195.

⁵ О бессмертии души. http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html

⁶ О последних вещах и последних событиях. С. 459.

⁷ Воскресение жизни. С. 237; О бессмертии души. http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html

⁸ Евангелие воскресения. С. 637, 640.

⁹ О последних вещах и последних событиях. С. 462.

¹⁰ Хоружий С. С. Концепт, семантика и проблематика личности... <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

¹¹ Посадский А. В., Посадский С. В. Исторический путь России... С. 226.

¹² Раев М. И. Соблазны и разрывы... С. 272.

¹ Этос Православной Церкви. С. 272–273.

² Человеческая мудрость и премудрость Божия. <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=319>

³ Богословские отрывки. С. 125.

⁴ Евлампиев И. И. Богословие против философии... С. 48.

⁵ Метафизические предпосылки утопизма. С. 28.

⁶ Тварь и тварность. С. 144–145.

⁷ Дом отчий. С. 31.

⁸ Хитрость разума. С. 58–59.

⁹ Затруднения историка-христианина. С. 699.

¹⁰ Раев М. И. Соблазны и разрывы... С. 272.

¹¹ Идея творения в христианской философии. См.: <http://www.sofia-sfo.ru/sites/default/files/img/theology-creation-florovsky.doc>

ческой свободы»¹ и есть «область не только особого или особенного, а именно личного бытия».² Личность есть истинный субъект истории,³ призванный к со-трудничеству с Творцом.⁴ 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».⁵

Динамика, творчество и свобода личности

Прот. Г. Флоровский говорит о необходимости «динамического восстановления полноты и целостности человеческого бытия».⁶ Здесь, на земле, «определяется направление роста»⁷ человеческой личности. О. Георгий использует выражения «духовное становление», «возрастание», «преображение»,⁸ «расширение»⁹ личности «чрез живое причастие всевременному опыту Церкви»,¹⁰ «обожение личности», под которым понимается «тесное, сокровенное причастие человеческих личностей Живому Богу».¹¹ Но возможен и процесс «мистического разложения, распада личности».¹²

Позитивная динамика 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».¹³ «Кафолическое вырастание выводит личность из ее уедине-

ния».¹ 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».² Но при этом даже по воскресении, хотя и «произойдет коренное изменение», но «все же сохранится индивидуальная личность».³

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»,⁴ «угасание самосознания».⁵

Прот. Г. Флоровский видит живую взаимосвязь между положительной динамикой личности человека и ее личным творчеством и свободой. Так, «наивысший объективизм в слышании и разумении Откровения достигается через высшее напряжение *творческой личности*».⁶ «Область творчества определяется противоположностью естества и задания»,⁷ 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”».⁸

В дарованной Богом личной динамичности человек «призван к творчеству, и, прежде всего, к творчеству или созиданию самого себя».⁹ И подлинное мышление, истинное богословие в духе Отцов также «требует творчества, а не просто имитации».¹⁰ 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».¹¹

¹ Знамение пререкаемо. С. 2.

² Эволюция и эпигенез. С. 433.

³ Там же. С. 439.

⁴ *Florovsky G., archpriest. The Ever-Virgin Mother of God. Be It According to Thy Word.* <http://www.pravoslavie.ru/english/52745.htm>; О последних вещах и последних событиях. С. 464.

⁵ О последних вещах и последних событиях. С. 458.

⁶ О смерти крестной. С. 218.

⁷ О последних вещах и последних событиях. С. 462.

⁸ Богословские отрывки. С. 125.

⁹ Христианин в Церкви. С. 81. См.: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf>

¹⁰ Дом отчий. С. 31.

¹¹ *Он же.* Обесмертии души. См.: http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html

¹² Религиозные темы Достоевского. С. 386–390. См.: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=798>

¹³ Кафоличность Церкви. С. 147.

¹ Богословские отрывки. С. 139.

² *Антоний (Храповицкий), архиеп.* Нравственная идея догмата о Церкви. С. 17–18, 65.

³ Евангелие воскресения. С. 636.

⁴ О последних вещах и последних событиях. С. 459, 461–462.

⁵ Хитрость разума. С. 60.

⁶ Богословские отрывки. С. 125; О народах неисторических. С. 52–70. См.: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=798>

⁷ Тварь и тварность. С. 145–146.

⁸ Богословские отрывки. С. 125.

⁹ Там же. С. 125.

¹⁰ *Williams R. George Florovsky.* P. 71.

¹¹ *Посадский А. В., Посадский С. В.* Исторический путь России... С. 180.

Свобода личности для о. Г. Флоровского взаимосвязана с ее «творческим началом».¹ «Реален в своей свободе и свободен в своей реальности *процесс тварного становления*»,² и одновременно «человеческая свобода основана... на факте тварности человека».³ «Личность есть, прежде всего, свободный субъект, субъект самоопределения, творческий центр сил. В этом заключается первая и принципиальная черта, которая отличает личность от организма».⁴

*Подвиг аскезы, существование личности для других
и этическое напряжение выбора*

Прот. Г. Флоровский подчеркивает, что «самоотречение *расширяет нашу личность*», «в самоотречении мы... объемлем многих своим собственным “я”». В этом и заключается подобие Божественному Единству Святой Троицы». Личность проходит становление «в созидающем и героическом подвиге»⁵ аскезы «в меру возраста Христова» (Еф. 4, 13).⁶ «Следствием самоотречения является преодоление личной ограниченности и обособленности», существование для других, достижение «смирения», которое «уже есть свобода».⁷

«Без *личного напряжения* и собирания нельзя и “согласиться” в соборной молитве».⁸ Свобода вне аскезы, вне личного усилия есть ложная, «пустая свобода», которая делает личность рабом страсти или идеи. Антиномия человеческой свободы разрешается только в любви».⁹ Из свободы вытекает для о. Г. Флоровского «*этическое напряжение*» выбора. Живая индивидуальность личности «обречена на этический выбор».¹⁰ Свобода включает в себя «не толь-

¹ Вечное и преходящее в учении русских славянофилов. С. 41.

² Тварь и тварность. С. 145–146.

³ Идея творения в христианской философии. См.: <http://www.sofia-sfo.ru/sites/default/files/img/theology-creation-florovsky.doc>

⁴ Эволюция и эпигенез. С. 433.

⁵ Кафоличность Церкви. С. 146–147.

⁶ Богословские отрывки. С. 125.

⁷ Христианство и цивилизация. С. 224.

⁸ Христианин в Церкви. С. 82.

⁹ Религиозные темы Достоевского. С. 386–390. См.: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=798>

¹⁰ Посадский А. В., Посадский С. В. Исторический путь России... С. 238.

ко возможность, но и необходимость выбора, самостоятельную решимость и решительность избрания».¹ Потому возможен, собственно, «личный грех».²

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».³ «Только личности... предостоят абсолютные и категорические императивы оценочного и волевого выбора между Добром и Злом. И этот выбор совершается человеческой личностью, — и только ею».⁴ Выбранное добро или зло становится «внутренним законом», который либо созидает, либо «онтологически разлагает своих носителей».⁵

*Критический взгляд на некоторые положения мысли
прот. Г. Флоровского
«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».⁶ Это представляется неверным *противопоставлением*, ведущим далее к ложному призыву «*преодолеть* природную упорядоченность закономерного бытия».⁷ 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 совершеншаться с помощью со-творческого участия человеческой личности, причем не путем «преодоления» данных Богом законов тварного бытия, но преодолением греха, корнящегося в самом человеке, и преображением мира, которое ведет к актуализации ценности тварного бытия.

¹ Тварь и тварность. С. 115.

² Соблазн учеников. См.: http://vsemolitva.ru/b4/florovsky_sermons.html

³ Хоружий С. С. Концепт, семантика и проблематика личности... См.: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

⁴ В мире исканий и блужданий. С. 151, 158.

⁵ Евразийский соблазн. С. 198.

⁶ Эволюция и эпигенез. С. 436–438.

⁷ Там же. С. 437–438.

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”».¹ Прот. Г. Флоровский говорит, например, о «железном миропорядке»² без непосредственной сноски на грехопадение человека. Понятие «свободы» начинает увязываться сутобо и только с личным началом, а природный аспект человеческого бытия сам по себе приобретает неожиданно негативную окраску. Так, о. Г. Флоровский говорит о некой «надприродной свободе».³ Возникает «стремление оградить свободу человека от природы»⁴ и *противопоставление духовного, подлинно свободного бытия — субстанциальному*: «Духовное единство осуществляется вследствие свободы, вследствие *освобождения от природы*, а не вследствие потенцирования органических связей».⁵

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» является ошибочным. Выражения об «имманентной замкнутости», «органической непроницаемости» природы, которые нужно преодолеть наряду с «природной упорядоченностью закономерного бытия»,⁶ 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 обезображиванию 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 чело-

века: это не его разумная сущность, но его интеллигибельный характер, не сам он вообще, а то, что “только от Бога”».¹ При грубом толковании здесь даже возникает опасность перепутать благодать и 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. Г. Флоровский различает в нас «эмпирическое “я”» — «как природную сущность», и «сверх-природное, трансцендентное “я”».² 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».³ 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».⁴ 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 (абсурдного) окружающего мира Флоровский радикально расходится с французскими экзистенциалистами».⁵

¹ Там же. С. 438–439.

² Там же. С. 438.

³ Там же. С. 434.

⁴ Там же. С. 435.

⁵ *Евламиев И. И.* Богословие против философии... С. 35–36.

¹ В мире исканий и блужданий. С. 151, 153–154.

² Там же. С. 152.

³ Эволюция и эпигенез. С. 440.

⁴ *Уильямс Дж.* Неопатристический синтез Георгия Флоровского. С. 315.

⁵ Эволюция и эпигенез. С. 440.

⁶ Там же. С. 436–439.

Эпигенез личности

Отсюда и следующий тезис о. Г. Флоровского о становлении человеком личностью посредством «выхода из себя», рождения в «иной мир».¹ 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».² 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 о. 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».³ 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 сбалансированного подхода, согласно которому личность развивается в единстве с природой, — но не отдельно от нее!

Представление прот. Г. Флоровского об эпигенезе или кеногенезе⁴ личности, на наш взгляд, находит свое последовательное развитие в богословии митр. И. Зизиуласа, в его учении о биологической и экклезиологической ипостасях,⁵ Х. Яннарса о становлении индивидуума личностью⁶ и «конституировании на-

шей личностной ипостаси» любовью Божией¹, и С. С. Хоружего о «претворении человека» «в личное бытие», «конституировании в личность» под влиянием внешнего воздействия нетварных энергий.²

Сущность грехопадения и искупления

Следствием «двойной онтологии» о. Г. Флоровского представляется увязывание сущности грехопадения не столько с нарушением личных отношений с Богом,³ 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».⁴ 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 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».⁵ 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 и «в» плоскости гармонизированных тварных стихий. И не случайно, что, по мнению исследователей, «в некоторых поздних статьях»

¹ Он же. Вера Церкви. Введение в православное богословие. С. 176.

² Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? С. 24.

³ «Смысл и результат грехопадения: вместо личных отношений человек выбирает безличное и делает на него ставку», см.: Кырлежев А. И. Проблемы богословского понимания личности. С. 171.

⁴ Хитрость разума. С. 59.

⁵ Там же. С. 59–60.

¹ Эволюция и эпигенез. С. 437–438.

² Там же. С. 434.

³ Там же. С. 842.

⁴ Там же. С. 437–438.

⁵ Иоанн Зизиулас, митр. Бытие как общение. Очерки о личности в Церкви. С. 46.

⁶ Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или Об отсутствии и непознаваемости Бога. С. 72.

прот. Г. Флоровского «с удивительной прямотой» «возрождается его юношеское увлечение философией Вл. Соловьева, и явно просвечивает гностическая идея “самоспасения”, предполагающая, что для человека невозможно уповать в движении к своему будущему только на всемогущество Бога».¹

Может быть, это слишком жесткое суждение о позиции о. Г. Флоровского, ибо он признает синергию волевых усилий человека и Бога, исповедуя «волевое видение личности, способной на начальное движение воли, которое будет поддержано благодатью».² Однако не случайно появление подобных крайних оценок взглядов прот. Г. Флоровского, ибо за его двойной онтологией лежит усиленный акцент на свободе личности в отрыве от природного аспекта — как с человеческой, так, возможно, и с Божественной стороны.³

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, керигматический характер его богословия, настаивающий его 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*».⁵ Его мировоззрение можно было бы интерпретировать как «реалистичный христианский “антропологический максимализм”»,⁶ означающий, что «дорога к спасению открыта всякому, но она

должна быть выбрана по свободной воле» и проходима в синергии с Богом.¹ 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».² Но для о. Г. Флоровского «Истина — не идея, а личность», не человеческая, философская или какая-то иная ограниченная «правда», но «Сам Воплотившийся Господь».³

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 личностью,⁴ 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. Зизиулеса, Х. Яннараса и, отчасти, С. С. Хоружего.



случае под «антропологическим максимализмом» прот. Г. Флоровского понимается его упор на важности свободного произволения человека в синергии спасения.

¹ *Tanev St.* 'Ενέργεια vs Σοφία. Ρ. 61.

² Утрата библейского мышления. С. 215.

³ Откровение и истолкование. См.: <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=767>

⁴ 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.

¹ *Евлампиев И. И.* Богословие против философии... С. 47–48.

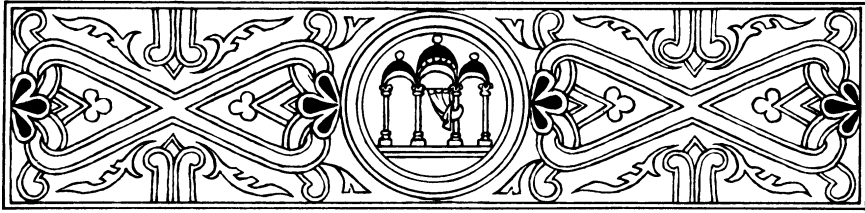
² *Уильямс Дж.* Неопатристический синтез Георгия Флоровского. С. 317, 323.

³ См., например, антиэнергийную полемику митр. И. Зизиулеса в вопросе об общении человека с Богом. «Пропасть инаковости между Богом и миром» преодолевается посредством «персоны, а не природы» (*Zizioulas Ih., metr.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. Ρ. 23).

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

⁵ О последних вещах и последних событиях. С. 464.

⁶ Отметим здесь, что это не тот «антропологический максимализм», о котором говорит прот. Г. 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



Глава 4

КАППАДОКИЙСКИЙ ДУХ ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ АРХИМ. СОФРОНИЯ (САХАРОВА)

Господь даровал нам свет откровения Персоны.¹

Архимандрит 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 созерцалось 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».¹

Само слово «персона», как известно, пришло в русский язык из латинского, где оно имело свою длинную предысторию.² И хотя филологи до сих пор спорят о происхождении термина и многозначности его исторических значений,³ его употребление о. Софронием, с одной стороны, связано с его 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,⁴ основанном на словах Христа: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный»⁵ (Мф. 5, 48).

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,⁶

¹ Завершинский Г., свящ. Богословие диалога: «принцип персоны» архимандрита Софрония (Сахарова). С. 43.

² «Сначала “маска” (преимущ. театральное), потом “театральная роль”, и, наконец “лицо”, “личность”», см.: Этимологический словарь русского языка / Сост. М. Фасмер. С. 244.

³ См.: Nédoncelle M. Prosopon et Persona dans l'antiquité classique. P. 277–299; Porter L. B. On Keeping «Persons» in the Trinity: a Linguistic Approach to Trinitarian Thought. P. 531. Само слово persona, вероятно, происходит от этрусского persu (phersu), связанного с представлением о ритуальной или театральной маске (ср. греческое προσωπεῖον), см.: Stramara D. Unmasking the Meaning of Προσωπον: Prosopon as Person in the works of Gregory of Nyssa. P. 14, 18.

⁴ Об антропологическом универсализме и максимализме архим. Софрония см.: Sakharov N. V. I love, therefore I am: The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony.

⁵ См.: Aimilianos, archim. The Authentic Seal. Elder Sophrony of Essex. P. 378.

⁶ Ibid. P. 385.

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

² «Принцип персоны занимает одно из главных мест в его богословии», см.: Мельников А. А. Богословие архимандрита Софрония (Сахарова). 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», см.: Николай (Сахаров), иерод. Понятие образа и подобия у архимандрита Софрония. С. 103.

⁴ См., например: Иларион (Алфеев), еп. Богословы XX века. С. 160.

другие полагают, что он впал в прелесть,¹ или просто находят его богословие не до конца продуманным.² 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 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.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 вдохновения⁴ 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,

¹ До о. Софрония при жизни доходили «сведения о том, что один профессор в России критикует его книги», см.: *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 прелесть. Для меня это стало очевидным после прочтения его книг “Видеть Бога, как Он есть” и “О молитве”, см.: *Алипий (Кастальский), архим.* Старец Софроний в России. С. 15.

² См.: Богословие архим. Софрония (Сахарова). Материалы круглого стола. С. 67.

³ 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», см.: *Завершинский Г., свящ.* Богословский экзистенциализм архим. Софрония (Сахарова). С. 167.

⁴ «Драгоценным и необходимым условием для молитвы и для христианской жизни вообще старец считал вдохновение», см.: *Серафим (Барадель), схиигумен.* О молитве архимандрита Софрония. С. 14.

начало и конец, говорит Господь, Который есть, и был, и грядет, Вседержитель” (*Откр.* 1, 8)».¹ 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»,² заслуживают более пристального внимания и оценки. Архим. Софроний усматривает откровение об онтологически личностном образе бытия Творца уже в ветхозаветной тетраграмме, переведенной в славянском тексте Библии как «Аз есмь Сый».³ Причем в своей трактовке Св. Писания о. Софроний не может быть обвинен в склонности к ошибкам философского экзистенциализма, поскольку для него принципиально важно «равновесие», «эквilibр» между понятиями природы и личности.⁴

Понятие и понимание Бога как Жизни, Любви, Света, Лица и многие, если не все, другие проистекают для него именно из Персональности Три-Ипостасного 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

Надо отметить, что, будучи настоящим деятельным аскетом,⁷ проведя многие годы на Афоне, в том числе и в уединенной молитве, о. Софроний в своем богословии всегда переплетал богословскую теорию и духовную прак-

¹ Видеть Бога, как Он есть. С. 226.

² Там же. С. 228.

³ См., напр.: *Софроний (Сахаров), архим.* Духовные беседы. С. 96–97.

⁴ Он же. Переписка с прот. Г. Флоровским. С. 53; *Его же.* Письмо о единстве Церкви. См.: <http://orthodoxia.org/lib/1/1/24/6.aspx>

⁵ О молитве. С. 205.

⁶ Видеть Бога, как Он есть. С. 226.

⁷ Как и Каппадокийские отцы, проводившие свои юные годы в уединенных обителях Малой Азии.

тику; он редко позволял себе уходить в отвлеченные построения, скоро обращался умом к конкретному значению богословия для жизни христианина.¹ 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,² 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»,³ 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.⁴ Однако, подобный богословский апофатизм, издревле столь присущий восточной православной мысли, абсолютно не 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»⁵ познания Бога человеком, созданным по образу и подобию Его. Несмотря на неис-

¹ 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», см.: Сапронов П. А. Богословие архимандрита Софрония (Сахарова). С. 66.

² Ряд текстов, где говорится одновременно о внутритроичных отношениях Лиц и послании Духа Святого в мир, до сих пор ложно интерпретируются сторонниками Filioque.

³ *Софроний (Сахаров), архим.* Тайнство христианской жизни. С. 97.

⁴ Видеть Бога, как Он есть. С. 226.

⁵ Там же.

черпаемость 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».¹

«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.² 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»³ 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 несравненно более глубоком смысле: как Откровение Предвечного замысла Творца»⁴ 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».⁵ Здесь о. Софроний прилагает к человеку термин «ипостась» на-

¹ *Он же.* Рождение в Царство Непоколебимое. С. 43.

² О богословском понятии «диалога» см.: Завершинский Г., свящ. Богословие диалога: «принцип персоны» архимандрита Софрония. С. 32–44.

³ Видеть Бога, как Он есть. С. 295.

⁴ Тайнство христианской жизни. С. 93.

⁵ Видеть Бога, как Он есть. С. 232.

равне 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”». ¹ Именно Сын Божий в Воплощении «принес на землю совершенное откровение об Образе Божественного Бытия», ² открыл дотоле прикровенную «Тайну Перво-Бытия», ³ ибо Им Бог открылся человечеству как «Существо Персональное», ⁴ как реальная живая Личность. Только благодаря Христу человечество познало истинный Лик Бога, именно «через Него мы познали и Персону-Ипостась Отца», и Духа Святого. ⁵

Но, опять же, не кто иной, как Христос, являет нам и «совершенство образа Божия в человеке». ⁶ Именно благодаря Ему можно говорить «об ипостасной соизмеримости человека и Бога». ⁷ Таким образом, о. Софроний более, чем кто-либо из предшествующих ему церковных авторов, фокусирует внимание не столько на природном аспекте христологии, ⁸ сколько на персональном, ⁹ постоянно подчеркивая при этом соизмеримость ипостасного бытия Творца и венца творения — человека, соизмеримость, явленную во всей полноте замысла Самим Предвечным Художником, ставшим Богочеловеком. 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 ипо-

стасной перспективе двусторонне: Сын являет нам образ Отца и в то же время Он есть образ совершенного Человека.

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, ¹ 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» ² человека Богу и о природном «единстве», «целостности» Адама. Как сам живой опыт богообщения старца-богослова, во многом подобный опыту древних богословов, ³ так и его убежденность в том, что обожение ведет человека к усвоению присущих Богу свойств бытия, ⁴ вплоть до «равенства» ⁵ Ему и обладания «полнотой содержания жизни Бога» и «полнотой Богочеловеческого Бытия», ⁶ 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 «го-

¹ Тут же подразумевается и тема «равенства» Бога и человека.

² «Уместно ли вообще это слово в определении отношения, существующего только в пространстве любви?» См.: *Васина М. В.* Богословие архим. Софрония (Сахарова). С. 77.

³ «Иные с иронией говорили: “Если хотите видеть Бога, как Он есть, поезжайте к отцу Софронию”, см.: *Иларион (Алфеев)*, *еп.* Богословы XX века. Архимандрит Софроний. С. 169.

⁴ Например: «Сыны Царствия, в Духе Святом становятся как бы вездеприсутствующими», см.: Видеть Бога, как Он есть. С. 254.

⁵ Тайство христианской жизни. С. 32.

⁶ Видеть Бога, как Он есть. С. 244.

¹ Видеть Бога, как Он есть. С. 248.

² Рождение в Царство Непокоримое. С. 43.

³ Видеть Бога, как Он есть. С. 260.

⁴ Там же. С. 231.

⁵ Письмо о единстве Церкви. См.: <http://orthodoxia.org/lib/1/1/24/6.aspx>

⁶ Видеть Бога, как Он есть. С. 228.

⁷ Тайство христианской жизни. С. 101.

⁸ 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», см.: О молитве. С. 155.

⁹ Например, о. Софроний говорит, что притягательна во Христе, прежде всего, именно Его Личность. См.: *Sophrony (Sakharov)*, *archim.* Words of Life. P. 17–18.

ворит лишь о специфическом аспекте равенства: человек наследует полноту Божественной жизни, но онтологическое различие между человеком и Богом всегда остается». ¹ «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». ²

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». ³ «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 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». ⁴

Персона как основание единства

Что касается проблемы «единства» Адама, то, согласно о. Софрония, если «единство Троицы явлено совершенно абсолютным образом, что выражается в богословии понятием “взаимопроникновения” (*περιχώρησις*), то праро-

¹ Николай (Сахаров), иерод. Понятие образа и подобия у архим. Софрония. С. 109.

² Сержантов П. Б. Общение временного с вечным, по свидетельству архим. Софрония (Сахарова). С. 211.

³ Рождение в Царство Непокоримое. С. 79.

⁴ Hussey E. M. The Persons — Energy Structure in the Theology of St. G. Palamas. P. 26.

дители и их потомки призваны “по образу сего Троичного Единства... стать единым человеком” (Ин. 10, 30; 17, 21)». ¹ 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).

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», ² — говорит о. Софроний. Несмотря на то, что 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». ³ 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». ⁴

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 пунк-

¹ Видеть Бога, как Он есть. С. 262.

² Там же. С. 241.

³ Там же. С. 245.

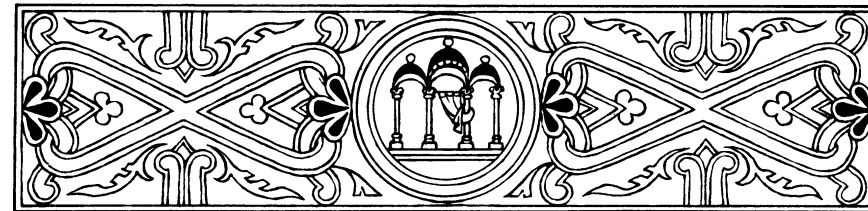
⁴ Там же. С. 225.

тов 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.

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 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.

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 учителя и святители» всегда богословствовали не от отвлеченной теории, пытались 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.



Глава 5

БОГОСЛОВСКИЙ ПЕРСОНАЛИЗМ ПРОТОПРЕСВИТЕРА ИОАННА МЕЙЕНДОРФА

О. 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.

Системный персонализм о. И. Мейендорфа

Ключевым его богословским достижением стал продуманный и широко примененный в различных сферах богословия христианский персонализм. Известно, что протопресв. Иоанн подвергался критике за якобы внедрение в православное богословие чуждых ему философских понятий, за увлечение термином «экзистенциализм» в оценке паламизма,¹ за приписывание преп.

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», см.: *Василий*

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

Максиму Исповеднику и свт. Григорию Паламе не свойственного им «персонализма», в неоправданной попытке святоотечески обосновать «богословие персоны»,¹ за присвоение понятию «ипостась» первенствующего значения в отношении к сущности,² и т. д. Однако попробуем показать, что богословский персонализм о. Иоанна стал не только законным развитием 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 протопресв. 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».³ 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 «воипостазированных», личных энергий Бога и человека.⁴

Триадология и личность у о. И. Мейендорфа

В триадологии протопресв. И. Мейендорф указывает на принципиальное новаторство отцов-Каппадокийцев, усвоивших абсолютно нетрадиционное

(Кривошеин), архиеп. Св. Григорий Палама. Личность и учение по недавно опубликованным материалам. С. 101–102, сн. 2.

¹ Sopko A. J. For A Culture of Co-Suffering Love. The Theo-Anthropology of Archbishop Lazar Puhalo. P. 25.

² «В новой “персоналистской” концепции о. Иоанна необходимое равновесие» между единством Сущности и троичностью Лиц «оказалось нарушенным», см.: Медведев И. П., Лурье В. М. Комментарии. С. 433.

³ Trinitarian Theology East and West: St. Thomas Aquinas — St. Gregory Palamas. См.: <http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=2549>

⁴ Так, о. Иоанн говорит о взаимозависимости «личного и динамичного в понимании» Бога и «динамичной, или “энергетической”, концепции сотворенной природы», см.: Мейендорф И., протопресв. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. С. 192.

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».¹ Подобная оценка достижений тринитарного богословия хорошо известна,² 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».³

Опытная первичность личности

По мысли о. И. 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».⁴ «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 особым термином: *περιχώρησις* (лат. *circumincessio*), “круговое движение”... Эти внутритроичные, личностные, ипостасные отношения несводимы к “Божественной природе”»,⁵ 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».⁶ Весь его «персонализм» сконцентрирован, как и у любимого им свт. Григория Паламы, вокруг опытной гносеологии христиан-

¹ Он же. Человечество Христа. Пасхальная тайна. С. 13–14.

² «Ипостась, ипостасность есть нечто маркировочное, отличительное для христианства, касающееся физиогномичности бытия», см.: Акишин С. Б. Ипостасность в богословии и некоторые аспекты философии Шеллинга. С. 67.

³ Человечество Христа. Пасхальная тайна. С. 13–14.

⁴ Там же. С. 13–14.

⁵ Там же. С. 26.

⁶ Медведев И. П., Лурье В. М. Комментарии. С. 436.

ства.¹ Именно из этого опытного подхода протопресв. И. Мейендорфа к богословию становится ясной и естественной 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».² Именно на ипостасной монархии, или «единоначалии» Отца, зиждется удивительное равновесие триничности 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»,³ так что принципом как единства, так и различия в Троице является не что иное, как Ипостась Отца.⁴ Причем Его «единоначалие» не вводит «онтологического» превосходства Личности над Сущностью, ибо Ипостась Отца неотделима от Его Сущности и «является активным началом Божественного единства».⁵

Различие личности и сущности

Персоналистическое богословие о. И. Мейендорфа далеко отстоит как от субъективного философствования экзистенциализма,⁶ так и от религиозного

¹ «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», см.: Византийское богословие... С. 18–19.

² Там же. С. 260.

³ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 218.

⁴ См.: Давыденков О., *прот.* Догматическое богословие. С. 145–148.

⁵ Мейендорф И., *протопресв.* Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение. С. 312–313.

⁶ Со свойственным ему бытийным отрывом сознания, впрочем, не тождественного богословскому понятию «ипостась», от природы, сущности.

персонализма Запада.¹ 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 *личного* бытия — сохраняющуюся идентичность и открытость бытийному изменению»,² создающую основание для всего домостроительства спасения человека, в том числе для Воплощения Сына Божия. *Самоидентичность и несводимость* Лиц Троицы «к Их общей Сущности»,³ их нахождение в *неповторимом общении* Друг с Другом, их жизненная не-абстрактность, «поскольку Они Те, Кто *обладают* Божеством» и «в Ком» есть Божество»,⁴ стали для богословия протопресв. И. 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».⁵

Ипостась никогда не считалась отцами Церкви ни «простым выражением сущности», ни лишь «образом бытия» природы, ни «внутренним отношением в Божественной Сущности», но рассматривалась, прежде всего, «в своем личном, неумаляемом значении»⁶ и признавалась «принципом существования».⁷ Божественная же природа тогда «существует как реальность межличностного общения Трех Ипостасей».⁸ Таким образом, природа и личность в Боге мыслятся в богословской системе о. И. Мейендорфа как два аспекта реальности, неотделимые друг от друга, но и не смешиваемые в нечто неразли-

¹ «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», см.: Мейендорф И., *протопресв.* Православное богословие в современном мире. С. 288.

² Человечество Христа. Пасхальная тайна. С. 16.

³ Византийское богословие... С. 135–136.

⁴ Человечество Христа. Пасхальная тайна. С. 14.

⁵ Византийское богословие... С. 222.

⁶ Rahner K. Current Problems in Christology. P. 188.

⁷ Мейендорф И., *протопресв.* Халкидониты и монофизиты после Халкидонского собора. С. 37.

⁸ Человечество Христа. Пасхальная тайна. С. 29.

чимое. Тогда любовь в Боге может быть признана, равным образом, «природным и личностным феноменом», будучи «онтологическим и метафизическим»¹ понятием одновременно. Для описания этого факта о. Иоанн использует святоотеческий термин *περιχώρησις*,² впервые использованный Отцами в христологии,³ а впоследствии использованный псевдо-Кириллом Александрийским и преп. Иоанном Дамаскиным для описания отношений Лиц Троицы.

Христология о. И. Мейендорфа и понятие личности

Обращаясь к христологии о. Иоанна 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”)⁴, 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».⁵ 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».⁶

«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

¹ *Субири К. (Jose Xavier Zubiri Apalategui)* Сверхприродное бытие: Бог и обожение в теологии св. Павла. С. 97

² Византийское богословие... С. 263.

³ *Prestige G. L.* God in Patristic Thought. P. 291–299.

⁴ 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 Божию», см.: Византийское богословие... С. 223–224.

⁵ Человечество Христа. Пасхальная тайна. С. 27–28.

⁶ *Meyendorff J., fr.* ChristasWord: Gospel and Culture. P. 255.

Слову, воспринявшему человечество».¹ Именно в этом ракурсе интерпретировал о. Иоанн термин «во-ипостасный», примененный Леонтием Византийским в пост-халкидонскую эпоху к человечеству Христа.² 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».³ Протопресв. 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»,⁴ поскольку именно термин «ипостась» является ключевым в понимании тайны Троицыного 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”».⁵⁶

¹ Халкидониты и монофизиты... С. 44.

² «Леонтий назвал *ἐνϋπόστατον* — реальностью, существующей не автономно, а в ипостаси», см.: Там же. С. 37.

³ *Он же.* Империя и Церковь в эпоху Юстиниана. С. 30.

⁴ Халкидониты и монофизиты... С. 35.

⁵ «Υπόστασις δὲ ἐστὶν, κατὰ μὲν φιλοσόφους, οὐσία μετὰ ἰδιωμάτων· κατὰ δὲ τοὺς Πατέρας, ὁ καθ’ ἑκάστον ἄνθρωπος, προσωπικῶς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀφορίζομενος», см.: PG 91. 276 В.

⁶ *Мейендорф И., протопресв.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 163.

Ипостасное единство

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

Гномическая воля и личность

Одним из самых важных с богословской точки зрения прозрений протопресв. 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. Иоанн, несмотря на неоднозначность смысловой нагрузки словосочетания «гномическая воля» и еще большую терминологическую нагруженность и сложность понятия «гноми», 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 субъектом⁵ 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 использова-

¹ «πρόσωπον γὰρ ἀφοριστικὸν ὑπάρχει τὸ γνομικόν», см.: PG 91. 53 С.

² Louth A. St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. P. 139.

³ Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 165–166.

⁴ Человечество Христа. Пасхальная тайна. С. 29.

⁵ Bathrellos D. The Byzantine Christ, Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor. 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, ἦγουν αἱ θελητικαὶ δυνάμεις. Ἐπειδὴ δὲ μία ἡ ὑπόστασις, καὶ εἰς ὁ θέλων, ἐν καὶ τὸ θελητὸν, ἦγουν τὸ γνομικὸν θέλημα», см.: Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры // PG 94. 948 BC.

¹ Человечество Христа. Пасхальная тайна С. 9–10.

² Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 233–234.

³ Человечество Христа. Пасхальная тайна. С. 36–37.

⁴ «Строители мостов» в раннем средневековье. С. 22.

⁵ Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 233.

⁶ Там же. С. 235–236.

ния слова θέλημα, обычно переводимого с греческого как “воля”: либо для обозначения самого произволения (θέλησις), или энергии воления, в этом случае воля называется “природной волей”; либо для обозначения объекта произволения (θέλητόν), в этом случае воля называется “гномической”. Подобное определение «гномической воли» позволяет признать во Христе две природные воли и одну гномическую. «Это различие позволяет прояснить сложное различие, проводимое Максимом Исповедником между природной и гномической волями».¹

Но этот факт несколько не умаляет заслуги богословия протопресв. 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 протопресв. 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 гномический»⁵ для обозначения человеческого личного произволения, потенциально способного к неверному выбору.

¹ Louth A. St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. P. 139.

² Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 167–168.

³ Византийское богословие... С. 206–207.

⁴ Там же. С. 206.

⁵ «αἵρεσιν γνομικῶς», см.: PG 90. 905 A.

Исходя из персоналистического понимания греха у протопресв. 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»¹ 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»,² основанной на православном взвешенном персонализме и согласующейся с мнением, выраженным в *Догматике* преп. Иустина (Поповича).³

Пневматология и личность у о. И. Мейендорфа

В своей пневматологии протопресв. И. Мейендорф последовательно придерживается все того же богословского персонализма. Он указывает на совершенно необходимое богословское различие между «дарами Духа» и собственно Его Ипостасью, которое было четко проведено в период дебатов о Filioque и сущности Фаворского Света.⁴ 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 византийской традиции, высшая цель, как опыт, который подразумевает непрерывное возрастание и восхождение». Причем «этот опыт не противоре-

¹ Meyendorff J., *fr.* Anthropology and Original Sin, XXIII Lectures. P. 55.

² Бобринский Б., *прот.* Наследие Адама с точки зрения о. И. Мейендорфа. С. 10.

³ Преп. Иустин, толкуя текст 5-й главы *Послания к Римлянам*, различает «παράβασις», «παράπτομα», «παρακοή» (Рим. 5, 14–15. 19) Адама от состояния поврежденности естества — «ἀμαρτία», (Рим. 5, 12–13), см.: *Иустин (Попович), преп.* Собрание творений. Догматика Православной Церкви. Т. 2. С. 242.

⁴ «Различие между Лицом Духа и Его дарами привлечет большое внимание византийского богословия в связи с богословскими спорами XIII и XIV вв.», см.: 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.

ит 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 вращаться в нем, 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

Паламизм глазами о. И. Мейендорфа

Обращаясь к «яркому и интересному» ⁵ изложению о. И. Мейендорфом богословских взглядов свт. Григория Паламы, в изучении наследия которо-

го он занимает «достойное место среди крупных авторитетов» ¹ 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». ² 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». ³

Это различие 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, *действительный Бог*». ⁴ 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». ⁵

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», ⁶ тем самым подтверждая, согласно о. И. Мейендорфу, точку зрения православного персонализма, подверглась критическому анализу прот. Иоанна Романидиса: «Палама использует здесь термин “сущность” в дионисиевском смысле “сущетворящей энергии”, а не в дионисиевском смысле “сверх-сущностной потаенности”, что было

¹ Византийское богословие... С. 252.

² Там же. С. 251.

³ «Человеческие личности несводимы одна к другой и всегда сохраняют свою единственность», см.: Мейендорф И., прот. Новая жизнь во Христе: спасение в православном богословии. С. 223–224.

⁴ «Церковь представляет собой единство во Христе живых и свободных личностей, собранных вместе силой Духа Святого», см.: Он же. Исповедание Христа в наше время. С. 198.

⁵ Василий (Кривошеин), архиеп. Св. Григорий Палама. С. 101.

¹ Оболенский Д. Д. Протопресвитер Иоанн Мейендорф. С. 167.

² Жизнь и труды свт. Григория Паламы. С. 287.

³ Византийское богословие... С. 264.

⁴ Там же. С. 264–265.

⁵ Жизнь и труды свт. Григория Паламы. С. 287.

⁶ Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих. III. 2. 12. С. 316.

бы равнозначно использованию о. Иоанном слова “сущность” или “природа” в развитии его теории, относящейся к персонализму». ¹ Однако, даже если мы согласимся с мнением о. И. Романидиса об энергийном смысле термина «сущность» в данном толковании св. 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 «во-ипостасными» и объясняет, что «Энергии есть не Ипостаси, не не-ипостасные, но во-ипостасные. Они во-ипостасны не потому, что обладают своей собственной ипостасью, но потому, что... они созерцаются в ипостаси». ²

Протопресв. И. Мейендорф подчеркивает, что «энергии могут называться ἐνυπόστατοι (во-ипостасными) 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». ³ Причем, согласно контексту, св. Палама подразумевает именно синергийное совместное «пользование», обладание нетварными энергиями обеими сторонами-участниками — Богом и обоживающимся человеком: «Как Бог, так и все, кто Его достоин, обладают во всем одинаковой энергией». ⁴

При этом энергийное богословие прот. 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”, ⁵ 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)». ⁶

¹ См.: *Perishich V.* Person and Essence in the Theology of St. Gregory Palamas. P. 133.

² *Gregory Palamas, st.* The Triads. III. 1. 9.

³ Жизнь и труды свт. Григория Паламы. С. 294.

⁴ Св. Григорий Палама и православная мистика. С. 290.

⁵ Энергия вновь мыслится отличной от уже сразу Трех Ипостасей, хотя принадлежит Им всем вместе.

⁶ Византийское богословие... С. 263.

«Экзистенциализм» о. И. Мейендорфа

Упреки в экзистенциалистском уклоне протопресв. 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. ¹ 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, ² 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 *добавлении* к Божественному Существу дополнительного элемента — энергий, а в том, что, придерживаясь совершенной трансцендентности Бога, св. Палама одновременно «мыслил Его экзистенциально», ³ 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». ⁴

¹ «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», см.: *Мейендорф И., прот.* Духовное и культурное возрождение XIV в. и судьбы Восточной Европы. С. 20–21.

² 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», см.: Свт. Григорий Палама и православная мистика. С. 332.

³ Там же. С. 315.

⁴ Там же. С. 314.

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».¹ 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” Божью».² Ибо «тайна Божественной Личности является и откровением о человеческой личности, или *ипостаси*».³

Только личность может быть в высшем смысле «спасена» и «искуплена», «спасение же всегда предполагает взаимоотношения между Божественным всемогущим даром благодати и свободным ответом человека».⁴ 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».⁵

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 протопресв. И. Мейендорф подчеркивает участие человеческой личности в таинствах Церкви: «Крещение и Евхаристия... — в этих двух таинствах каждая

человеческая личность может приобщиться к воскресшему человечеству Христову».¹

Заключение

Подводя итоги анализа богословского персонализма протопресв. Иоанна Мейендорфа, отметим, что ему удалось построить целостную и стройную систему богословской мысли, опирающуюся на «концепцию лица, или ипостаси, не сводимую к природе или какой-либо ее части» и занимающую «центральное положение и в богословии, и в антропологии».² 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 понятия «христианского материализма»,³ который «внутренне связан с библейским утверждением трансцендентности Бога».⁴

В рамках взвешенного православного персонализма о. И. Мейендорф 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».⁵ При этом именно богословский персонализм позволяет избежать крайностей деистического и пантеистического характера, соблазняющих человеческий ум, когда речь идет об общении Творца и творения.



¹ Новая жизнь во Христе... С. 231.

² Византийское богословие... С. 204.

³ О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV. С. 566.

⁴ Свт. Григорий Палама и православная мистика. С. 332–333.

⁵ Св. Григорий Палама, его место в предании Церкви и современном богословии. С. 219–220.

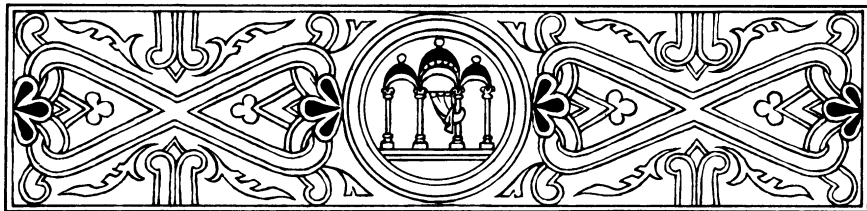
¹ Новая жизнь во Христе: спасение в православном богословии. С. 223–224.

² Византийское богословие... С. 204.

³ Человечество Христа. Пасхальная тайна. С. 24.

⁴ Исповедание Христа в наше время. С. 198.

⁵ «οὐ γὰρ ἀπλῶς ἡ φύσις, ἀλλ' ἡ ἐκάστου τῶν πιστευόντων ὑπόστασις καὶ τὸ βάπτισμα δέχεται, καὶ κατὰ τὰς θείας ἐντολὰς πολιτεύεται, καὶ τοῦ θεουργοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου ἐν μεθέξει γίνεται», см.: PG 151, 64 D — 65 A.



Глава 6

БОГОСЛОВИЕ ЛИЧНОСТИ, СОГЛАСНО ПРОТОИЕРЕЮ ДУМИТРУ СТАНИЛОЭ

*Прот. Думитру Станилоэ как представитель
неопатристического синтеза*

Одним из наиболее выдающихся и плодотворных¹ православных богословов XX в., признанным патрологом² 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». Его относят к ярчайшим представителям неопатристики и богословского персонализма, наряду с «о. Г. Флоровским, проф. В. Н. Лосским, преп. Иустином (Попови-

¹ «Авторству Станилоэ принадлежит более 900 книг и статей», см.: *Bordeianu R.* Filled with the Trinity. The Contribution of Dumitru Staniloae's Ecclesiology to Ecumenism and Society. P. 56–57; *Noble I.* Doctrine of Creation within the Theological Project of Dumitru Stăniloae. P. 185.

² *Turcescu L.* Introduction. P. 7.

³ Юрген Мольтманн говорил о нем как о величайшем богослове современности (см.: The preface to *Staniloae D.* Orthodoxe Dogmatik. 3 vols) и признавал влияние богословия Д. Станилоэ на ход своих мыслей.

⁴ *Коман К., прот.* Священник Думитру Станилоэ: переводчик, истолкователь и продолжатель святоотеческой традиции. С. 80.

⁵ *Staniloae D.* Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 90.

⁶ *Turcescu L.* Introduction. P. 10.

чем), о. Софронием (Сахаровым)¹ и др. Прот. Д. Станилоэ известен как «ведущий переводчик и специалист по святоотеческой литературе»,² комментатор многочисленных святоотеческих сочинений³ и одновременно догматист с солидным знанием как современного богословия, так и философии.⁴ Ему было свойственно «творческое и внимательное прочтение источников»,⁵ причем особенное влияние на его богословие оказало учение преп. Максима Исповедника и свт. Григория Паламы.⁶ 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»⁷ Предания.

¹ *Христокин Г.* Неопаламизм — основной тренд православной теологии XX столетия. См.: <http://bogoslav-club.org.ua/?p=2946>

² «О. Станилоэ опирается на глубокое знание Отцов», см.: *Louth A.* Introduction to: *Staniloae D.* Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. XII. Масштабная переводческая работа о. Д. Станилоэ затрагивала множество авторов древней христианской письменности: преп. Максима Исповедника, свт. Афанасия Великого, свт. Григория Нисского, свт. Григория Богослова, свт. Кирилла Александрийского, *Ареопагитский корпус*, преп. Симеона Нового Богослова, свт. Григория Паламу, *Добротолюбие* и др.

³ В частности, существуют комментарии прот. Д. Станилоэ на тексты свт. Григория Богослова, свт. Афанасия Великого, *Ареопагитики*, преп. Максима Исповедника, свт. Григория Паламы и др.

⁴ Прот. Д. Станилоэ хорошо знал работы современных греческих и западных богословов и философов: П. Нелласа, Х.-У. фон Бальтазара, М. Хайдеггера, К. Ранера, Н. А. Бердяева, Б. П. Вышеславцева, В. Н. 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* о. Думитру не раз обращался.

⁵ *Berger K. M.* Towards a Theological Gnoseology: The Synthesis of Fr. Dumitru Stăniloae. P. 1–2.

⁶ Отметим, «что это было время, когда и в православной среде чувствовалась настороженность по отношению к исихазму и учению св. Григория Паламы», см.: Ежегодник Богословской Академии Сибиря. 1931–1932. № 9. P. 5–70. Да и сегодня существуют ученые, считающие, что св. Палама ни больше, ни меньше, а всего лишь «пересказывал избитые христианские истины»! См.: *Demetracopulos John.* Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of his Comment on Exodus 3. 14: *Εγώ εἰμι ὁ ὢν*. P. 38.

⁷ *Bartosch E.* The Dynamics of Deification in the Theology of Dumitru Staniloae. P. 214–215.

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». ¹ «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». ²

Так, о главном догмате христианства о. Д. Станилоэ говорит, что «Троичный догмат находится за пределами категориального образа мышления» и «упрощающей логики». ³ Не случайно поэтому в своем многотомном курсе догматического богословия он пользуется по большей части «простым, обыденным языком». ⁴ «Наши слова и мысли суть ограниченные отверстия к бесконечному» — пишет о. Д. Станилоэ, однако при правильной постановке «они способны стимулировать в нас духовную жизнь». ⁵ 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». ⁶ «Только *личность* способ-

на 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». ¹ 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». ²

Поскольку для о. Д. Станилоэ отправной точкой богословских исканий «служили проблемы современного человека», ³ то он хорошо был знаком с поисками западных теологов и философов в сфере «экзистенциализма и индивидуализма». Однако, осознавая «положительные стороны этих усилий», он «в то же время указывал на их неспособность... поставить человеческую личность в реальное отношение к Богу». ⁴ 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», ⁵ и «искал подлинный источник и подлинное выражение» тайны бытия в мысли греческих отцов Церкви. ⁶

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

ностях Православия (<http://www.odigitria.by/2009/10/23/o-nekotoryx-xarakternyx-osobennostyax-pravoslaviya/>).

¹ Там же.

² Даниил (Чоботя), *блаж. патриарх Румынский*. Рациональность и тайна во Вселенной: необходимость диалога между наукой и религией. См.: http://www.bogoslov.ru/text/print/382525.html#_ednref2

³ *Stăniloae D.* Despre calea ce duce la lumina dumnezeiasca dupa Sfântul Grigorie Palama. P. 55–72.

⁴ *Коман К., прот.* Священник Думитру Станилоэ... С. 76.

⁵ *Stăniloae D.* Dumnezeu, lumea și omul. Introducere în teologia dogmatică. P. 12.

⁶ *Costa de Beauregard M.-A.* Dumitru Stăniloae. «Ose comprendre que je t'aime». P. 18. Для о. Д. Станилоэ богословие всегда должно быть преображающим, опытным. «Конечная стадия опытного богословия предоставляет человеку интенсивнейший опыт общения с Богом как Личностью», см.: *Stăniloae D.* The Experience of God Orthodox Dogmatic Theology. I, Revelation and Knowledge of the Triune God. Ionița and Robert Barringer. P. 27.

¹ *Louth A.* The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae. P. 65.

² *Коман К., прот.* Священник Думитру Станилоэ... С. 79.

³ *Stăniloae D.* The Holy Trinity — the Basis of Christian Spirituality. См.: <http://orthodoxword.wordpress.com/2010/05/24/the-holy-trinity-the-basis-of-christian-spirituality/>

⁴ *Коман К., прот.* Священник Думитру Станилоэ... С. 79.

⁵ *Stăniloae D.* Theology and the Church. P. 73.

⁶ Церковные Соборы, несмотря на всю сложность выносимых на обсуждение догматических формулировок, не пытались свести защищаемые ими тайны богословия на уровень исключительно рационального дискурса, 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», см.: *Станилоэ Д., прот.* О некоторых характерных особен-

святоотеческого и аскетического предания».¹ «Все достигает кульминации в Личности», в той «Личной реальности, от которой все берет свое начало».² Для о. Д. Станилоэ принципиально важен факт, что «Тот, Кто от вечности» — Личность, а точнее — «бесконечное³ общение» трех Личностей.⁴ 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 самоуправлению, то «объект» участвует в свойствах субъекта,⁵ принадлежа бытию «субъекта».

Рассматривая известную библейскую цитату, в которой Бог открывает пророку Моисею Свое имя: «Я есть Сущий» (Исх. 3, 14), о. Д. Станилоэ объясняет ее смысл в персоналистическом плане, указывая, что «Бог есть высшая личная реальность», и Он ипостасирует «Божественное сверх-существенное бытие».⁶ 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,⁷ либо вообще отказывать данному тексту в наличии указания на личное бытие в Боге.⁸ Для прот. Д. Станилоэ соотношение личного и природного аспектов Божественного бытия всегда сбалансировано.⁹ Личность не мыслится как некая высшая по отношению к природе «сверх»-

онтология,¹ но одновременно и не рассматривается как философское «нововведение» в богословие или «проекция элементов современной мысли на старые формы христианской мысли».²

Прот. Д. Станилоэ «видит Божественную Сущность как Личностную, а Существование (и Действия) Личностей как Сущностные».³ Сущность с ее энергиями, согласно о. Думитру, «существуют в» Божественных «Личностях»,⁴ «принадлежат» Им.⁵ А «Личности», или «Ипостаси», являются основанием бытия Бога «Сами по Себе» / *per se* и всех Его свойств (атрибутов)⁶ и несут в Себе «Божественное бытие», «Божество, каждая своим образом».⁷ Само-бытие, пишет о. Думитру, «существование *per se* может быть только личным существованием... которое, будучи неистощимым в себе», есть подлинный «источник всех его актов, проявляющих его жизнь».⁸ Личность есть «основание», некий фокус или «форум»,⁹ 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»¹⁰ и т. д., «мы мыслим о том, что является основанием»¹¹ этих свойств. Основание же все свойства Божии «имеют в Са-

¹ «Личностные особенности кого-либо невозможно отделить от его существования», см.: Станилоэ Д., прот. Происхождение Святого Духа от Отца и Его отношение к Сыну как основание нашего обожения и усыновления Богом (<http://www.portal-slovo.ru/theology/44780.php>).

² Demetracopoulos John. Is Gregory Palamas an Existentialist? ... P. 19.

³ Berger K. M. Towards a Theological Gnoseology... P. 78–79.

⁴ Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 129, 247.

⁵ Ibid. P. 132.

⁶ Ibid.

⁷ Idem. Theology and the Church. P. 96–97.

⁸ Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 150.

⁹ Ibid. P. 132, 137.

¹⁰ Например: «οὐσίαν, κατὰ τὸ, Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν τὴν αὐτοσοφίαν, καὶ οὐχ ἀπλῶς λογιότητα ἀλλ' αὐτολογιότητα ὑμνοῦσαι» (PG 3. 156 A); «πρωτέλειος αὐτοτελεταρχία» (пребывающее **Само**-совершенно-началие) (PG 3. 165 C); «τὴν ἄκρατον αὐτουργίαν τοῦ Πατρὸς» («неразбавленное» (чистое) **само**действие Отца) (PG 75. 252 D); «τοῦ Θεοῦ αὐτουργίας... καὶ αὐτοχειρίας» (**само**-действие Божие и **само**-руко-творение) (PG 75. 1132 B).

¹¹ Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 132.

¹ Berger K. M. Towards a Theological Gnoseology... P. 30.

² Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 11.

³ По отношению ко времени и пространству.

⁴ Станилоэ Д., прот. О безначальной любви Отца, Сына, Святого Духа друг к Другу (http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=442069.0).

⁵ Berger K. M. Towards a Theological Gnoseology... P. 26–27.

⁶ Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 134–135.

⁷ «Сущность *происходит* от Того, Кто есть», см.: Zizioulas Jh., metr. The One and the Many. P. 14.

⁸ «Различие между “Богом как Личностью” и “Богом как Сущностью” не существует» ни в толкованиях Паламы, ни Григория Назианзина, ни Ареопагитиках. Понимание данного библейского пассажа сводится к «тривиальной христианской доктрине, что творение происходит от Бога», см.: Demetracopoulos John. Is Gregory Palamas an Existentialist? ... P. 32–33.

⁹ «Станилоэ сохраняет баланс неразделимого существования личности и природы, не приписывая приоритета ни одному из понятий», см.: Berger K. M. Towards a Theological Gnoseology... P. 58–59.

мом Том, Кто обладает ими “Сам по Себе”». ¹ Причем эта «ипостасная», а точнее сказать, «мульти-(три)-ипостасная основа превосходит, как их источник, бесконечность этих атрибутов и действий». ²

По мысли о. Думитру, понятие «Личности» в Боге не может быть «вписано в природную систему координат». ³ «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. ⁴ Соглашаясь с анализом немецкого мыслителя Г. Кёпгена (*G. Koepergen*), прот. Д. Станилоэ утверждает, что схоластическое богословие, «избегая» Троичного парадокса, «рассматривает Сущность как причину Лиц, что в реальности ведет к де-персонализации Бога». ⁵ Однако Божественная Сущность не может быть безличной реальностью, существующей «Сама по Себе», ибо таковая реальность своими энергиями «подавила бы нас» и «разрушила». ⁶ Согласно о. Станилоэ, безличная Сущность Бога не могла бы быть «сверхсущностной», 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». ⁷

Но «Божественная Сущность» не просто личностна, а «обладает свойством тройственной субъективности». ⁸ «Личность в полном одиночестве не может

быть абсолютной». ¹ «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». ² Для о. Д. Станилоэ троичный догмат — «Абсолютная Личностная Реальность, которая одновременно есть и неизреченная тайна, и Реальность, объясняющая все». ³ «Высшая Личная Реальность, как само-существование (существование *per se*), не моно-личностно, но есть личностная общность». ⁴ Сокровенная жизнь в Боге состоит в «получении и отдаче бытия в Нем Самом». ⁵ Последнее утверждение завершает характеристику личности «не только как реальности *per se*, но еще и общения», ⁶ «живого общения между высшими Субъектами», ⁷ описываемого как «бесконечное богатство». ⁸

Обращаясь к богословию «общения» в Троице, о. Д. Станилоэ указывает на взаимообусловленность понятия «общения» Лиц и понятий «жизнь», «любовь», «движение». «Полнота жизни» в Боге состоит именно «в совершенном общении совершенных Субъектов». ⁹ Понятие «жизнь» постигается через «внутри-троичное общение» ¹⁰ любви, которая одновременно «неизменна» и есть «движение, превышающее всякое движение». ¹¹ Апофатический динамизм внутри-божественной любви личностен и одновременно природен, поскольку обуславливается ¹² и осуществляется во взаимном вечном «отдании» ¹³ Себя каждого Лица двум Другим, во «взаимном утверждении» Божественных Личностей в бытии ¹⁴ посредством единой Сущности, Которая «объединяет» ¹⁵

¹ Ibid. P. 68.

² The Holy Trinity... См.: <http://orthodoxword.wordpress.com/2010/05/24/the-holy-trinity-the-basis-of-christian-spirituality/>

³ *Idem*. Sfanta Treinie, san la inceputa fost inbirea. P. 7.

⁴ «personal community», см.: Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 138.

⁵ Здесь о. Д. Станилоэ подразумевает внутритроичные отношения рождения и исхождения.

⁶ Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 134.

⁷ Ibid. P. 153.

⁸ Происхождение Святого Духа от Отца... См.: <http://www.portal-slovo.ru/theology/44780.php>

⁹ Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 151.

¹⁰ Theology and the Church. P. 86.

¹¹ Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 151.

¹² Ibid. P. 70.

¹³ Theology and the Church. P. 80.

¹⁴ Ibid. См. также: Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 68.

¹⁵ Ibid. P. 69.

¹ Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 132.

² Ibid. P. 137.

³ Ibid.

⁴ Ibid. 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.

⁵ *Koepgen G.* Die Gnosis des Christentums. Salzburg, 1939. Г. Кёпген, 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.

⁶ Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 132, 143.

⁷ *Berger K. M.* Towards a Theological Gnoseology... P. 77–78.

⁸ Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 137, 260.

Их.¹ «Субъекты сообщают Друг Другу собственное бытие, не испытывая при этом смещения».² Прот. Д. Станилоэ подробно рассматривает, как он выражается, «структуру высшей любви»³ между тремя Лицами в Троице, в рамках которой Лица Троицы находятся в перихоретическом «вращении вокруг Друг Друга»,⁴ «проникая Друг Друга», но, в отличие от людей, «не обогащаясь взаимодействием, поскольку Они бесконечны»⁵ по природе.

Нетварные Божественные энергии, согласно о. Д. Станилоэ, будучи действиями Троицы, направленными *ad extra*, являются проявлением внутри-троичной любви и общения Божественных Лиц.⁶ Таким образом, именно Откровение о личном Боге становится основанием возможности и необходимости установления опытного личного общения человека с Богом. В религиях, где Бог представляется абсолютной Монадой,⁷ Бог становится неизбежно «замкнут» на Себе, на Своей «Личности»,⁸ так что человеку «не представляется возможным общение с Ним».⁹ Здесь о. Д. Станилоэ ссылается на В. Н. Лосского, подчеркивая, что «единичная Божественная Личность» была бы не способна предоставить творению Свою Природу для «приращения»¹⁰ ей и не была бы Личностью в полном, богословском смысле этого слова.¹¹ Динамический и личностный характер Энергий выражен о. Д. Станилоэ наиболее ярко в его объяснении того, как Бог «призывает» посредством

¹ Выше мы приводили мысли прот. Д. 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 о. Станилоэ, как подтверждение неразрывности понятий Личности и Сущности в Боге. Ибо, хотя Личность и обладает, и «управляет» Сущностью, но ее бытие состоит не в чем ином, как именно в этой Сущности.

² The Holy Trinity... См.: <http://orthodoxword.wordpress.com/2010/05/24/the-holy-trinity-the-basis-of-christian-spirituality/>

³ Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 67. Так называются глава 3 в сборнике *Theology and the Church* и глава 10 в первом томе *Orthodox Dogmatic Theology*.

⁴ Theology and the Church. P. 95.

⁵ Ibid. P. 93.

⁶ Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 68, 143.

⁷ Иудаизм и ислам в первую очередь.

⁸ Если и можно применить понятие Личности в этом случае, то не в строго богословском смысле.

⁹ Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 68.

¹⁰ Lossky V. Orthodox Theology: An Introduction. P. 27–32.

¹¹ Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 70.

этих Энергий «человека в общение с Собой».¹ 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».² 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».³

Божественное Откровение в видении о. Станилоэ есть, прежде всего, Откровение Личного бытия Бога,⁴ дающего смысл человеческому существованию. Несмотря на постепенность Откровения, уже «в Ветхом Завете нам явлен Бог персонафицированный (личностный)».⁵ Как естественное, так и сверхъестественное Откровение есть «приглашение личным Богом» человека к «диалогу»,⁶ и направлены к «бесконечной и вечной цели» общения и единения человека с «Личной Реальностью».⁷ Причем это личное общение становится одновременно и средством «бесконечного прогресса» человека «в любви и знании».⁸

Личность 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».⁹ Христология неразрывно связана для о. Думитру с антропологией, так же, как и «личность

¹ Bartosh E. The Dynamics of Deification... P. 213.

² Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 70.

³ The Holy Trinity... См.: <http://orthodoxword.wordpress.com/2010/05/24/the-holy-trinity-the-basis-of-christian-spirituality/>

⁴ Так, например, о. Д. Станилоэ говорит о «сверхъестественном Откровении Божественной Личности», см.: Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 62.

⁵ О безначальной любви Отца, Сына, Святого Духа друг к Другу. См.: http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=442069.0

⁶ *Idem*. Orthodox Spirituality: A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Guide for the Scholar. P. 364.

⁷ Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 16, 23.

⁸ Ibid. P. 6.

⁹ Молитва Иисусова и опыт стяжания Святого Духа. С. 6.

Христа неотделима от Его дела, т. е. восстановления павшего человека».¹ «Бог как Личность, став человеком навеки, открыл вечную ценность каждой человеческой личности».² «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».³ 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».⁴

Для описания христологического догмата о. Думитру пользуется выражениями «ипостасное»⁵ или «личное единение»⁶ природ и терминами «ипостазирование»⁷ или «персонифицирование».⁸ В Воплощении «усвоение человеческой природы реализуется не Божественной природой, но лишь одной из ее Ипостасей... воспринятая природа начинает свое бытие в Личности»,⁹ воспринявшей ее. Вопреки современным дебатам о смысловой нагрузке термина «ἐνϋπόστατον»,¹⁰ о. Д. Станилоэ интерпретировал его именно в смысле «включения» в вечную Ипостась Логоса воспринятой Им человеческой природы.¹¹ В результате ипостасного единства природ естественные силы, энергии и воля человеческой природы Христа активизируются Божественной Ипостасью, и

¹ Коман К., *протопресв.* Священник Думитру Станилоэ... С. 76.

² Staniloae D. The Faces of Our Fellow Human Beings. P. 33.

³ Idem. The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine. P. 654.

⁴ Idem. The Procession of the Holy Spirit from the Father and His Relation to the Son, as the Basis of our Deification and Adoption. P. 179.

⁵ Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 37–38, 40.

⁶ Прот. Д. Станилоэ словосочетанием «Личное единство» переводит выражение Леонтия Византийского: «τοῦ προσώπου ἐνὸς», см.: PG 86 а. 1748 А; Ibid. P. 159.

⁷ Ibid. P. 26, 41.

⁸ Бог Слово «персонифицировал» (так о. Д. Станилоэ переводит греческий термин «ἐτροπώποισεν», см.: PG 86 а. 1748 А, а также: PG 86 а. 1496 А) «человеческую природу наиболее подлинным образом», см.: Ibid. P. 31, 41.

⁹ Bartosh E. The Dynamics of Deification... P. 223.

¹⁰ В том числе споры о том, какое именно значение имел этот термин для Леонтия Византийского. См., напр., статью: Кирилл (Зинковский), иером., Мефодий (Зинковский), иером. Термин «ἐνϋπόστατον» и его богословское значение (<http://www.bogoslov.ru/text/1991254.html>).

¹¹ Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 26, 29–30, 34.

именно Личность Логоса познается через Его человеческие действия.¹ Образ активации природы задается Личностью Сына Божия, и именно этот задаваемый образ бытия «наиболее всего соответствует»² нашей природе. Прот. Д. Станилоэ повторяет мысль св. Николая Кавасилы, что наше «человечество не было еще совершенным до Воплощения Сына Божия».³

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».⁴ «Благоволение Отца и содействие Духа»⁵ сопутствуют Сыну Божию в Его Личном⁶ деле нашего спасения, которое делает возможным «взаимопроникновение без смешения Бога и человека».⁷ С одной стороны, возможность совершенного обожения человека⁸ основана на Воплощении Личности Логоса и учении о «различии в единстве» между Сущностью и энергиями в Боге,⁹ а с другой, как подчеркивает о. Д. Станилоэ, тринитарное богословие доказывает, что принципом единства не может быть только одна личность, но лишь общение между несколькими личностями. Эта мультиперсональность 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).¹⁰ Поэтому вступление в личные отношения со Христом невозможно вне вступления в Церковь как место «единящего и освящающего действия Духа».¹¹ С одной стороны, «Сын делает Духа доступным для нас» в основанной Им Церкви, но и «Дух, в Свою оче-

¹ Ibid. P. 37.

² Ibid. P. 30–31.

³ Ibid. P. 36.

⁴ The Holy Trinity... См.: <http://orthodoxword.wordpress.com/2010/05/24/the-holy-trinity-the-basis-of-christian-spirituality/>

⁵ «ἐδὸκίμ Πατὴρ καὶ συνεργεῖ Πνεῦμα», см.: PG 91. 77 С.

⁶ «Без сомнения, Личность Христа спасает нас, ибо Он есть Сын Божий», см.: Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 86–87.

⁷ Prayer and Holiness: The Icon of Man Renewed in God. P. 14–15.

⁸ Orthodox Spirituality... P. 362.

⁹ Ciobotea D. Une dogmatique pour l'homme d'aujourd'hui. P. 473.

¹⁰ Bordeianu R. Filled with the Trinity. The Contribution of Dumitru Staniloae's Ecclesiology to Ecumenism and Society. P. 58.

¹¹ Staniloae D. Transparent Bisericii în viața sacramentală. P. 502–503.

редь, делает Сына доступным» нам, ибо именно «посредством Духа мы познаем Сына и возвышаемся ко Отцу в чистоте жизни и в молитве».¹

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»,² 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 содействуя «причастником Сыновних отношений к Отцу», пробуждая «восприимчивость к Богу»³ 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».⁴

Личность в антропологии

Согласно антропологии прот. Д. Станилоэ, «христианство есть неизмеримая и неопределимая тайна человеческой личности».⁵ 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».⁶ Бог, как Личная реальность, стремится установить глубокое «общение с человеческими субъектами»,⁷ для этого и созданными⁸ «как личности в подобие Его Ипостаси».⁹

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».¹ Развивая эту идею, он утверждает, что «прозрения о человеческой личности» могут отражать свойства «Божественной Личности» без угрозы «антропоморфизма».² Признание «парадигматичности» между человеком и 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».³ Он говорит об «апофатическом»⁴ и «трансцендентном характере» человеческой личности. Как и Божественная Личность, наша личность превосходит свою природу и ее действия и свойства,⁵ но одновременно обладает ею⁶ и неотделима от нее, немислима автономно.

Далее, со-образность человечества Богу есть со-образность Троице Лиц, и именно этот факт делает возможным⁷ «человеческое общение»⁸ и единение⁹ как с Самим Творцом¹⁰, так и себе подобными.¹¹ «Только в общении с Богом как личностью... как со-общность личностей, не теряя своих естественных границ», человек способен «сделать своим собственным опыт бесконечности Бога».¹² Прот. Д. Станилоэ называет человека «партнером» Бога в личном диалоге,¹³ ко-

¹ The Procession of the Holy Spirit... P. 186.

² Молитва Иисусова и опыт стяжания Святого Духа. Святой Дух в Жизни Церкви. С. 2.

³ Происхождение Святого Духа от Отца... <http://www.portal-slovo.ru/theology/44780.php>

⁴ «The Holy Spirit and the Sobornicity of the Church», chapter 2 of his Theology and the Church. P. 56.

⁵ Prayer and Holiness: The Icon of Man Renewed in God. P. 14–15.

⁶ Прот. Д. Станилоэ определяет здесь человека как Личность «с большой буквы», подчеркивая высоту со-образности личности человека Личности Бога, см.: О некоторых характерных особенностях Православия (<http://www.odigitria.by/2009/10/23/o-nekotorykh-kharakternykh-osobennostyakh-pravoslaviya/>).

⁷ Berger K. M. Towards a Theological Gnoseology... P. 15.

⁸ Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 17.

⁹ The Faces of Our Fellow Human Beings. P. 35.

¹ «Ἀλλήλων εἶναι παραδείγματα τὸν θεὸν καὶ τὸν ἄνθρωπον», см.: PG 91. 1113 B. Ср.: Louth A. Maximus the Confessor. P. 101.

² Berger K. M. Towards a Theological Gnoseology... P. 18–19.

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

⁴ «человеческий субъект апофатичен», см.: Ibid. P. 134, 136.

⁵ Ibid. P. 6, 130–131, 136–138.

⁶ Ibid. P. 136.

⁷ Ibid. P. 247.

⁸ Image, Likeness, and Deification in the Human Person. P. 77.

⁹ Единение, сохраняющее личные различия.

¹⁰ Orthodox Dogmatic Theology. V. 2. P. 79.

¹¹ Ibid. V. 1. P. 17; V. 3. P. 2.

¹² Ibid. V. 1. P. 143.

¹³ Ibid. P. 159; V. 3. P. 2, 4, 26.

торый становится для него «средством бесконечного прогресса».¹ 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,² и т. д.

Согласно мысли прот. Д. Станилоэ, человеческой личности свойственны динамичность развития,³ свобода общения,⁴ творчество,⁵ определяемые и руководимые самой личностью как носителем собственных потенций. Так, «человеческая личность участвует в само-созидании» в синергии с Богом,⁶ принимает решения о своих «делах, мыслях и словах»,⁷ обладает разумностью и самосознанием⁸ и призвана «оформить» собственную природу⁹ и возвести «окружающий мир в средство диалога» с Богом и себе подобными.¹⁰

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.¹¹ «Мир, таким образом, имеет антропоцентричный характер, и только в человеческом субъекте мир обретает свое значение».¹² Всякое препарирование целостности личности человека губительно 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,¹³ а реализуется в Церкви, которая «обладает неисчерпаемыми возможностями для развития жизни в общении».¹⁴

¹ Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 6, 247.

² Ibid. P. 10.

³ Ibid. P. 131, 149, 247.

⁴ Ibid. P. 10, 62, 65, 131.

⁵ Ibid. P. 10, 138; V. 2. P. 44.

⁶ Ibid. V. 2. P. 44.

⁷ Ibid. V. 1. P. 130.

⁸ Ibid. V. 3. P. 2–4.

⁹ Ibid. V. 1. P. 136.

¹⁰ Ibid. P. 11, 138.

¹¹ Ibid. P. 137; V. 3. P. 4–6.

¹² Noble I. Doctrine of Creation within the Theological Project... P. 192–193.

¹³ Диалог с Богом имеет деятельную и интеллектуальную стороны одновременно, см.: Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 5.

¹⁴ Молитва Иисусова и опыт стяжания Святого Духа... С. 2.

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.¹ Не исключено, что подобное высказывание, выхваченное отдельно, при наличии желания могло бы послужить в защиту сторонников позиции митр. И. Зизиуласа о том, что общение и природа в Троице тождественны.² 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».³ 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»⁴ «межличностного общения»⁵ 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.⁶ При однобоком толковании возможно интерпретировать это словосочетание в буквальном смысле, относя обладание лишь к взаимному отношению Лиц, игнорируя природный аспект.⁷ Но о. Д. Станилоэ свойственно синтетическое ипостасно-природное видение, согласно которому Лица сохраняют различие «в самом взаимном обладании», реализуемом именно посредством единой

¹ Theology and the Church. P. 80. И в другом месте о. Станилоэ говорит о нетварных энергиях Троицы, «излучаемых общей Природой», т. е. «общением в любви», см.: Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 70.

² «Единая божественная сущность совпадает с общением трех Лиц», см.: Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 133–134.

³ Theology and the Church. P. 80.

⁴ Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 70.

⁵ Berger K. M. Towards a Theological Gnoseology... P. 7.

⁶ Theology and the Church. P. 78.

⁷ Как это свойственно богословию того же митр. Зизиуласа.

Сущности. Вечная и совершенная «внутренность»¹ Лиц Друг Другу основана на обладании каждым из Божественных «Я» Сущностью (или «Божественной вселенной», как образно выражается о. Думитру)² в Их взаимном внутреннем общении Друг с Другом.³

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» вместо Себя «на Свое место», рассматривая «Себя только по отношению к Другим». ⁴ Прот. Д. Станилоэ говорит об «утверждении» Друг Друга Лицами Троицы в бытии и описывает «перихоресис» Лиц в соответствии с буквальным значением этого термина, т. е. как «круговое вращение» каждого из Лиц вокруг Другого как своего центра.⁵ Ипостаси Троицы «как бы прячутся Друг за Друга», «ставя вперед» Другого, и таким образом в каждой из Них видны Другие.⁶ Троица есть «кульминация смирения и любви».⁷

Не все выражения, применяемые о. 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.⁸ Также высказывание о том, что в Воплощении «Божественный Субъект становится также и человеческим субъектом»,⁹ 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».¹ 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 возможным отождествить «Божественный центр божественных деяний» во Христе с «человеческим центром действий»² 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».³ Но тогда «личность» в человеке есть уже не синоним ипостаси, но синтетическая категория, представляющая из себя единство ипостасного и природного начал.⁴ 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».⁵ 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»⁶ во Христе, что «Слово Само *стало* Личностью среди личностей»⁸ человеческих, что Христос есть «Божественно-человеческая Личность»,⁹ а также, что воскресла Личность Сына Божия.¹⁰

¹ Ibid. P. 28.

² Ibid. P. 30.

³ Ibid. P. 28.

⁴ Сюда же относятся выражения о. Станилоэ: «интегральная личность»; «человеческая личность есть не только материальное тело»; «союз тела и души в единстве человеческой личности», см.: Ibid. V. 2. P. 72, 74, 76.

⁵ Ibid. V. 3. P. 28.

⁶ Ibid. P. 33.

⁷ В строгом богословском смысле, Слово не становится Личностью, а является ей вечно.

⁸ Ibid. P. 33.

⁹ Ibid. P. 25; V. 1. P. 66.

¹⁰ Ibid. V. 3. P. 15.

¹ Theology and the Church. P. 87.

² Дословно: «Божественная “вселенная” принадлежит каждому из Божественных “Я” во взаимном внутреннем общении».

³ Theology and the Church. P. 88.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid. P. 89.

⁸ «Это Я постоянно умерщвляется, жертвуя Собой ради другого Я. Так, Троица есть кульминация само-умерщвления Я ради других Я», см.: Ibid.

⁹ Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 29.

Представляется, что понятия «личность» и «ипостась» в некоторых случаях фактически отождествляются о. Думитру с «модусом конкретного существования» природ.¹ Только в свете понимания «личности» и «ипостаси» как «модуса бытия» природы возможно говорить, например, что «Божественная Ипостась становится в Воплощении человеческой ипостасью»,² или утверждать, что «личность» *есть* (а не задает) «модус конкретного существования человеческой природы».³ Однако гораздо более распространены выражения, в которых «ипостась» у прот. Д. Станилоэ превосходит категорию «образа бытия», а «модус существования» определяется как задаваемый действием «ипостаси».⁴ Так, он говорит, что «потенциал человеческой природы» во Христе «активизируется не человеческой ипостасью,⁵ но Божественной Ипостасью».⁶ 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».⁷ 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».⁸

Также нельзя в строгом догматическом смысле утверждать, что «три Субъекта» тождественны «одному Субъекту»,⁹ или говорить о «тройственной Ипостаси», создавшей и содержащей мир,¹⁰ пусть даже в свете онтологического единства Лиц Троицы.¹¹ И в других случаях о. Станилоэ сам подчер-

¹ Например: «Они суть три реальные Ипостаси, три реальные модуса, в которых существует бесконечный Свет», см.: *Orthodox Dogmatic Theology*. V. 1. P. 255. И в другом месте: «Ипостась должна быть понимаема как модус конкретного существования» (*Ibid.* V. 3. P. 28).

² *Bartosh E.* The Dynamics of Deification... P. 224.

³ *Orthodox Dogmatic Theology*. V. 3. P. 27.

⁴ Так, толкуя текст преп. Иоанна Дамаскина «Против яковитов», о. Д. Станилоэ говорит, что «Воплощение есть образ союза между двумя бытиями... сохраняющий личные свойства» Бога Слова, см.: *Orthodox Dogmatic Theology*. V. 1. P. 248.

⁵ Человеческой ипостаси в таком случае, очевидно, не признается во Христе.

⁶ *Orthodox Dogmatic Theology*. V. 3. P. 30.

⁷ *Ibid.* P. 32, 42.

⁸ *Ibid.* P. 35.

⁹ *Ibid.* P. 76.

¹⁰ *Ibid.* V. 1. P. 136.

¹¹ 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», см.: *Moltmann J.* Trinitat und Reich Gottes. P. 107.

кивает, что «высшая и духовная Сущность (Бога) есть не единичный сознательный Субъект, но общность Субъектов».¹

Догматически неточным является и его высказывание о том, что «человечество призвано проявить себя как часть личности Сына Божия, получить персональный характер в Нем, ипостазировать себя в Нем»,² 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».

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 тот вводит «частичную оппозицию» между личностью и природой, «приписывая личности, в противоположность природе, апофатическую тайну “образа”, определяющую индивидуум». «Глубина личности есть одновременно и глубина природы»,³ — продолжает прот. Д. Станилоэ. Но ведь и В. Н. Лосский утверждает ясно и недвусмысленно, что как Божественная природа и три Лица Троицы «апофатически эквивалентны»,⁴ 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”».⁵ Природа видится Лосским как «содержание личности», а личность — как «существование природы».⁶

Мысль В. Н. Лосского, увязывающая апофатическое богословие с понятием личности, очевидно, воспринятая прот. Д. Станилоэ в качестве некое-

¹ *Orthodox Dogmatic Theology*. V. 1. P. 256

² *Staniiloae D.* Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul. P. 72.

³ Image, Likeness, and Deification in the Human Person. P. 80.

⁴ *Ross J. S.* Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky: an exploration, comparison and demonstration of their unique approaches to the neopatristic synthesis. P. 152.

⁵ *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности. С. 299.

⁶ *Он же.* Очерк мистического богословия. С. 95.

го крена в сторону личности «в ущерб» природе, и критикуемая рядом современных богословов,¹ состоит в том, что, впрочем, как и сам о. Думитру признает, личность есть своеобразный «центр» бытия.² 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 Лосского, так и для о. Думитру «Бог открывается как “Кто”, а не “Что”, и в этом же смысле становится объектом богопознания»,³ то парадоксальным образом⁴ именно личность, вопреки апофатическому характеру своего определения, становится одновременно средством и целью познания, превосходящего рамки «концепций», но обнимающего область «реального».⁵ И прот. Д. Станилоэ рассматривает «интеллектуальное знание как положительное, так и отрицательное, как продукт теоретических размышлений, в то время как

¹ Так, например, С. Рогобете (S. Rogobete) совершенно необоснованно утверждает, что якобы в рамках мышления В. Н. Лосского «личность некоторым образом содержится в природе, как в тюрьме», см.: *Rogobete S. E. Mystical Existentialism or Communitarian Participation? // Vladimir Lossky and Dumitru Stăniloae. 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.

² *Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 28; The Faces of Our Fellow Human Beings. P. 31.* Прот. Д. Станилоэ называет личность также «форумом» бытия, см.: *Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 130.*

³ «Природа Бога невидима, но Лицо Его видимо» (τὴν φύσιν μὲν τοῦ Θεοῦ λέγω ἀόρατην, τὸ δὲ πρόσωπον αὐτοῦ ὁρατόν), см.: PG 89. 129 D.

⁴ *Orthodox Dogmatic Theology. Vol. 1. P. 105.*

⁵ *Bartosh E. The Dynamics of Deification... P. 207.*

апофатическое знание, будучи основой духовного роста, является существенно необходимым для всех христиан в их практической жизни».¹

Поэтому мы можем рассматривать замечания прот. Д. Станилоэ к апофатизму В. Н. Лосского не как противоречие их позиций, а как дополнение, подчеркивающее присутствие апофатической глубины и в природе, вслед за личностью, ею обладающей. Ведь и сам о. Думитру пишет в своей *Догматике*, что «личность не может быть ограничена или определена знанием, ибо личность *par excellence* апофатична»,² причем под «личностью» здесь понимается не синтез ипостаси и природы, а все-таки реальность, отличная от природы, но и неотделимая от нее.³

Таким образом, сомнения о. Думитру в сбалансированности концепций природы и личности В. Н. Лосского могут быть восприняты позитивно, как предупреждение от одностороннего толкования мыслей последнего или попыток сведения их к философии экзистенциализма,⁴ однако ошибочным будет противопоставлять личностно-природный синтез о. Станилоэ и Лосского, как делают это некоторые исследователи. 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,⁵ что наша личность не участвует в Абсолюте превосхождением своей природы, как личность, но оставаясь человеком и утверждаясь в своем человечестве».⁶ Здесь верно изложена позиция прот. Д. Станилоэ, но ошибочна оценка богословия Лосского, необоснованно противопоставленная мыслям о. Думитру.

¹ *Louth A. The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae. P. 66–67.*

² *Orthodox Dogmatic Theology. Vol. 1. P. 127.*

³ Так, в том же параграфе (Соотношение Бытия и Действия в Боге), лишь страницей далее, о. Д. Станилоэ говорит, например, о том, что Бог есть «трех-Личностная сверх-Сущность, или сверх-Сущностная трех-Личностность», см.: *Ibid. P. 129.*

⁴ «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», см.: *Ibid. P. 123, not. 7.*

⁵ Очевидно, что под «новейшим православным персонализмом» автор неразборчиво понимает одновременно как В. Н. Лосского, так и митр. И. Зизиуласа, мысль которых расходитя в существеннейших богословских моментах.

⁶ *Rogobete S. E. Mystical Existentialism or Communitarian Participation? P. 187–188.*

Если философский экзистенциализм и богословский персонализм митр. И. Зизиуласа, как мы это увидим, и вводят онтологическое превосходство личности над природой, то В. Н. 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, «иноприродность» 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. Д. Станилоэ 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

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 межличностной жизни» и «невыразимой тайной человеческого субъекта».³ Бог принципиально превосходит наш разум,⁴ и Православие «всегда остается тайной понятий простых, но главных и необходимых».⁵

Порою о. Думитру, 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, неопатристический 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 промышленать о них. Более того, всякая рациональность для него есть «межличностная 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... См.: <http://orthodoxword.wordpress.com/2010/05/24/the-holy-trinity-the-basis-of-christian-spirituality/>

² Some Characteristics of Orthodoxy. P. 628.

³ Или *логосность* вещей тварных. О. Д. Станилоэ говорит о «высшей Личной» разумной Причине всего сотворенного как основе нашей способности «знать и мыслить» тварное, см.: Orthodox Dogmatic Theology. V. 3. P. 3.

⁴ Ibid.

⁵ Theology and the Church. P. 215–216.

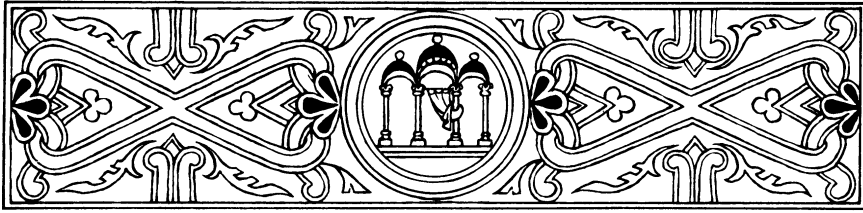
¹ Лосский В. Н. «Видение Бога» в византийском богословии. С. 191–192.

² Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 134. «Ὁθεν τὸ Θεῖον εἶναι λέγοντες οὐ τὸ πῶς εἶναι λέγομεν», см.: PG 91. 1180 D.

³ Theology and the Church. P. 214.

⁴ Ibid.

⁵ О некоторых характерных особенностях Православия. См.: <http://www.odigitria.by/2009/10/23/o-nekotorykh-kharakternykh-osobennostyakh-pravoslaviya/>



Глава 7

ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ В СЕРБСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ 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 пре-

восшедшей границы Сербии. ¹ О. Иустин «оставил после себя богатейшее богословское, философское и агиографическое наследие». ² Его богословские работы, по выражению академика И. Кармириса, представляют вершину духовного самовыражения Сербской Церкви. ³ Не случайно, что оба св. богослова сравниваются с «великими Отцами Церкви» ⁴ и «всемирными учителями», ⁵ принадлежащими всему миру. ⁶

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». ⁷ 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» ⁸ митр. Амфилохия (Радовича) ⁹ и еп. Афанасия (Евтича), ¹⁰ является органическим продолжением и развитием «персонального, ипостасного подхода» ¹¹ восточного православного богословия. При этом термин «личность» практически всегда оказыва-

¹ *Amfilohije (Radovic), hierom.* Eulogy in Memory of the Blessed Fr. Justin. P. 26.

² *Якушкина Е. И.* От редакции. С. 3.

³ *Кармирис И.* Предисловие к греческому изданию книги преп. Иустина (Поповича). С. 7.

⁴ Сербский Златоуст. Житие св. отца Николая. С. 281.

⁵ *Холмогоров Е. С.* Преподобный Иустин (Попович). Церковность. См.: <http://www.romanitas.ru/content/popovich/life.htm>

⁶ *Нектарий (Радованович), иером.* По страницам богословских трудов архимандрита Иустина (Поповича). С. 35.

⁷ *Варнава (Дамьянович), архидиак.* Жизнь и творения свт. Николая, епископа Охридского и Жичского. С. 140–141.

⁸ *Числов И.* Предисловие к русскому читателю. С. 5.

⁹ 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», см.: Биография и сочинения Амфилохия (Радовича), митрополита (<http://www.bogoslov.ru/persons/264957/index.html>).

¹⁰ «Епископ Афанасий — крупнейший богослов современности, ученый с мировым именем», автор множества богословских трудов, переводчик Св. Писания и святоотеческих текстов, см.: *Андрей (Шестаков), инок.* Предисловие: об авторе. С. 8–9.

¹¹ *Афанасий (Евтич), еп.* Каппадокийские отцы. См.: <http://www.pravoslavie.ru/put/3165.htm>

¹ *Афанасий (Евтич), еп.* Отец Иустин. С. 36.

² *Прийма И.* «Блаженны вы, плачущие сегодня с Россией...». С. 55.

³ *Иоанн Сан-Францисский, архиеп.* Светлой памяти Преосвященного епископа Николая. С. 3. См. также: Сербский Златоуст. Житие св. отца Николая. С. 282.

⁴ *Афанасий (Евтич), иером.* Жизнеописание о. Иустина. С. 39–40.

⁵ *Нектарий (Радованович), иером.* По страницам богословских трудов архимандрита Иустина (Поповича). С. 29–30.

⁶ *Холмогоров Е.* Преподобный Иустин (Попович). Церковность. См.: <http://www.romanitas.ru/content/popovich/life.htm>

ется синонимичен ипостаси, лицу, персоне¹ 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, познавательная способность, свобода, уникальность, творчество и синергичность, динамизм, общение и кафоличность, перихоретичность, нравственность и любовь.

Апофатичность, или таинственность, личности

Согласно архим. Иустину, личность «неуловима для человеческих понятий, представлений, картин, символов».² Т. е. понятие личности апофатично с богословской точки зрения. Она есть «бесконечно сложная тайна»,³ «тайна сама по себе и тайна Божия»,⁴ «изначальная загадка всего» созданного Богом мира.⁵ «Тайна всех тайн»,⁶ тайна человеческой личности представляет собой «поприще всех противоречий»,⁷ фокус «вечных проблем»⁸ и превращает человека в «самое сложное и самое загадочное»,⁹ «неисповедимое существо».¹⁰ 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

¹ *Афанасий (Евтич), иером.* Экклесиология апостола Павла. С. 26, 215; *Афанасий (Евтич), еп.* Протология и эсхатология у св. Максима Исповедника (<http://www.patriarchia.ru/db/print/57603.html>); *Его же.* Православная вера и жизнь. Догма и этика в православии. *Он же.* <http://www.bogoslov.ru/text/1243083.html>

² *Иустин (Попович), преп.* Из статей. С. 271.

³ См.: Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 235–237.

⁴ *Афанасий (Евтич), еп.* О человечности и бесчеловечности. См.: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/722.htm>

⁵ *Иустин (Попович), преп.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 24.

⁶ *Он же.* Подвижнические и богословские главы. С. 136.

⁷ *Он же.* Достоевский о Европе и славянстве. С. 40.

⁸ Там же. С. 115.

⁹ *Он же.* Православная Церковь и экуменизм. С. 5.

¹⁰ Подвижнические и богословские главы. С. 130–131.

разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время».¹ «В таинственную сущность человеческой личности, как в собирающую линзу, стекаются лучи всех физических и метафизических мистерий».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,³ «абсолютная и превосходная Личность»,⁴ Личность-субъект *par excellence*.⁵ Тайна личности имеет своим источником и обусловлена тайной Святой Троицы.⁶ «Отправной пункт троического богословия есть Личность», причем Божественная Сущность рассматривается как содержание Ипостасей-Личностей в Троице.⁷ Однако, «до явления Богочеловека идея личности могла быть предугадываема как некая возможность; начиная с Него, она — определенно данная реальность».⁸ Прежде всего, Христос есть Личность⁹ как второе Лицо Святой Троицы.¹⁰ Личность Христа всесовершенна, едина и неделима,¹¹ бесконечна¹² и исключительна,¹³ «вечно юна и нова».¹⁴ Ее «нельзя вместить в рамки двух-трех природных

¹ *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений. Т. 28. Ч. 1. С. 63.

² Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 235–237.

³ *Николай (Велимирович), свт.* Алфавитные главы. См.: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37701.php>

⁴ *Николай Сербский, свт.* Библейские темы. С. 206; *Иустин (Попович), преп.* Философские пропасти. С. 69.

⁵ *Афанасий (Евтич), еп.* Прологомены к исихастской гносеологии. С. 98.

⁶ Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 258, 242

⁷ *Амфилохий (Радович), архим.* «Филиокве» и нетварная энергия Святой Троицы по учению св. Григория Паламы. С. 430.

⁸ Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 259.

⁹ Подвижнические и богословские главы. С. 128–129.

¹⁰ *Иустин (Попович), преп.* Догматика Православной Церкви. Сотериология. С. 254.

¹¹ Там же. С. 7, 303–305. О неделимости личности см. также: *Он же.* Философские пропасти. С. 236.

¹² Догматика Православной Церкви. Сотериология. С. 9.

¹³ *Николай Сербский, свт.* Верую. Вера образованных людей. См.: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/13n/nikolay/belief/contents.html>

¹⁴ *Иустин (Попович), преп.* Верховная ценность и верховное всемерило. С. 447.

измерений»,¹ и «все тайны Богочеловека Христа, в своей сущности, сводятся к тайне Его Богочеловеческой Личности».²

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»,³ указывая на «совершеннейший синтез» в Его Божественном Лице «сверхъестественного и естественного, небесного и земного, Божьего и человеческого».⁴ Бог Отец, как Человеколюбец, «на деле лично, самоипостасно... открыл и даровал во Христе»⁵ Свою любовь к нам. Но хотя Божественное Домостроительство и есть дело всей Святой Троицы, тем не менее, «Личность Бога Слова в этом Домостроительстве... занимает особое место».⁶ Именно Логос, будучи Богочеловеком, представляет Собой совершенный образ, «икону Бога и человека»⁷ одновременно. Спасение человека совершено «Богочеловеческой Христовой Личностью»,⁸ оно есть по преимуществу Его «личное дело»,⁹ Его «личная миссия»,¹⁰ совершенная Им при благоволении Отца и содействии Святого Духа. Это «личное, самотворящее (автургичное,¹¹ по словам св. отцов) явление живого библейского христианского Бога» в нашем человеческом «существовании/бытии и есть полнота — πληρομα — Откровения Божия, сердцевина христианства».¹²

¹ Николай Сербский, свт. Феодул, или Раб Божий. С. 267.

² Догматика Православной Церкви. Сотериология. С. 258–259.

³ Афанасий (Евтич), еп. Православная вера и жизнь. Догма и этика в православии. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/1243083.html>

⁴ Философские пропасти. С. 261–262.

⁵ О человечности и бесчеловечности. См.: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/725.htm>

⁶ Амфилохий (Радович), митр. Богочеловек как Альфа и Омега воспитания. С. 135.

⁷ Подвижнические и богословские главы. С. 147.

⁸ Догматика Православной Церкви. Сотериология. С. 7–8, 62.

⁹ Иустин (Попович), преп. Толкование на 1-е соборное послание св. апостола Иоанна Богослова. С. 128; Афанасий (Евтич), иером. Экклезиология апостола Павла. С. 88, 98.

¹⁰ Николай Сербский, свт. Миссионерские письма. С. 204.

¹¹ Одно из значений термина «αἰτουρικός», приводимых в словаре Лампа, — «личная» забота, «личное» попечение, см.: Lampe G. W. A Patristic Greek Lexicon. P. 273; PG 71. 716 С.

¹² Афанасий (Евтич), еп. Православная вера и жизнь. Догма и этика в Православии. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/1243083.html>

«Животворящая Личность»¹ Христа сравнивается сербскими богословами с евангельскими «Истиной»,² «сокровищем» и «драгоценной жемчужиной» (Мф. 6, 33),³ с «ключом богословия и философии»,⁴ «путем и путевождем из времени в вечность»,⁵ с новозаветными «учением»⁶ и «Церковью»,⁷ «наивысшей ценностью»⁸ и «сущностью» человеческой личности, созданной «по Его образу».⁹ «Сила»¹⁰ Личности Спасителя называется спасающей человека благодатью. Однако архим. Иустин подчеркивает, что имя Его, «Иисус = Спаситель (см.: Мф. 1, 21) дано Богом» именно «Его Богочеловеческой Личности, а не Его делам или Его словам».¹¹

Логосность человеческой личности — сообразность Христу

Свт. Николай (Велимирович) описывает каждого нового человека как «новое зеркало Бога»¹² и неповторимую личность. Т. е., в первую очередь, именно личность в человеке отражает его Богоподобие. Преп. Иустин, признавая «Богообразие» «сущностью» человека,¹³ признает его одновременно «ядром» человеческой личности-ипостаси.¹⁴ В том, что человек есть «личное начертание Бога»,¹⁵ состоит «первоевангелие, бессмертное благовестие».¹⁶

¹ Философские пропасти. С. 72.

² Православная Церковь и экуменизм. С. 42, 44.

³ Догматика Православной Церкви. Сотериология. С. 301.

⁴ Прологомены к исихастской гносеологии. С. 87–88.

⁵ Иустин (Попович), преп. Внутренняя миссия нашей Церкви. С. 212.

⁶ Догматика Православной Церкви. Сотериология. С. 258–259. См. также: Николай (Велимирович), свт. Что писал Господь Иисус Христос перстом на земле? (<http://www.portal-slovo.ru/theology/43686.php>).

⁷ Православная Церковь и экуменизм. С. 9.

⁸ Философские пропасти. С. 71.

⁹ «κατὰ τὴν εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ», см.: Макарий Египетский, преп. De libertate mentis//PG 34. 968 А. Ср.: PG 34. 557 А, 605 А, 624 А.

¹⁰ Николай Сербский, свт. Беседы (часть вторая). С. 250.

¹¹ Догматика Православной Церкви. Сотериология. С. 271–272.

¹² Николай Сербский (Велимирович), свт. Мысли о добре и зле. С. 575.

¹³ Подвижнические и богословские главы. С. 147.

¹⁴ Здесь, как и обычно, преп. Иустин употребляет термины «ипостась» и «личность» как синонимы.

¹⁵ О человечности и бесчеловечности. См.: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/719.htm>

¹⁶ Иустин (Попович), преп. Святые иконы. С. 339.

Хотя человек Бого-образен и «Духо-образен»,¹ 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». ² Архим. Иустин цитирует о. Павла Флоренского, что именно в «Сыне Человеческом» явлена каждому вся полнота его собственной личности». ³ Тайна мира и человека «есть тайна Логоса». ⁴ Таинственное бытие личности человека основывается и имеет пристанище и покой ⁵ лишь в ее Первообразе — Личности Логоса, «Архитектора» нашей личности. ⁶ «Богочеловек есть единственный логос, единственный разум, единственный смысл человека». ⁷ Именно «в Лице Богочеловека» состоит «христообразная сущность» человеческой личности. ⁸ Всякий человек есть «лично-логосный образ Логоса», ⁹ «живая икона Христа». ¹⁰ «В этой логосности», «органической связи человеческой личности с тайной Богочеловека» ¹¹ таится как ее христоцентричность, ¹² так и «источник неисчерпаемой силы» ее, проявляющийся «в многосторонней деятельности человеческого духа». ¹³ И в любом человеке необходимо «ценить и любить превыше всего его личность» «ради любви к святейшей Личности Господа Творца». ¹⁴

¹ «κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ Πνεύματος», см.: Макарий Египетский, преп. Nomiliae // PG 34. 796 С. Ср.: PG 34. 656 А.

² Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 259.

³ Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. С. 230. Ср.: Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 72.

⁴ Бесирович К. Встреча с архимандритом Иустином. С. 69.

⁵ Николай (Велимирович), свт. Повесть о земле недостижимой. С. 9.

⁶ Иустин (Попович), преп. Христианство по учению преп. Макария Египетского. См.: http://www.hesychasm.ru/library/makari/iust_mak.htm

⁷ Верховная ценность и верховное всемерило. С. 447.

⁸ Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 263.

⁹ Прологомены к исихастской гносеологии. С. 110–111.

¹⁰ Павел, Святейший Патриарх Сербский. См.: <http://www.pravoslavie.ru/put/33614.htm>

¹¹ Амфилохий (Радович), митр. Антропологическая основа воспитания и образования. С. 134.

¹² Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 309. Свт. Николай говорит об «обращенности» человеческого «лица к Богу», см.: Мысли о добре и зле (<http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=245>).

¹³ Из статей. С. 272.

¹⁴ Повесть о земле недостижимой. С. 9.

Соотношение личности и природы

Именование Личности Христа «Богочеловеческой»¹ находит свой аналог в названии человеческой личности психофизической,² как соединяющей в себе душу и тело.³ О. Иустин различает «центр и периферию» личности,⁴ поскольку мыслит личность неразрывно с ее природой. Личность человека — это, собственно, «Богообразный центр его существа»,⁵ «центр души, и воли, и познания, и тела». ⁶ А человеческие тело и душа, наряду с нетварными энергиями, рассматриваются как «составные части личности». ⁷

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,⁸ или ее наполнением.⁹ Свт. Николай находит даже возможным сформулировать суть духовной новозаветной борьбы как «борьбу между “Что” и “Кто”»,¹⁰ а преп. Иустин, анализируя «Братьев Карамазовых», так описывает становление субъектно-личностного отношения человека к природе: «Природа — это есть то, что должно быть превзойдено». ¹¹ Полнота жизни и переживаний человека несводима даже к высшей жизнедеятельности его природы.¹² страдание

¹ О человечности и бесчеловечности. См.: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/719.htm>

² Прологомены к исихастской гносеологии. С. 95.

³ Там же. С. 116–117.

⁴ Достоевский о Европе и славянстве. С. 103.

⁵ Путь Богопознания... С. 38–39.

⁶ Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 240.

⁷ Догматика Православной Церкви. Эсхатология. С. 112.

⁸ Христианство по учению преп. Макария Египетского. См.: http://www.hesychasm.ru/library/makari/iust_mak.htm. О. Иустин говорит как о «составных частях» личности, так и о ее «наполнении» и «содержании», см.: Святые мощи (<http://blagodat-hram.prihod.ru/creaturecat/view/id/8566>); Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 284.

⁹ Достоевский о Европе и славянстве. С. 107.

¹⁰ Николай Сербский, свт. Библейские темы. С. 208–209.

¹¹ Достоевский о Европе и славянстве. С. 40.

¹² Хотя и не отрывается в философско-экзистенциальном ключе от нее.

глубже природы человеческого ума,¹ хотя при этом ум как таковой «имеет судьбоносное значение в царстве человеческой личности».² Если быть подлинным человеком — значит «правильно осуществлять в себе лик Богочеловека Христа»,³ и именно Христос есть «откровение истины о человеке»,⁴ 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.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»,⁶ есть основание целостности и гармонии личности Адама.⁷ И хотя «соединение по ипостаси» Божества и нашей природы осуществлено «только в Лице Христа», а мы, благодаря ипостасному соединению Христа, «соединяемся только с энергией Божией»,⁸ тем не менее, жизнь и целостность человеческой личности «онтологически невозможны без личного участия» Лиц Триипостасного Божества.⁹ Вне Бога нет и целостности личности человека: «человек рассыпан, разбит, расчленен».¹⁰ «Целостность и целесообразность человеческой личности»¹¹ непосредственно связаны между собой. Цель человеческого существа — постепенно стать «совершенным, как Бог Отец», стать «богочеловеком по благодати, достигнуть... охристовления, отрочения».¹² Цельность, гармонию и

¹ Достоевский о Европе и славянстве. С. 45.

² Путь Богопознания... С. 19.

³ Зандер Л. Новая книга о Достоевском как введение в православное мировоззрение. С. 152.

⁴ Прологомены к исихастской гносеологии. С. 93–94.

⁵ Экклезиология апостола Павла. С. 209.

⁶ Православная вера и жизнь. Догма и этика в Православии. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/1243083.html>

⁷ Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 242.

⁸ Афанасий (Евмич), еп. Приступит человек и сердце глубоко. См.: <http://www.pravoslavie.ru/sretmon/uchil/evtich1.htm>

⁹ Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 258.

¹⁰ Учение о Святом Духе в Церкви. С. 78–79.

¹¹ Достоевский о Европе и славянстве. С. 106–107.

¹² Из писем. С. 186–187.

полноту личность человека обретает лишь «в благодатно-таинственном сращивании (= соединении) с Богочеловеком Христом».¹ Святые, как «христовосные», «святые личности»,² достигшие этой цели,³ «ологосены, т. е. навеки соединены со всеми вечными свойствами Бога Слова».⁴ «Всецелая реальность их личностей» обожена⁵ и достигла «целостности».⁶

Познавательная способность

«Там, где существует высший разум, существует и личность, которой этот разум принадлежит».⁷ Согласно преп. Иустину, «центральной гносеологической проблемой» является «проблема личности».⁸ 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 осознает самого себя».⁹ «Познание — плод на древе личности»,¹⁰ какова личность — таково и познание.¹¹ Подобное познается ему подобным.

Тайна человеческого познания, загадка самосознания,¹² как и сама тайна человеческой личности, коренятся в «Личности Богочеловека Христа».¹³ Так, поскольку Личность и сознание Христа не имеют пределов, то не имеют пре-

¹ Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 309.

² Что такое святость и зачем православному христианину читать «Жития святых». См.: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37678.php>

³ Святые мощи. См.: <http://blagodat-hram.prihod.ru/creaturecat/view/id/8566>

⁴ Философские пропасти. С. 130.

⁵ Там же. С. 75.

⁶ Амфилохий (Радович), митр. Святость — мера человеческого достоинства. С. 60.

⁷ Павел, Святейший Патриарх Сербский. Ангел Сербской Церкви. С. 314.

⁸ Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 235–237.

⁹ Библейские темы. С. 89. Святитель говорит в другом месте о целом «духовном мире невидимых личностных существ», см.: Видение невидимого (<http://www.portal-slovo.ru/theology/43686.php>).

¹⁰ Путь Богопознания... С. 7.

¹¹ «характер познания» зависит от «устройства личности», см.: Там же. С. 35.

¹² Учение о Святом Духе в Церкви. С. 42.

¹³ Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 237.

делов личность, познание и самопознание человека.¹ Именно Бог-Слово, обитая в Адаме до грехопадения, давал ему «способность к познанию».² Истинное самопознание является также истинным богопознанием, и наоборот. «Сам факт сознания невозможен без Богосознания».³ И поскольку в Боге имеет место абсолютное взаимное ведение Ипостасями Друг Друга, то и человеческое знание носит «межличностный, коммуникативный характер».⁴ «Личный опыт»⁵ и «личная встреча» со Христом⁶ оказываются ключевыми для начала подлинных Бого- и само-познания.⁷ И хотя современные исследователи ставят под сомнение возможность буквального отождествления «сознания» субъекта с самим субъектом как «носителем сущности», подчеркивая лишь их соотнесенность,⁸ тем не менее, сербская богословская мысль акцентирует внимание на том, что как знание, так и само-познание и сознание в человеке проистекают именно из со-образности человека Богу в личном бытии.⁹

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».¹⁰ Принцип гносеологической 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»,¹¹ ибо «Истина — это Кто, а не что».¹²

Свобода

Мысль сербских богословов обращается и к проблеме «величия свободы личности»,¹ к «грандиозности», «необозримости»² дара человеческой свободы, к той проблеме свободы, которая не может быть решена без Бога.³ Преп. Иустин утверждает, что «личность — это, прежде всего, свобода ко Творцу, от Творца, по Творцу»,⁴ это самостоятельность человека от Бога. Человеческая личность обладает свободой, согласно сообразности Божественной свободе.⁵ «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».⁶

В Своей «Божественной деликатности» Творец оказывает «бесконечное уважение человеческой личности и человеческой свободе»⁷ и вручает нам «Богообразную свободу» над нашей 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.⁸

Свобода личности человека видится как свобода во взаимном познании и «взаимодействии с другими личностями — Богом и людьми»,⁹ а также в свободе «от мира, от демонов и от себя»¹⁰ 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».¹¹ «Природа и ее динамизм» не являются врагами человека и вовсе не

¹ Путь Богопознания... С. 47.

² Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 237.

³ Молитвенный дневник. С. 90.

⁴ Прологомены к исихастской гносеологии. С. 101.

⁵ Толкование на 1-е соборное послание... С. 12–13.

⁶ Там же. С. 151.

⁷ Прологомены к исихастской гносеологии. С. 91–92.

⁸ *Башикиров В., прот.* Сын Божий — Сын человеческий. С. 86.

⁹ Подвижнические и богословские главы. С. 99.

¹⁰ Путь Богопознания... С. 46.

¹¹ Там же. С. 49.

¹² Библейские темы. С. 206.

¹ Там же. С. 208.

² Православная Церковь и экуменизм. С. 83–84.

³ *Николай Сербский (Велимирович), свт.* Сквозь тюремное окно. С. 316–317.

⁴ Подвижнические и богословские главы. С. 147.

⁵ Учение о Святом Духе в Церкви. С. 41–42; Воспитательный характер первой заповеди. С. 148.

⁶ Достоевский о Европе и славянстве. С. 32, 59.

⁷ *Амфилохий (Радович), митр.* Значение Православия для современной молодежи. С. 309.

⁸ Подвижнические и богословские главы. С. 131.

⁹ Прологомены к исихастской гносеологии. С. 91–92.

¹⁰ *Николай Сербский, свт.* Царев завет. С. 101–102.

¹¹ Там же. С. 72–73.

должны «быть уничтожены, но могут быть употреблены во зло»,¹ естественно, при неверной актуализации свободы личности.

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.² Более того, «преемственность» нашей неповторимой³ личности сохраняется «и в загробной жизни»,⁴ и после всеобщего воскресения мертвых.⁵

Как уникальна Сама по Себе и неповторима в Своих действиях, направленных к нам,⁶ каждая из вечных, несозданных Ипостасей Троицы, так, согласно принципу Богообразности, уникальна, неповторима⁷ и единственна личность каждого человека, «абсолютно незаменимая ничем другим»⁸ 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».⁹

Как ипостасная уникальность и свобода Лиц Троицы явлена нам в постоянно изливаемой из Божественных Личностей творческой силе,¹⁰ находящей свое отражение, в первую очередь, во всякий раз новой и уникальной личности каждого нового человека,¹¹ так «Божественное творчество» продолжается в истории, но уже в соучастии, соработничестве со свободной личностью человека.¹²

«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».¹ Это «межличностная» созидательная деятельность людей и Бога, «син-энергизм», творческая «ко-операция живых и свободных личностей»,² уникальность которых создает богатое пространство для совместного творчества, из которого «созидается христианская личность»³ во всей ее неповторимости. «Соработничество Божией благодати и богоподобной свободы человека... происходит по законам Богочеловеческой Личности Христа, действующим в Богочеловеческом, Христовом Телѣ — в Церкви»,⁴ как оптимальном месте реализации синергии.

Динамизм

Динамичность личности человека покоится опять же на ее Богообразности и «объясняется трансцендентной ее причинностью».⁵ 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».⁶ Согласно преп. Иустину, для человечества нет возможности подлинного прогресса вне и без Личности Богочеловека Христа.⁷ Во Христе, в Его Церкви «на все времена показан путь построения христианской личности».⁸ Причем правильная динамика личности направлена на ее собственное совершенствование. Именно личность есть «то, что должно расти»⁹ в нас, границы ее должны «все более и более расширяться».¹⁰ Вместе

¹ Амфилохий (Радович), митр. Грехопадение как потеря образа. С. 150–151.

² Миссионерские письма. С. 230.

³ Мысли о добре и зле. С. 575.

⁴ Догматика Православной Церкви. Эсхатология. С. 49.

⁵ Там же. С. 111.

⁶ Николай Сербский, свт. Кассиана. Статьи. Проповеди. С. 90–91.

⁷ О человечности и бесчеловечности. См.: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/719.htm>

⁸ Достоевский о Европе и славянстве. С. 127.

⁹ Философские пропасти. С. 263.

¹⁰ Достоевский о Европе и славянстве. С. 24.

¹¹ Николай Сербский, свт. Молитвы на озере. С. 118.

¹² Православная Церковь и экуменизм. С. 134–135.

¹ Воспитательный характер первой заповеди. С. 143–144.

² Прологомены к исихастской гносеологии. С. 117.

³ Путь Богопознания... С. 282.

⁴ Церковь — благодатная общность. С. 248–249.

⁵ Антропологическая основа воспитания и образования. С. 132.

⁶ Из писем. С. 186–187.

⁷ Философские пропасти. С. 49.

⁸ Подвижнические и гносеологические главы. См.: <http://lib.cerkov.ru/authors/106>

⁹ Достоевский о Европе и славянстве. С. 40.

¹⁰ Путь Богопознания. Гносеология преп. Исаака Сирина. С. 13.

с личностью растет и ее природа, ее «существо»,¹ ее знание. Познание и самопознание личности еще раз оказывается не столько прерогативой чистого «разума», сколько прерогативой свободы личности, поэтому всегда остается живым и динамичным». ² Повторяя мысль Ф. М. Достоевского, преп. Иустин пишет, что «личное самосовершенствование не только начало всему, но и продолжение всего, и исход». ³

Жития святых призваны наглядно показать, «как совершенная человеческая личность, совершенный человек строятся и образуются», ⁴ как динамика личности меняет свой вектор от слепого и разрушительного для личности эгоцентризма на созидательный для нее «теоцентризм». ⁵ Жизнь в целом убедительно показывает, что человек действует в своей личной и общечеловеческой истории «как творческое существо, одаренное исключительным динамизмом». ⁶ С точки зрения верующего наблюдателя, можно говорить об исторической «эпопее кристаллизации личного и национального характера» ⁷ христианских народов, о «постоянном созидании личности, нового человека» ⁸ с помощью Христовой веры. Именно «религия становится средством... расширения, углубления, обесконечивания человеческой личности». ⁹ Динамизм человеческой личности направлен к созиданию т. н. «всечеловеческой личности», ¹⁰ подобной Личности Христа в своей всеобъемлющей любви.

Однако свобода человеческой личности открывает возможность и отрицательной ее динамики. Так, в результате грехопадения «личность обесцене-

¹ Философские пропасти. С. 147.

² Прологомены к исихастской гносеологии. С. 91.

³ Достоевский о Европе и славянстве. С. 132.

⁴ *Popovich J.* Introduction to the Lives of the Saints. См.: http://www.sv-luka.org/library/stjustin_intro.htm

⁵ Путь Богопознания... С. 13.

⁶ *Амфилохий (Радович), митр.* Троичный синергизм как основа воспитания. С. 141.

⁷ *Афанасий (Евтич), еп.* Духовная жизнь сербов. См.: <http://www.voskres.ru/bogoslovie/afanasij.htm>

⁸ *Он же.* Покаяние, исповедь и пост. См.: <http://www.pravoslavie.ru/put/45156.htm>

⁹ Философские пропасти. С. 24; См. также: *Амфилохий (Радович), митр.* Миссия Церкви и ее методика в исторической перспективе. С. 16.

¹⁰ Из статей. С. 256; *Амфилохий (Радович), митр.* Святость — мера человеческого достоинства. С. 62.

на и разорена», человек стал вещью. ¹ Грех ведет к личностной «дезинтеграции», к «обезличиванию личности» человека. ² 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». ³ Вместо креативной и подлинно свободной синергии личностей Бога и человека возникает разрушительная синергия «комбинированного человеческого духа с греховным духом сатаны». ⁴ В подобной динамике состоит «экзистенциальная угроза обезличивания и бессмысленности всего человеческого» ⁵ бытия.

Общение, кафоличность и перихоретичность личности

Кроме того, сербская богословская мысль XX в. определяет человеческую личность как призванную к соборности, ⁶ т. е. имеющую онтологическую потребность в общении с себе подобными. Человек как личность «существует в отношениях» ⁷ и, по образу Троичной гармонии Ипостасей, интуитивно стремится к «симфонии личностей». ⁸ Личность человека органически связана с обществом, а общество — с каждой отдельной личностью. Сообщность людей, как «собор реальных личностей», ⁹ может стать образом внутри-троичного бытия в динамике Божественной любви.

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 не-

¹ Философские пропасти. С. 203.

² Об обезличивании личности см. также: Достоевский о Европе и славянстве. С. 112.

³ Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 252.

⁴ Там же.

⁵ *Амфилохий (Радович), митр.* Грехопадение как потеря образа. С. 163–164.

⁶ Внутренняя миссия нашей Церкви. Осуществление Православия. С. 213.

⁷ Троичный синергизм как основа воспитания. С. 139.

⁸ *Афанасий (Евтич), иером.* Экклезиология апостола Павла. С. 209.

⁹ *Амфилохий (Радович), митр.* Литургия и подвижничество. С. 76–77.

заменяемую Личность Богочеловека Христа». ¹ Во-вторых, встреча и «со-пребывание» 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 ипостасей». ¹³ Она есть то духовное пространство, в котором реализуется ипостасно-природный перихоресис Бога и человека, «Богочеловеческий перихоресис» — взаимопроникновение ¹⁴ и динамика общения.

Христос, благодаря Воплощению, «Ипостасью Своей содержит в органическом единстве человеческую природу и имеет нас, людей, в вечной Ипо-

¹ Верховная ценность и верховное всемерило. С. 448.

² Учение о Святом Духе в Церкви. С. 101–102.

³ Там же.

⁴ Подвижнические и гносеологические главы. См.: <http://lib.cerkov.ru/authors/106>

⁵ Прологомены к исихастской гносеологии. С. 118.

⁶ Варнава (Дамьянович), архидиак. Жизнь и творения свт. Николая... С. 140.

⁷ «κοινωνία τῆς θεώσεως», см.: *Γρηγόριον τοῦ Παλάτια. Λόγοι ἀποδείκτικοι* В'. Т. А'. Σ. 149.

⁸ Экклезиология апостола Павла. С. 208–209.

⁹ Там же. С. 207, 215.

¹⁰ Подвижнические и богословские главы. С. 105–106.

¹¹ Афанасий (Евмич), еп. О Церкви и вечности. С. 36.

¹² Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 293.

¹³ Лосский. В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 146.

¹⁴ Экклезиология апостола Павла. С. 376.

стаси Своей». ¹ 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». ² Нетварная энергия «постепенно проникает содержание», т. е. природу, человеческой личности, и «становится ее природой — естественно и пренасыщенно» ³. ⁴ Именно этот обоюдосторонний процесс открытия навстречу друг другу личностей христианина и Христа подразумевается в словах архим. Иустина о «личном со-воплощении Богочеловеку Христу», «срастании» и «привитии» нашей личности и всего ее содержания Богочеловеку. ⁵ «Все Его стало нашим, лично моим и лично твоим», ⁶ но, одновременно, «нет у тебя ничего собственного... и ты не свой, а Христов, и лишь через Него свой для самого себя». ⁷ 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 Богочеловеческой Личности». ⁸ «И так же, как Он имеет нас в Себе, так и мы имеем Его в нас», будучи «сотелесниками» ⁹ Христа, ¹⁰ одновременно «органически и лично» ¹¹ общаясь с Его Личностью.

¹ Подвижнические и богословские главы. С. 132.

² Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. См.: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37584.php?PRINT=Y>

³ «φυσικὸν καὶ πνευματικόν», см.: *Макарий Египетский, преп.* *Homiliae* // PG 34. 528 D, 696 C.

⁴ Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 284.

⁵ Догматика Православной Церкви. Сотериология. С. 267, 295.

⁶ Рождественские и пасхальные поздравления. С. 210.

⁷ Православная Церковь и экуменизм. С. 36–37.

⁸ Учение о Святом Духе в Церкви. С. 101–102.

⁹ «σὺςσῶμα καὶ συγγιέτοχα» (Еф. 3, 6), ср.: *Иоанн Златоуст, свт.* *Гомилии IV* // PG 62. 45: «σὺςσῶμα τοῦ Χριστοῦ», см.: *Григорий Нисский, свт.* *Против Аполлинария* // PG 45. 1184 C; «σὺςσῶμα τῷ Σωτῆρι», см.: *Николай Кавасила, св.* *О жизни во Христе* // PG 150. 621 A; «σὺςσῶμα αὐτῷ», см.: Там же (PG 150. 501 C).

¹⁰ Экклезиология апостола Павла. С. 33.

¹¹ Т. е. природно и ипостасно одновременно.

Так, посредством ипостасно-природного, кафолического общения человека и Бога осуществляется «преображение человеческого лично-соборного и космического бытия». ¹ 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» ². Христианин «становится кафоличным (всецелым) обиталищем, и домом, и храмом Божиим» ³.

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» ⁴. Проблема добра и зла «окончательно и совершенно решается в Личности Богочеловека Христа». Именно Личность Христа есть «единственный непогрешимый критерий» нравственности, ⁵ Она являет Собой «призыв в Божественное добро», ⁶ будучи Сама совершенным Добром. ⁷ Собственно говоря, ни нравственность, «ни любовь, ни ненависть не могут существовать вне личности», ⁸ и лишь во Христе человеческая личность познает «в точности и тайну добра, и тайну зла» ⁹.

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, что-

¹ Амфилохий (Радович), митр. Антропологическая основа воспитания и образования. С. 133.

² Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 244.

³ Афанасий (Евтич), еп. Православная вера и жизнь. Догма и этика в Православии. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/1243083.html>

⁴ Философские пропасти. С. 217.

⁵ Там же. С. 72–73.

⁶ Иустин (Попович), преп. Толкование на 1-е послание к Фессалоникийцам св. апостола Павла. С. 107–108.

⁷ Николай Сербский, свт. Вера святых. С. 17.

⁸ Павел, Святейший патриарх Сербский. Ангел Сербской Церкви. С. 314.

⁹ Философские пропасти. С. 109.

бы только жить, но в том, для чего жить», ¹ для кого. «Отвержение себя — это, по существу, внутренний, непосредственно личный, субъективный акт» ². Личность человека достигает вершин нравственности тогда, «когда человек мыслит, чувствует и действует не для себя самого», ³ 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» ⁴. Троичное общение абсолютных и совершенных Личностей есть «любовь совершенная» ⁵. Любовь составляет «сущность, содержание и стержень личности», и без любви нет и личности. ⁶ Божественная личностная, неповторимая «любовь... явлена миру в личности Иисуса Христа, Богочеловека» ⁷. 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» ⁸ как между человеком и Творцом, так и между людьми. Благодатная любовь «синтезирует» ⁹ личность, становится ее «сущностью», делая ее способной «к личному, теснейшему общению с Богом» ¹⁰.

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 «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» — «προσπολοία». ¹¹ Так, описывая состояние грешника, апостол Павел, услов-

¹ Мракич А. Преп. Иустин Попович и его критика гуманистической антропологии. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/1247691.html>

² Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 266.

³ Барсов Н. Очерки из истории христианской проповеди. Представители нравственно-аскетического типа проповеди на Востоке в IV в. С. 735–736.

⁴ Николай Сербский, свт. Кассиана. Статьи. Проповеди. С. 61.

⁵ Там же. С. 83–84.

⁶ Достоевский о Европе и славянстве. С. 159.

⁷ Кассиана. Статьи. Проповеди. С. 90–91.

⁸ Прологомены к исихастской гносеологии. С. 96.

⁹ «ὁὐνδεδμοϋ τῆς τελευτήτοϋ», см.: Макарий Египетский, преп. Homiliae // PG 34. 685 A.

¹⁰ Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского. С. 276–277.

¹¹ Например, О Суде Божиим свт. Василий говорит, что «Писание представляет сие олицетворенно», см.: Василий Великий, свт. Творения. С. 651. «Ταῦτα δὲ

но поставляя себя на место мучающегося от власти греха человека, от его лица произносит: «Бедный я человек» (Рим. 7, 24).¹ Когда речь идет о икононии Сына Божия, то преп. Иоанн Дамаскин различает два вида усвоения Логосом человеческого бытия: «одно — естественное и существенное (φυσική καὶ οὐσιώδης), а другое — личное и относительное (προσωπική 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».² «Соответственно этому, Господь усвоил Себе и проклятие, и хулу, и оставленность Богом».³ Прот. Д. Станилоз, размышляя о тайне Троичного бытия, говорит, что «каждое Божественное “Я” ставит другие “Ты” на место Себя».⁴ «Любовь переносит любящего в любимого», ищет воплощения в другом,⁵ «переносит себя в других людей», что соответствует Богочеловеческому принципу жизни,⁶ утверждающему бытие всякой иной личности.

Заключение

Проанализировав сочинения выдающихся православных сербских богословов XX в., мы можем утверждать, что их воззрения на понятие человеческой личности принадлежат единому руслу богословского течения неопатристики, позволяют провести определенную систематизацию и вычленили основные характерные свойства этого понятия, основанного на понятии Божественной ипостасности. Личность есть одно из ключевых понятий сербского богословия прошлого века, применимое как к Лицам Троицы, к Сыну

προσωποποιεῖ ἡ Γραφή», см.: Commentarius in Isaiam prophetam // PG 30. 201 A. А толкуя слова Соломона, он же говорит, что «сие говорит Соломон от имени олицетворенной им премудрости», см.: Там же. С. 973. «προσωποποιήσας ἡμῖν τὴν σοφίαν», см.: Homiliae et sermones // PG 31. 392 A и др.

¹ Bennet B. The Person Speaking: Prosopopoeia as an Exegetical Device in Didymus the Blind's Interpretation of Romans 7. Р. 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.

² «τὸ ἡμέτερον ἀναδεχόμενος πρόσωπον, καὶ μεθ' ἡμῶν τασσόμενος», см.: Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры // PG 94. 1093 B.

³ Догматика Православной Церкви. Сотериология. С. 145.

⁴ Staniloae D. Theology and the Church. Р. 88.

⁵ Толкование на 1-е соборное послание... С. 125–126.

⁶ Философские пропасти. С. 261–263.

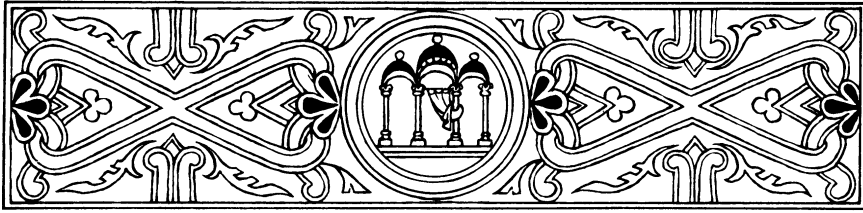
Божью в Его воплощенном состоянии, так и к человеку как иконе Бога. Личность объемлет другие личности посредством природного единства и сама объемлется другими личностями в силу того же единства. Выражения, подобные тому, что Спаситель «внес в Крест всю Свою Личность», «благодаря чему Крест стал знамением Сына Человеческого»,⁷ 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 «αὐτοῦρῶς» — «автургичный» — с идеей личного действия и понятия «сознания» со способностью личного самопознания.

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.



⁷ Тайна честного Креста. С. 340.



Глава 8

СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ «ЛИЧНОСТЬ», «СУЩНОСТЬ» И «ОБЩЕНИЕ» В БОГОСЛОВИИ МИТР. И. ЗИЗИУЛАСА

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.

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 святых отцов Церкви, выразителем философско-богословского откровения истины бытия,¹ представителем неопатристического синтеза,² подчеркивает «глубину и оригинальность» его экклесиологии и «важность вклада Зизиуласа в современное православное богословие»³ (и не только православное, но и вообще христианское).⁴ Другие же ставят под вопрос «верность Зизиуласа греческой патристической традиции»,⁵ уверены, что его богословский персонализм берет свои корни от философского персонализма XIX–XX вв. и навязывает взгляды М. Бубера и Дж. Макмеррей отцам-Каппадокийцам,⁶ или же предполагают, что персонализм Зизиуласа имеет свои начала в определениях Боэция и неоплатонизма.⁷ Таким образом, митр. И. Зизиулас обвиняется, по крайней мере, в «импортировании в христианскую веру философии»,⁸ чужеродной ей, и неудачной и неоправданной попытке спроецировать проблематику современной философии, в частности — философии экзистенциализма, особенно М. Хайдеггера, на святоотеческий дискурс.⁹ Его богословие рассматривается как «чреватое проблемами и требующее серьезной “ревизии”», если мы хотим, чтобы оно было «действительно полезным»,¹⁰ и даже как насыщенное «еретическими положениями».¹¹

¹ Brown A. On the Criticism of *Being as Communion* in Anglophone Orthodox. P. 51–52, 77–78.

² Чурсанов С. А. Иоанн Зизиулас. С. 151. См. также: Papanikolaou A. Is Jh. Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu. P. 601–607.

³ Эрикссон Х. Д., *прот.* Церковь в современной православной мысли: Крещальная экклесиология, см.: <http://www.bogoslov.ru/text/637866.html>

⁴ Muhling M. The Work of the Holy Spirit: The Differentiation of Human and Divine Salvific Acts in the Pneumatomachian Controversy. P. 87.

⁵ McCall T. Holy Love and Divine Aseity in the Theology of Jh. Zizioulas. P. 191–192.

⁶ Turcescu L. «Person» versus «Individual» and Other Modern Misreadings of Gregory of Nissa. P. 106.

⁷ Louth A. St. Jh. Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. P. 53.

⁸ Knight D. H. Introduction. P. 6.

⁹ Larchet J.-C. Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxes et interchrétiens contemporains. P. 275.

¹⁰ McCall T. Holy Love and Divine Aseity in the Theology of Jh. Zizioulas. P. 191.

¹¹ Σημάτη Π. Η κακόδοξη θεολογία τοῦ κ. Ζηζιούλα πρόκληση για τοὺς ποιμένες καὶ θεολόγους. См.: http://aktines.blogspot.com/2011/12/blog-post_422.html

¹ Knight D. H. Introduction. P. 1.

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». ¹ Он настаивает на необходимости глубоко практического осмысления догмата о троичности Бога, считая, что «святоотеческое богословие предлагает важное видение божественной личности и позволяет ощутить собственную личность в свете нашей веры в Троицу», ² тогда как значимость и влияние троичного богословия на содержание жизни современных христиан оказывается, по преимуществу, минимальным. ³

По мнению исследователей богословского творчества митр. И. Зизиуласа, он систематически и последовательно использует «тринитарное богословие для перестраивания богословской антропологии как основы еkkлезиологии», ⁴ поскольку он убежден, что «без исследования учения о Троице мы не можем соотносить богословие с глубинными экзистенциальными нуждами человека». ⁵ «Учение о Троице» в видении И. Зизиуласа «должно еще внести большой вклад в стремление человека к личности, свободе общения, выживанию мира, намного больший, чем деистическая концепция Божественного». ⁶ 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»? ⁷

Свою триадологию митр. И. Зизиулас начинает с положения о том, что «“Лицо” не прилагается к Бытию», ⁸ и личный аспект бытия отнюдь не явля-

¹ *Иоанн (Зизиулас), митр.* Учение о Боге-Троице сегодня: предложения для екуменического изучения. С. 36.

² *Он же.* Отец как причина: личность, порождающая инаковость. См.: http://krotov.info/library/08_z/iz/iulas.htm

³ Учение о Боге-Троице сегодня... С. 37–38.

⁴ *Колле Р., дель.* «Лицо» и «Бытие» в тринитарном богословии Иоанна Зизиуласа: диалог с Томасом Торренсом и Фомой Аквинским. С. 365.

⁵ Учение о Боге-Троице сегодня... С. 39.

⁶ Там же. С. 47.

⁷ *Muhling M.* The Work of the Holy Spirit: The Differentiation of Human and Divine Salvific Acts in the Pneumatomachian Controversy. P. 88.

⁸ *Zizioulas Jh. D.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. P. 39, 106.

ется вторичным. В XX в., по мнению 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. И. Зизиулас даже полагает, что именно это умаление глубинного личностного принципа бытия, в конце концов, 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.

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. «Нет никакого движения в Боге, которое не было бы инициировано Лицом». ³ Однако он идет гораздо дальше, чем просто утверждает некую инициативную «асимметрию» в пользу понятия «ипостаси» 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

¹ *Idem.* The One and the Many. P. 12.

² Учение о Боге-Троице сегодня... С. 37.

³ Отец как причина: личность, порождающая инаковость. См.: http://krotov.info/library/08_z/iz/iulas.htm

⁴ *Idem.* The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocean Contribution. P. 51–52.

⁵ *Gunton C.* Persons and Particularity. P. 100.

⁶ *Zizioulas Jh. D.* Being as Communion. P. 42.

Лица, а не необходимость природы лежит в основе существования».¹ Поэтому И. Зизиулас приписывает Отцу абсолютную «свободу выбора Своего существования и сущности».² Рождение Сына и 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».³ Таким образом, у И. Зизиуласа свобода «закрепляется за “бóльшим” из субъектов в любой паре отношений (за Отцом в общении с Сыном и Духом; за Христом в Его общении с Церковью)».⁴

Однако подобное видение митр. И. Зизиуласа существенно расходится с мыслью св. Отцов. Так, согласно свт. Афанасию Великому, рождение Сына относится именно к природе Бога,⁵ в противовес творению мира по воле. При чем он подчеркивает, что Богу нечестиво приписывать необходимость в каком-либо виде.⁶ «Безумствует тот, кто между Отцом и Сыном поставляет хотение и совещание (рассуждение)»,⁷ ибо «хотение есть сам» Бог и оно есть и в Сыне,⁸ т. е. воление есть принадлежность единой сущности. «Ибо, каков

¹ *Колле Р., дель.* «Лицо» и «Бытие» в тринитарном богословии Иоанна Зизиуласа... С. 366.

² *McCall T.* Holy Love and Divine Aseity in the Theology of Jh. Zizioulas. P. 196–197.

³ *Колле Р., дель.* «Лицо» и «Бытие» в тринитарном богословии Иоанна Зизиуласа... С. 367–368.

⁴ *Дементьев М.* Общение как основание жизни Церкви в трудах митр. Иоанна (Зизиуласа) и Н. А. Бердяева. См.: <http://www.sfi.ru/works/konferencii-sfi/sretenskie-chtenija/sretenskie-chtenija-2011-goda/dementev-maksim-moskva-sfi/>

⁵ «ὁ δὲ υἱὸς ἰδίον ἐστὶ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γέννημα, καὶ οὐκ ἔξωθεν αὐτοῦ» (Сын есть собственное рождение Отчей сущности, не совне Отца), см.: PG 26. 453 В; «αἰὲ γέννητικός τῇ φύσει ὁ Πατήρ» (Отец вечно «по естеству Родитель»), см.: PG 26. 464 В. Ср.: *Афанасий Великий, свт.* На ариан слово третье. П. 66//Творения. Т. 2. С. 453.

⁶ «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), см.: PG 26. 456 А; «ὅτι οὐ βούλησεν γεννᾶται ὁ υἱὸς, ἀλλὰ φύσει καὶ ἀληθείᾳ» (Сын рождается не по хотению, но по естеству и действительности), см.: PG 26. 465 В. Ср.: *Афанасий Великий, свт.* На ариан слово третье. П. 67. С. 454.

⁷ «Μαίνοιτο γὰρ ἂν τις μεταξύ τιθεὶς Πατρὸς καὶ Υἱοῦ βούλησιν καὶ σκέψιν», см.: PG 26. 464 А.

⁸ «εἰ ἡ βούλησις αὐτός», см.: PG 26. 464 С; «ἀλλ' ἐν τῷ Λόγῳ καὶ ἡ βούλησις», см.: PG 26. 465 А. Ср.: *Афанасий Великий, свт.* На ариан слово третье. П. 67. С. 453.

Он есть, то и желательно Ему».¹ 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.

Свт. Афанасий Великий, в противовес, последовательно раскрывает антиномию рождения Сына от Отца не по воле, а по природе,² но, однако, и не против Его воли,³ а значит, и не по необходимости.⁴

И все-таки для митр. И. Зизиуласа важно представить Бога «свободным от данности»,⁵ или сущностной заданности, хотя непонятно, почему абсолютная Божественная Сущность непременно ассоциируется и даже приравнивается у него категории «необходимости», что ведет к «уничтожению» этого понятия даже в Боге.⁶

И. Зизиулас, конечно, не может не признавать, что Божественная воля «обща для всех Трех Лиц Троицы»,⁷ 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. Зизиулосу, 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 со-

¹ «ὁ γὰρ ἐστὶ, τοῦτο καὶ θελητόν ἐστιν αὐτῷ», см.: PG 26 461 С. Ср.: *Афанасий Великий, свт.* Там же. П. 66. С. 452.

² 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», см.: *Григорий Палама, свт.* Об исхождении Святого Духа. Первое слово об исхождении Святого Духа. С. 53.

³ Ибо не против естества рождение Сына.

⁴ Комментируя эти слова свт. Афанасия, прот. Д. Станилоэ подчеркивает, что «в акте рождения... явлено определенным личным образом свойство благости, принадлежащее Божественному бытию», см.: *Staniloae D.* Orthodox Dogmatic Theology. V. 1. P. 257.

⁵ *Papanikolaou A.* Is Jh. Zizioulas an Existentialist in Disguise? P. 603.

⁶ *Larchet J.-C.* Personne et nature... P. 245.

⁷ *Zizioulas Jh., metr.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. P. 121.

временными исследователями-богословами¹ 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 «производящий» с тварного мира на внутритроичные отношения, где «производящим» становится Отец, а «объектами произволения» становятся Сын и Дух Святой.² В результате, в системе митр. И. Зизиуласа Бог Отец становится «причиной Божественной сущности, а ипостаси Сына и Духа Святого — вторичными и условными».³

Хотя «Божественная личностность не должна пониматься как свобода «от» и «вопреки» необходимости или абсолютности природы»,⁴ 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 Бо-

¹ См.: *Bathrellos D.* The Byzantine Christ, Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor. P. 202–203; *Louth A.* St. Jh. Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. P. 139.

² «Каппадокийская аксиома, выраженная особенно св. Василием, что все в Боге начинается с благоволения Отца, не должна быть лимитирована областью Икономи; она относится также к тому, каким образом существует имманентная Троица... Сын рождается от Отца, Который, как лицо, а не сущность, есть «производящий», см.: *Communion and Otherness...* P. 121.

³ *Letham R.* The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship. P. 372.

⁴ «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, см.: *Farrow D.* Person and Nature: The Necessity-Freedom Dialectic in Jh. Zizioulas. P. 121–122.

гом», постулирует «онтологический примат» личности над сущностью,¹ троичности — над единством.² 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 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.³

Крайности схоластического монизма⁴ 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*»,⁵ то В. Н. Лосский настаивает на равенстве понятий: «Надо было найти терминологическое различие, 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»,⁶ 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 — сущ-

¹ *Farrow D.* Person and Nature: The Necessity-Freedom Dialectic in Jh. Zizioulas. P. 110.

² Учение о Боге-Троице сегодня... С. 42, 44. Согласно И. Зизиулосу, Божественные Персоны «имеют главенствующее положение по сравнению с единым бытием Бога», ср.: *Letham R.* The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship. P. 463.

³ *McFarlane G.* Christ and the Spirit. P. 45–46.

⁴ Под монизмом схоластики мы понимаем преимущественное внимание к Божественному субстанциальному, природному единству при отведении на второй план взаимоотношения между Лицами Троицы.

⁵ *Zizioulas Jh. D.* Being as Communion. P. 133.

⁶ *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. С. 47.

ности в экзистенциальной манере»¹ и говорит «о конститутивной роли личности в *противоположность* Бытию».² А ведь ключевым положением для экзистенциализма является именно тот факт, что «существование предшествует сущности, и источником существования является абсолютно неопределенная воля».³ «Допуская существование только созданий суверенной воли»,⁴ мы чрезвычайно обедняем даже реальность самой личности, «произволяющей» иное бытие. «Инаковость» Сына и Духа, которую утверждает своей свободной волей Отец, в системе И. Зизиуласса становится неизбежно условной, ибо она поставлена в прямую зависимость от воли Отца. Сын и Дух в Их рождении и исхождении от Отца более пассивны, чем активен Отец в Их изведении. Богатство личного бытия Отца и Троицы в целом умалывается за счет доминирования в нем Ипостаси Отца.

Поэтому, скорее, стоит воспользоваться формулой критиков богословия личности митр. И. Зизиуласса, утверждающей, что «следует считать Сына исходящим не из Лица Отца... а из Бытия Отца»,⁵ где бытие Бога есть «по сути, личностное, динамичное и соотносимое Бытие».⁶ Заметим здесь, что митр. Иоанн прав в том, что если мы «зарезервируем понятие бытия только за сущностью, то это составит предпосылки для ошибочного онтологического утверждения».⁷ 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»,⁸ то нам удастся избежать обеих упомянутых крайностей. Вместо онтологического превалирования природы или личности друг над другом, мы сохраним их равновесие в объединяющей их онтологии.

Прочтение митр. И. Зизиуласса свт. Григория Паламы

Митр. И. Зизиуласс 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 Боге¹ и как, якобы, святоотеческое подтверждение мнения о фактическом происхождении Сущности от Личности в Боге. В цитируемом Зизиулассом 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 сущность*: Сущий объял в себе все бытие».² Как верно отмечает В. Перишич,³ 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 св. 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, св. Палама именно в этом отрывке, причем весьма нехарактерно для себя, прибегает к именованию энергии сущностью. Чуть ранее цитируемого И. Зизиулассом отрывка свт. Григорий утверждает, что «самое имя “сущность” есть обозначение одной из сил в Боге», которая обладает «сущетворностью».⁴ Непосредственно перед толкованием цитаты из книги *Исхода* св. Палама рассуждает, что под «сущностью» может подразумеваться начало, *имеющее в себе все те силы*⁵ (жизнь, сущность, свет), о которых говорит Ареопагит в трактате «О Боже-

¹ Это «хорошо известное выражение св. Григория Паламы» митр. Иоанн переводит на английский язык со вставкой глагола «*происходит*»: «Сущность *происходит* от Того, Кто есть», см.: Zizioulas Jh., metr. The One and the Many. P. 14.

² «καὶ τῷ Μωϋσῃ δὲ χρηματίζων ὁ Θεὸς οὐκ εἶπεν «ἐγὼ εἰμι» ἢ οὐσίαν, ἀλλ' «ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν» οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία: αὐτὸς γὰρ ὁ ὢν ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνεῖληφε τὸ εἶναι», см.: Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes. III. P. 665. Русский перевод см.: Триада III. 2. 12 // Григорий Палама, свт. Триады в защиту священных безмолвствующих. С. 356.

³ Хотя делает это он в ошибочной, на наш взгляд, попытке обосновать свою критику персонализма протопресв. И. Мейендорфа. См.: Perishich V. Person and Essence in the Theology of St. Gregory Palamas. P. 133.

⁴ «ἡ «οὐσία», μᾶς τῶν τοιούτων δυνάμεων σημαντικόν ἐστιν ἐπὶ Θεοῦ... ἡ οὐσιολογία ἡ ζωογόνος ἡ σοφοδώρας», см.: Триада III. 2. 11. P. 663.

⁵ «ἔχον ἐν ἑαυτῷ πάσας τὰς δυνάμεις ταύτας», см.: Там же. 2. 12. P. 665.

¹ Louth A. St. Jh. Damascene... P. 51.

² Колле Р., дель. «Лицо» и «Бытие» в тринитарном богословии Иоанна Зизиуласса... 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.

³ Гильдебранд Д., фон. Новая Вавилонская башня. С. 9–10.

⁴ Там же. С. 28–29.

⁵ Torrance T. F. The Christian Doctrine of God: One Being Three Persons. P. 141.

⁶ Ibid. P. 116, 124.

⁷ Отец как причина: личностность, порождающая инаковость. См.: http://krotov.info/library/08_z/iz/iulass.htm

⁸ «τῶν ὄντων σύστασις ἐν οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει θεωρεῖται», см.: PG 91. 272 B.

ственных именах».¹ А непосредственно после цитаты свт. Григорий подчеркивает, что «речь идет о *благодати* и “богах по благодати”».²

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: «ὁλον ἐν (ἐ)αυτῷ συνεληφώς(ε) τὸ εἶναι» и ключевую фразу: «ἐκ τοῦ ὄντος καὶ (ἡ) οὐσία»,³ 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».⁴ Трактую 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».⁵ Однако он не использует оспариваемое нами выраже-

¹ «Οὐλόν, εἰ τὴν ὑπερούσιον κρυφίότητα Θεὸν ἢ ζωὴν, ἢ οὐσίαν, ἢ φῶς, ἢ λόγον ὀνομάσμεν, οὐδὲν ἕτερον νοοῦμεν, ἢ τὰς εἰς ἡμᾶς ἐξ αὐτῆς προαγομένους δυνάμεις, ἐκ θεοτικῶς, ἢ οὐσιοποιῶς, ἢ ζωογόνους, ἢ σοφοδούρους» (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), см.: *Дионисий Ареопагит, свт. О Божественных именах* II. 7 // PG 3. 645 A.

² περὶ τῆς χάριτος καὶ τῶν «χάριτι θεῶν», см.: Триада III. 2. 12.

³ «Ἐκ τοῦ ὄντος, αἰὼν, καὶ οὐσία, καὶ ὄν, καὶ χρόνος, καὶ γένεσις, καὶ γινόμενον... ὁλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνεληφώς καὶ προεληφώς, διὸ καὶ βασιλεὺς λέγεται τῶν αἰώνων, ὡς ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν παντὸς τοῦ εἶναι καὶ ὄντος καὶ ὑφестηκότος» (**из Сущего** — и вечность, **и сущности**, 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), см.: *Дионисий Ареопагит, свт. О Божественных именах*. V, 4 (Об имени «Сущий») // PG 3. 817 C. Ср.: *Дионисий Ареопагит, свт. О Божественных именах. О мистическом богословии*. С. 197.

⁴ 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 Паламы, см.: *Demetracopulos J. Is Gregory Palamas an Existentialist?...* P. 31–36.

⁵ изменяя лишь глагольную форму συνεληφώς(ε) — συλλαβὼν.

ние: «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».¹

Таким образом, анализ показывает необоснованность использования митр. Иоанном известного места из сочинений свт. Григория Паламы в качестве подтверждения богословского взгляда об онтологическом примате личности над природой в Боге. Однако как рассмотренные фрагменты *Ареопагитик*, сочинений свт. Паламы и Григория Назианзина, 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 другой онтологической плоскости, 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»² и т. п., ясным образом соответствуют концепции «во-

¹ «Θεὸς ἦν μὲν αἰεὶ, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται, μᾶλλον δὲ, ἔστιν αἰεὶ. Τὸ γὰρ ἦν καὶ ἔσται, τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου τμήματα, καὶ τῆς ρευστῆς φύσεως· ὁ δὲ ἂν αἰεὶ, καὶ τοῦτο αὐτὸς ἑαυτὸν ὀνομάζει, τῷ Μωϋσεὶ χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὄρους. Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι, μήτε ἀρξάμενον, μήτε παυσόμενον, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον, πᾶσαν ὑπερεκτίπτον ἔννοιαν, καὶ χρόνου, καὶ φύσεως, νῦν μόνῳ σκιαγραφούμενος, καὶ τοῦτο γὰρ λίαν ἀμυδρὸς καὶ μετρίως, οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτὸν, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν», см.: 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*, неопределенное и бесконечное, простирающееся за пределы всякого представления о времени и естестве, одним умом (и то весьма неясно и недостаточно — не в рассуждении того, что есть в Нем Самом, но в рассуждении того, *что окрест Его*)», см.: *Григорий Назианзин, свт. Слово* 45. 3 // Творения. С. 154.

² *Григорий Палама, свт. Триада* III. 1. 23. Триады в защиту священнобезмолвствующих. С. 322. «τὰς δυνάμεις συνελημμένους τε καὶ ἐνιαίως ἔχον», см.: *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes*. III. P. 601.

ипостазирования» Лицами Троицы единой Божественной Сущности и нетварных энергий, богословски точно сформулированной В. Н. Лосским.¹

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».² Согласно И. Зизиуласу, «Церковь в целом можно понять как общение только в категориях личного бытия».³ «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».⁴

И. Зизиулас, как и Н. А. Бердяев в свое время, признает природу общения несводимой к его «вторичным» реальностям — социологической, культурной и др.⁵ 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 экстазис, устремленность к другому и способность выходить за свои пределы».⁶ «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

¹ См., например: Лосский В. Н. Искупление и обожение. С. 283–284. Отметим здесь, что Сущность Божественная, согласно апофатическому богословию Ареопагитик, сверхсущностна, она превышает наше понятие о бытии, а бытие и сущность как имена Божии — это энергии этой пресущественной Сущности.

² Дементьев М. Общение как основание жизни Церкви... См.: <http://www.sfi.ru/works/konferencii-sfi/sretenskie-chtenija/sretenskie-chtenija-2011-goda/dementev-maksim-moskva-sfi/>

³ Бытие как общение... С. 166.

⁴ Опытное переживание Таинства Церкви. С. 84–85.

⁵ Fox P. God As Communion: Jh. Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God. P. 71.

⁶ Дементьев М. Общение как основание жизни Церкви... См.: <http://www.sfi.ru/works/konferencii-sfi/sretenskie-chtenija/sretenskie-chtenija-2011-goda/dementev-maksim-moskva-sfi/>

общения; при этом неприемлема никакая форма общения, если в ней личность игнорируется или подавляется».¹ Так, в Троице, согласно И. Зизиуласу, «каждое Лицо неотделимо от отношений с другими двумя Лицами».²

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.³ Впрочем, 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».⁴ Таким образом, митр. Иоанн буквально отождествляет Божественную природу с общением Лиц Троицы, ссылаясь на 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».⁵

¹ Бытие как общение... С. 12.

² The Doctrine of the Holy Trinity: the Significance of the Cappadocian Contribution. P. 49.

³ См., например: Василий Великий, свт. Liber de Spiritu Sancto. 18 (PG 32. 149 C): «Единство Бога состоит в κοινωνία τῆς θεότητος (общении Божества)». Ср.: Там же. 156 A: «ἡ Πατρὶς καὶ Υἱὸς κοινωνία».

⁴ Бытие как общение... С. 133–134.

⁵ Дементьев М. Общение как основание жизни Церкви... См.: <http://www.sfi.ru/works/konferencii-sfi/sretenskie-chtenija/sretenskie-chtenija-2011-goda/dementev-maksim-moskva-sfi/>

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»¹ (κατὰ τὴν φύσιν κοινωνία²) и «общность естества»³ (τὸ κοινὸν τῆς φύσεως).⁴

Очевидно, что подобные выражения не позволяют даже чисто логически говорить о тождественности понятий «природы» и «общения» в мысли святителя. Сущность, называемая свт. Василием «живой»,⁵ выступает как реальность и осуществление общности и общения Лиц Троицы. Размышляя об исчислении Ипостасей, святитель настаивает, что само исчисление Лиц несколько не ослабляет *Их общения по природе*,⁶ 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»,⁷ которое подтверждает «Его единение с Богом»⁸ 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 немислимо 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.⁹ 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».¹ При этом остаются «за кадром» предваряющие слов: «в Божественном несложном естестве» и добавлено слово «Бога» к слову «единство». Мысль, выраженная свт. 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», 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 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»,² «сращенным» и «нераздельным»,³ подчеркивая Божеское «достоинство Духа».⁴

Также свт. Василий постоянно применяет понятие «общения» в свете рассуждений об общей для Троицы Лиц славе, используя для этого выражения: «κατὰ τὴν δόξαν κοινωνία»⁵ или «κοινωνίαν τῆς δόξης».⁶ Причем слава Троицы называется «природной», или «естественной», «родственной»,⁷ поскольку

¹ См.: *Бытие как общение*... С. 133–134.

² *Василий Великий, свт.* О Святом Духе. С. 629.

³ «οἰκεία καὶ συμφυῆς καὶ ἀχώριστος ἡ κοινωνία», см.: PG 32. 184 В; συμφύω — сращивать.

⁴ «ἁξίαν τοῦ Πνεύματος», см.: PG 32. 184 С.

⁵ PG 32. 172 А.

⁶ Ibid. 197 С.

⁷ «δόξα ἡ μὲν τις φυσικὴ... οἰκειακὴ παρὰ τοῦ Πνεύματος ἐκκληροῦται», см.: PG 32. 152 С.

¹ *Василий Великий, свт.* О Святом Духе // Творения. Т. 1. С. 614, 616.

² PG 32. 152 В, 153 С.

³ *Василий Великий, свт.* О Святом Духе. С. 614.

⁴ PG 32. 149 С.

⁵ «οὐσία ζῶσα», см.: PG 32. 152 В.

⁶ *Василий Великий, свт.* О Святом Духе. С. 616.

⁷ «ὡς ἐκ τοῦ θεοῦ προελθόν», см.: PG 32. 152 В.

⁸ *Василий Великий, свт.* О Святом Духе. С. 615. В греческом оригинале вместо слова «единение» использован термин οἰκειότητος (PG 32. 152 В), который можно перевести точнее, как «родство».

⁹ «ἐν τῇ θείας καὶ ἀσυνθέτου φύσεως ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς θεότητος ἐστὶν ἡ ἕνωσις», см.: PG 32. 149 С.

она связана в мысли автора с единосущием Ипостасей.¹ Кроме того, святитель говорит, что Дух имеет «общение в дейстованиях»² с Отцом и Сыном, есть «со-общник царства» или «со-участник царской власти»³ и «прославляется Дух по причине общения с Отцом и Сыном».⁴ 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 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. 1, 13)⁵ могли бы, на первый взгляд, подвинуть митр. И. Зизиулеса 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.¹

Наконец, евангельская цитата «Я и Отец одно» (Ин. 10, 30) приводится свт. Василием для указания на «вечное общение и непрекращающееся соединение»² Лиц в Троице. Неразделимость, «неотлучность общения»³ Ипостасей осуществляется, по мысли святителя, и доказывается им единством природы и славы Ипостасей. Вместо «экстаза Божественных Лиц»⁴ в Их взаимном общении, к которому приводит анализ «онтологии общения» митр. И. Зизиулеса, вечное общение Ипостасей совершается именно в единой Сущности, посредством ее, но без ее «ассимиляции» в сам акт общения.⁵

Понятие экстаза у митр. И. Зизиулеса

Понятие «экстаза» (ἔκστασις) как «выхода из себя» употреблялось в христианском Предании только как энергийное понятие для описания общения Бога и творения в их встречах в направлениях.⁶ Ареопagit, описывая энергийный «выход» Бога из Себя в творении и Промышлении о мире, говорит об экстатических силах Бога,⁷ простирающихся к тварному миру.⁸ Преп. Максим Исповедник, настаивая на невозможности природы «выйти» за соб-

¹ См. также: 2 Петр. 1, 4.

² Василий Великий, свт. О Святом Духе. С. 626; «τῆς αἰδίου κοινωνίας καὶ ἀπαύστου συναφείας», см.: PG 32. 177 A.

³ «ἁχώριστον τῆς κοινωνίας», см.: PG 32. 177 B.

⁴ Колле Р., дель. «Лицо» и «Бытие» в тринитарном богословии Иоанна Зизиулеса... С. 367.

⁵ Любовь Отца называется у И. Зизиулеса «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», см.: Brown A. On the Criticism of Being as Communion in Anglophone Orthodox Theology. P. 58.

⁶ В подлинном смысле «движение “вне” возможно, только когда бытие ограничено и одновременно способно к росту», см.: Staniloae D. Orthodox Dogmatic Theology. P. 152. Мы условно говорим о движении Бога «вне Себя» в Его энергиях.

⁷ «κατ' ἐκστατικὴν ὑπεροχὴν δύναμιν», см.: Дионисий Ареопagit, свт. О Божественных именах. 4. 13, PG 3. 712 B.

⁸ Здесь можно было бы говорить о перихоресисе Лиц в Их совместном экстазе к миру, но это тема икономии.

¹ «ἡμῶν δοξολογία μία», см.: PG 32. 149 C.

² «κοινωνὸν ἐστὶ τῶν ἐνεργείων Πατρὶ καὶ Υἱῷ», см.: PG 32. 165 D; «τὸ κοινὸν τῆς ἐνεργείας» (общение дейстования), см.: PG 32. 177 B.

³ «τῆς βασιλείας ἐστὶ κοινωνόν», см.: PG 32. 161 D.

⁴ Василий Великий, свт. О Святом Духе. С. 615; «δοξάζεται τὸ Πνεῦμα διὰ τῆς πρὸς Πατέρα καὶ Υἱὸν κοινωνίας» (дословно: прославляется через общение к Отцу и Сыну), см.: PG 32. 152 D – 153 A.

⁵ «Ἡ χάρις... τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, καὶ ἡ κοινωνία τοῦ αἰγίου Πνεύματος», см.: PG 32. 176 C.

ственные пределы,¹ изменив тем самым законы своего бытия, применяет, тем не менее, экстатическую терминологию к мистическому опыту «вожделенного обожения».² Но при этом св. Максим настаивает на том, что Сын «никогда не выступал из Отца как Слово» (т. е. из постоянного пребывания во Отце).³ 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.⁴

Опасность экстатического описания личного бытия в самом себе, в отношении к собственной природе подчеркивал в свое время еще В. Н. Лосский. Рассуждая о том, что личность «воипостазирует» свою природу, он утверждает, что мог бы сказать, что личность «ее “восхищает” [фр. extasi]», «если бы не опасался» ввести «выражение, слишком уж напоминающее “экстатический характер” экзистенции (Dasein) Хайдеггера, тогда как сам критиковал других, позволявших себе подобное сближение».⁵

Критикуя мнение Лосского о том, что в личном бытии ипостась не содержит в себе другие ипостаси, но объединяется с ними посредством природы,⁶ И. Зизиулас⁷ утверждает, что ипостась может ипостазировать другие ипо-

¹ Согласно идее неизменности логоса природы, Исповедник говорит о «природе, не могущей выйти за пределы самой себя» — «τῆς φύσεως ἐαυτῆς ἐκστῆναι μὴ δύνασθαι», см.: PG 91. 1324 B; Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. С. 294. А также: «μηδὲ μὴ τῷ θεῷ θῆναι, τοῦ κατὰ φύσιν ἐκστῆναι» (PG 91. 81 D). Вариант перевода: «nothing at all changes its nature by being deified», см.: Louth A. Maximus the Confessor. P. 186.

² «κατ' ἐκστασιν ἄρρητον νοῦς καθαρὸς διὰ προσευχῆς» (неизреченное исступление в молитве чистого ума), см.: PG 91. 1149 B; «ἐκστατικὴν δύναμιν», см.: PG 91. 1088 D; «сила исступления», приводящая пассивное к действующему» в контексте «вожделенного обожения», см.: Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. С. 74, 129.

³ «ὁ μηδέποτε τῆς ἐν τῷ Πατρὶ ἐκστὰς μονομιότητος, ὡς λόγος», см.: PG 91. 1280 C. Ср.: Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия. С. 255.

⁴ McCall T. Holy Love and Divine Aseity in the Theology of Jh. Zizioulas. P. 195.

⁵ Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности. С. 299–300.

⁶ Как в триадологии, так и в христологии.

⁷ Вновь приписывая природе опасность «тоталитарности» и категорически отказывая ей в участии в принципе единения.

стаси, «как целостные в акте общения».¹ 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.² 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.³

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»,⁴ 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 (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.

Неудачность апологии позиции митр. И. Зизиуласа его единомышленниками

Сторонники отождествления категорий «сущности», или «божественности», и «общения» в ответ на значительную англоязычную критику⁵ утверж-

¹ Communion and Otherness... P. 75–76.

² Ibid. P. 74.

³ «Святой Дух делает Христа “совокупной Личностью”, способной вместить все многообразие ипостасей Церкви», см.: Being as Communion. P. 130–131.

⁴ «Ὁ Θεὸς αὐτὸς ἐστὶν ἐν ἑαυτῷ, τῶν τριῶν θεῶν ὑποστάσεων φυσικῶς, ὁλικῶς, αἰδιῶς, καὶ ἀνεκφοιτήτως (невыходно друг из друга), ἅμα δὲ καὶ ἀφύρτως (несмешанно), καὶ ἀσυγχύτως (неслитно) ἔχοντων ἀλλήλων, καὶ περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας, ὡς μίαν εἶναι τούτων καὶ τὴν ἐνέργειαν», см.: PG 150. 1197 B.

⁵ См.: Behr Jh. The Way to Nicaea; Behr Jh. The Nicene Faith; Turcescu L. «Person» versus «Individual» and other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa; Louth A. Jh. Damascene...

дают, 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».¹ Ошибочным 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,² который не идентичен с ипостасностью, личностностью как таковой,³ 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 «заменить», «истолковать» Ипостаси как Их «общение».⁴ 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. Зизиулосу, составляет общение с двумя другими Лицами, «вынужден» иметь Сына и Духа, чтобы обладать собственной сущностью в общении.⁵

¹ Brown A. On the Criticism of *Being as Communion* in Anglophone Orthodox Theology. P. 69.

² 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.

³ Иначе придем к тавтологии «общения общений».

⁴ Coakley S. «Persons» in the «Social» Doctrine of the Trinity... P. 123–124.

⁵ «Бог Своим существованием обязан событию общения», см.: McCall T. Holy Love and Divine Aseity in the Theology of Jh. Zizioulas. P. 192.

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 превышает сущности и ипостаси.¹

Некоторые аспекты личностной антропологии митр. И. Зизиулоса

Каковы же антропологические выводы онтологии митр. И. Зизиулоса? Во-первых, он оправданно подчеркивает, что обожение, ««теозис» бессмыслен отдельно от освобождения человека от приоритета субстанциальности над личностью».² «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».³ «Первое важное прозрение, которое предлагает нам Зизиулос, состоит в том, что общение и свобода не противопоставляются друг другу. Общение означает одновременно единство и инаковость, различие и совместность».⁴

Однако последствия ошибочного крена в богословии И. Зизиулоса 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»,⁵ и достигает «состояния духовной *свободы от природы и других людей*».⁶ Противопоставление личности природе, свобода *от* природы и людей представляются ошибочными в свете единства человека и человечества.⁷ Природа человека совместно и под руководством личности должна достичь

¹ 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.

² Учение о Боге-Троице сегодня... С. 43–44.

³ Опытное переживание Таинства Церкви. С. 77.

⁴ Knight D. H. Introduction. P. 1.

⁵ Zizioulas Jh., metr. On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood. P. 43.

⁶ Отец как причина: личностность, порождающая инаковость. См.: http://krotov.info/library/08_z/iz/iulas.htm

⁷ «Человеческая личностность и свобода не возникают в противовес тварной природе», см.: Farrow D. Person and Nature: The Necessity-Freedom Dialectic in Jh. Zizioulas. P. 121.

состояния свободы *для* других, а не *от* них. 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 ошибки богословия проявят себя в реальности повседневной церковной жизни.

Митр. И. Зизиулас, главной чертой богословия которого стали экклезиологичность и евхаристичность,¹ настаивает на том, что человек именно посредством Церкви «становится образом Божиим», «принимает образ жизни Бога».² «Человек не может реализовать свое личностное начало вне Церкви»,³ вне «*экклезиологической кинонии*».⁴ Однако учение И. Зизиуласа страдает некоторым креном и здесь. Так, он противопоставляет понятия биологической и экклезиологической ипостасей.⁵ В таинстве крещения, говорит митр. Иоанн, умирает первая — биологическая, а рождается вторая, «новая ипостась», полученная «сверху»,⁶ — экклезиологическая, которая «как раз *соответствует* понятию человеческой личности»⁷ 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.⁸ Очевидно, что здесь имеет место нечеткость используе-

¹ «Я все связываю с Церковью; вне Церкви не может быть ничего полноценного ни для человека, ни для творения», см.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Богословие — это служение Церкви. С. 97.

² Бытие как общение... С. 9.

³ Учение о Боге-Троице сегодня... С. 46.

⁴ *Эрикссон Х. Д., прот.* Церковь в современной православной мысли: Крещальная экклезиология. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/637866.html>

⁵ Бытие как общение... С. 46.

⁶ Being as Communion... P. 53.

⁷ *Дементьев М.* Общение как основание жизни Церкви... См.: <http://www.sfi.ru/works/konferencii-sfi/sretenskie-chtenija/sretenskie-chtenija-2011-goda/dementev-maksim-moskva-sfi/>

⁸ Так, например, в своей недавней книге *The One and the Many* митр. И. Зизиулас, рассуждая об «ипостасном аспекте личности», перечисляет именно личностные,

мой терминологии, когда ипостась может означать у него или «образ существования» природы,¹ или смешиваться с природой,² или обозначает собственно личность (в богословском ее понимании) в *онтологическом превосходстве* ее над природой. Именно это категорическое превосходство приводит некоторых исследователей мысли митр. И. Зизиуласа к тому, что ему приписывают даже мнение о «неотмирности» и «божественности» человеческой личности.³

Представляется не случайным, что слова апостола о нашем «со-умирании» со Христом в таинстве крещения И. Зизиулас толкует как умирание «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».⁴ Таким образом, «умирание» и «воскре-

с богословской точки зрения, свойства: уникальность, незаменимость, абсолютная инаковость, — появляющиеся в процессе становления личности через общение, а также употребляет понятия «ипостаси» и «личности» как синонимы в свете халкидонского учения об «ипостасном единстве», см.: *Zizioulas Jh., metr.* The One and the Many. P. 404, 410, 146.

¹ Например, митр. Иоанн пишет, что «бытие в Церкви *“ипостасирует”* человека в личность сообразно жизни Самого Бога. Вот что делает Церковь образом триединого Бога», см.: Бытие как общение... С. 12–13. Здесь, очевидно, глагол «ипостасирует» означает не «во-ипостасирование», а изменение образа бытия, сообразно образу бытия Бога-Троицы.

² «Крещение и последующая Евхаристия есть онтологический акт, который *меняет природу (ипостась) человека* (курсив мой. — *иером. М. З.*): прежняя “биологическая” заменяется “экклезиологической”», см.: *Дементьев М.* Общение как основание жизни Церкви... (<http://www.sfi.ru/works/konferencii-sfi/sretenskie-chtenija/sretenskie-chtenija-2011-goda/dementev-maksim-moskva-sfi/>).

³ См.: *Volz M.* After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity. P. 85; *Guntton C.* Persons and Particularity. P. 104–105.

⁴ *Farrow D.* Person and Nature: The Necessity-Freedom Dialectic in Jh. Zizioulas. P. 122–123.

сение» 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»¹ у митр. Иоанна. Более того, внутренний аспект аскетической работы личности человека над собой вообще неизбежно умален в его системе² вследствие превалирования аспекта общения, как конституирующего личность, и уничтожения природного аспекта, с которым он постоянно увязывает категории «необходимости» в Боге и «смертности» в человеке и в тварном мире.

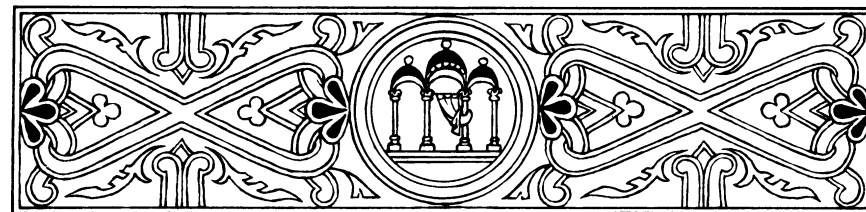
Заключение

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 сведению этого аспекта на уровень служебно-подчиненный по отношению к личности. Тогда как следовало бы указать на «управляющую» роль личности в сущностно-личностной онтологической паре, не пренебрегая ни тем, ни другим аспектом единой онтологии, митр. Иоанн представляет природную категорию как одно, пусть даже самое важное, но лишь свойство личностной категории. Природа 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 своему свойству общения, несмотря на богословскую важность этого свойства, ни к образу существования природы.³

¹ Дементьев М. Общение как основание жизни Церкви... См.: <http://www.sfi.ru/works/konferencii-sfi/sretenskie-chtenija/sretenskie-chtenija-2011-goda/dementev-maksim-moskva-sfi/>

² О недостаточном внимании к аскетике у И. Зизиуласа см.: Torrance A. Personhood and Patristics in Orthodox Theology. P. 704.

³ Larchet J.-C. Personne et nature... P. 248–250.



Глава 9

БОГОСЛОВИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПЕРСОНЫ МИТРОПОЛИТА КАЛЛИСТА (УЭРА)

*Мы должны быть не попуаями, 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 со-

¹ Каллист, (Уэр), митр. Мы не служим Богу, когда мы неаккуратны в своих богословских выводах. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/286120.html>

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 Triodion. London, 1978; The Lenten Triodion. 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, 1979. V. I; 1981, V. II; 1984, V. III; 1995, V. IV).

⁴ Иларион (Алфеев), еп. Богословы XX века. Еп. Диоклийский Каллист. С. 141–142.

временности: как бы они думали и «говорили, если бы жили сейчас», будучи «нашими современниками». ¹ «Святоотеческая эпоха», считает владыка Каллист, должна продолжаться — и действительно продолжается и поныне — в творчестве «живых свидетелей Православия», ² стать которым призван каждый из нас.

Актуальность богословия человеческой личности

Одним из главных русел богословской мысли митр. Каллиста является на протяжении уже многих лет тема человеческой личности. ³ Обладая синтетическим мышлением, объединяя в своем опыте и жизни лучшие достижения христианского Востока и Запада, 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. ⁴ И даже значительно позже оно лишь затрагивалось в т. н. *Символических книгах* Православной Церкви, ⁵ и, как подчеркивает митр. Каллист, только в XX в. «православные авторы начали обсуждать личность человека на более систематической основе». ⁶ Однако до сих пор, по мнению нашего оксфордского аналитика, богословие человеческой лич-

¹ Мы не служим Богу, когда мы неаккуратны в своих богословских выводах. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/286120.html>

² *Иларион (Алфеев)*, еп. Указ. соч. С. 142.

³ Практически везде в нашем тексте слово «личность» соответствует широко применяемому митр. Каллистом английскому слову «person». Об употреблении термина «person» в богословии см. ниже.

⁴ *Каллист (Уэр)*, митр. Богословские ресурсы для понимания христианской антропологии в православной традиции. См.: <http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm>

⁵ Имеются в виду, в первую очередь, *Исповедание веры* Митрофана Критопулоса (1625 г.), *Исповедание* Патриарха Досифея, одобренное Иерусалимским Собором (1672 г.). См.: *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*. Ed. *Jaroslav Pelikan* и *Valerie Hotchkiss*. P. 477–548, 613–635.

⁶ Митрополит особенно отмечает имена следующих мыслителей и богословов: Н. А. Бердяева, В. Н. Лосского, П. Н. Евдокимова, прот. И. Мейендорфа, о. Иоанна Брека, о. Думитру Станилоэ, митр. Иоанна (Зизиулеса), Х. Яннараса, П. Нелласа, митр. Иерофея (Влахоса).

ности приходится признать неразработанным и недостаточным. ¹ Мысль прот. Георгия Флоровского о «предтеологической фазе» экклезиологии можно равным образом и даже в большей степени применить и к богословской антропологии. ²

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». ³ В свете предстоящих богословских усилий владыка 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 нераздельное единство души и тела». ⁴

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», обозначающее «словами, происходящими от латинского “persona”: person (англ.), die person (нем.), personne (франц.)». ⁵ 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

¹ *Kallistos of Diokleia, bish.* Orthodox theology in the new millennium: What is the most important question? P. 13–14.

² Богословские ресурсы... См.: <http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm>

³ Мы не служим Богу, когда мы неаккуратны в своих богословских выводах. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/286120.html>

⁴ Речь идет о догмате воскресения мертвых и осуждении оригенистской теории предсуществования душ. См.: Богословские ресурсы... <http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm>

⁵ Новая философская энциклопедия. См.: <http://www.term.ru/dictionary/879/word/lichnost>

в триадологии, в христологии¹ и антропологии,² хотя, конечно, и особенно в антропологии, понимание этого термина значительно разнится.

Как отмечает митр. Каллист, «слова, которые мы привыкли использовать для описания человеческой личности (personhood), тонко, но существенно изменили свое значение со времени ранней Церкви»,³ и «следует позаботиться о том, чтобы не истолковывать автоматически тексты св. отцов, исходя из пост-картезианского и пост-фрейдистского понимания личности».⁴ 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 понятия «личности» попытался прибегнуть в XX в. ряд видных западных теологов,⁵ работы, статьи и публичные выступления митрополита 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.

¹ Например, автор обзорного труда по триадологии Р. Лэтхем без колебаний ставит знак равенства между терминами «ипостась» и «персона» в триадологии. См.: *Letham R. The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship*. P. 140, 190, 192–193, 462 ff.; *Bobrinskoy B. The Mystery of the Trinity*. P. 19, 96, 140, 270 ff. «The three-Personal Being», «the three-Personal Life», the Second and Third «Person in God», см.: *Lewis C. S. Beyond Personality. The Christian Idea of God*. P. 14, 16, 27–29.

² См., например: *Wesche K. P. On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian*. 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*. P. 7–8, 15 ff.

³ «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», см.: *Kallistos, Bishop of Diokleia. The Unity of the Human Person: The Body-Soul Relationship in Orthodox Theology* (http://www.miyriobiblos.gr/texts/english/wear_unity_3.html).

⁴ *Каллист (Уэр), en. Святая Троица — парадигма человеческой личности*. С. 119.

⁵ 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*. P. 359. Сомнения в адекватности термина выражал неоднократно и К. Ранер. См.: *Rahner K. The Trinity*. P. 100, 115; *Idem. Divine Trinity*. P. 301–302.

Некоторую настороженность к термину высказывал уже блаж. Августин, который, хотя и не пренебрегал «личностным характером Троицы», но «колебался применять к Богу термин “persona”»,¹ 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.² 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 не получило удовлетворительного и универсального определения.³ Тем не менее, хотя сегодня термин «личность» (person) стал «объектом критики и сомнений, одновременно он признан как классическое выражение традиционной тринитарной доктрины»,⁴ и на «средневековом Западе, несомненно, находились богословы вроде Ришара Сен-Викторского († 1173 г.), которые отстаивали “социальную” тринитарную доктрину, выраженную в терминах взаимной личной любви»⁵ между Лицами-Персонами.

Можно сказать, что сама проблематичность, отраженная в истории употребления и современной многозначности и даже противоречивости понятия «личность», нисколько не становится пугающим фактором для 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.

Личностная природа богословия

Митр. Каллист обращает внимание на тот факт, что богословие как такое есть *личностный* феномен. Основанное на Св. Писании и Предании, оно, во-первых, если подлинно, то никогда не формально и предполагает *личную веру*,⁶ а во-вторых, утверждается на Божественной инициативе, «приглашающей» человеческие личности к общению. «Бог никогда не бывает пас-

¹ *Каллист (Уэр), en. Бог и человечество*. С. 225.

² *Warfield B. B. Tertullian and the Beginnings of the Doctrine of the Trinity*. P. 2, 30.

³ *Porter L. B. On Keeping «Persons» in the Trinity...* P. 530.

⁴ *Ibid.* P. 531.

⁵ *Бог и человечество*. С. 225.

⁶ Богословское образование в Писании и у св. Отцов. См.: <http://krotov.info/history/20/krivova/ware11.html>

сивным объектом знания, Он всегда *активный Субъект*», открывающий Себя как «живую и личную Истину».¹ Богословие, как и вера, предполагает не просто «логическую очевидность», но, прежде и более всего, «личное отношение с Богом».² 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».³ «Св. Писание — это личный разговор между Спасителем и мною: Господь Иисус Христос говорит со мной, а я отвечаю».⁴ При чем чтение и восприятие Писания в Церкви одновременно личностно и общинно.

По мнению митр. Каллиста, святоотеческое понимание богословия замечательно резюмировано современным греческим богословом Христомосом Яннарасом как личное выражение церковного опыта, «опытное участие» и «общение».⁵ 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».⁶ 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*⁷ в ее целостности, включая и телесный ее состав. Вот почему в богословии «точность и интеллектуальная строгость никогда не достаточны сами по себе».⁸ При отсутствии личного «нерва» в богословии, оно «ускользнет» от нас, сколько бы начитанными и «оснащенными» богословскими аналитическими инструментами мы ни были.

¹ Богословское образование в Писании и у св. Отцов. См.: <http://krotov.info/history/20/krivova/ware11.html>.

² Православный путь. С. 22–23.

³ Как читать Библию. С. 15.

⁴ Там же. С. 14.

⁵ Богословское образование в Писании и у св. Отцов. См.: <http://krotov.info/history/20/krivova/ware11.html>

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же. См. также: *Kallistos (Ware, Timothy)*, metr. Theological Education in Scripture and the Fathers (<http://www.bogoslov.ru/text/print/2350887.html>)

Бог — Личность

Митр. Каллист свободно использует термин «личность-персона» в триадологии и подчеркивает, что «понятие о личности отнюдь не является новейшим открытием».¹ «Никак нельзя сказать, что понятие о личности как сознательном субъекте полностью отсутствует в греческой классике, в Новом Завете и в патристических текстах».² Бог, «Который бесконечно выше нашего понимания», «сокрытый от нас», одновременно являет Себя нам «как *Личность*» и «как *Любовь*».³ Оксфордский профессор-патролог указывает, что уже свт. Василий Великий и другие Каппадокийцы предпочитают выражать единство Бога в терминах общения или взаимного отношения между тремя Ипостасями, или Личностями. Так, свт. Василий пишет: «В Божием несложном естестве единение — в общении (*κοινωνία*) Божества».⁴

По словам свт. 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 различие».⁵ «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».⁶

¹ Святая Троица — парадигма... С. 119.

² Там же.

³ Православный путь. С. 17, 22.

⁴ «ἐπὶ τῆς θείας καὶ ἀσυνθέτου φύσεως ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς θεότητος ἐστὶν ἡ ἔνωσις», см.: *Василий Великий, свт.* Liber de Spiritu Sancto 18//PG 32. 149 С. Русский перевод: *Василий Великий, свт.* О Святом Духе. 18//Творения. Ч. 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 (<http://www.incommunion.org/2009/06/23/i-love-therefore-i-am/>).

⁵ О различении сущности и ипостаси, 4 (*Василий Великий, свт.* Письмо 38). «Οὐ γὰρ ἐστὶν ἐπινοῆσαι τομὴν ἢ διαίρεσιν κατ' οὐδέναν τρόπον, ὥς ἡ Υἱὸν χωρὶς Πατὸς νοηθῆναι, ἢ τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ διαζευχθῆναι· ἀλλὰ τις ἄρρητος καὶ ἀκατανόητος ἐν τοῖς καταλαμβάνεται καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ διάκρισις», см.: *Василий Великий, свт.* 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. P. 7–27. Русский перевод: *Шуфрин А.* Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого. С. 1–28.

⁶ Святая Троица — парадигма... С. 112–113.

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». ¹ «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». ² 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». ³

Таким образом, митр. Каллист обращает наше внимание на то, что Бог не просто и не только «личностен, но и межличностен», ⁴ «личностен и троичен» одновременно. «Бог — не просто одна Личность, ограниченная собственным бытием, но Троица Лиц», ⁵ «триединство Личностей, любящих Друг Друга», и в этой взаимной любви Личности всецело «объединены», хотя при этом они не утрачивают отличающей их «индивидуальности». ⁶ Каждая из Личностей Троицы «пребывает в двух Других силою вечного движения любви. Бог — не просто единство, но единение», ⁷ «взаимообщение, сообщество». ⁸ Он «является общностью Личностей, которые через любовь соучаствуют Друг в Друге». ⁹ В Боге «существует как *подлинное многообразие*, так и *особое*

¹ Святая Троица — парадигма... С. 112–113. С. 113–114.

² Там же. С. 114–115.

³ Там же. С. 115.

⁴ Там же. С. 116; *Kallistos (Ware), bish. Forgive us... as We Forgive: Forgiveness in the Psalms and the Lord's Prayer*, by Metropolitan Kallistos Ware (<http://www.incommunion.org/2012/04/05/forgive-us-ware/>).

⁵ Бог и человечество. С. 217–218.

⁶ Святая Троица — парадигма... С. 115–116.

⁷ Бог и человечество. С. 217–218.

⁸ Единство и миссия. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1159/>

⁹ Православный путь. С. 60. Бог есть «*koinonia*, или общность трех Лиц, обитающих друг в друге посредством вечного движения взаимной любви». См.: *Каллист (Уэр Тимоти), митр.* Икона человеческой свободы (<http://www.bogoslov.ru/text/2329967.html>).

единство». ¹ Причем «отличие трех Личностей необходимо рассматривать как вечное различие, существующее в природе самого Бога... Они являются тремя равными Друг Другу и одинаково *вечными Личностями*». ² Поэтому можно говорить о внутреннем для Бога «вневременном диалоге» Личностей, о Его «соборности». ³

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 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?» ⁴ «“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?» ⁵ На этом пути возникает «серьезный риск деперсонализации Троицы». ⁶ И хотя можно говорить о некотором «триедином способе» ⁷ бытия Троицы, однако Личности в Боге не сводятся ни к Их взаимным отношениям, ⁸ ни к тропосам Их совместного существования.

¹ Православный путь. С. 43. «Мы видим в Боге одновременно и совершенное единство, и подлинное личностное различие», см.: Святая Троица — парадигма... С. 110; «в Нем — и множественность, и единичность», см.: Единство и миссия (<http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1159/>).

² Православный путь. С. 43.

³ Святая Троица — парадигма... С. 113, 116. 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 Essence and Hypostasis*: see Basil, Letter 38, tr. Roy J. Deferrary. P. 226, 211–213. См. также: Православный путь. С. 44.

⁴ Святая Троица — парадигма... С. 119.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Православный путь. С. 41.

⁸ «Отношения хотя и обозначают Лица, но никоим образом не исчерпывают тайны каждого из Них», см.: Бог и человечество. С. 222–223.

Итак, митр. Каллист утверждает в Троице — три равные «Божественные Личности»,¹ каждая из которых обладает Своими личными характерными свойствами² и «покоится» в двух Других, благодаря «нескончаемому движению взаимной любви».³ «Личность — означает жизнь, движение, открытие. Поэтому учение о Троице говорит, что нам следует мыслить Бога с динамической, а не статической точки зрения».⁴

Христология, пневматология и Личность

Христос «воспринял тварную человеческую природу, Он есть не тварная человеческая личность, но Божественная», «нераздельная»,⁵ «вторая Ипостась Святой Троицы»,⁶ снизошедшая к людям именно «в своей Личности».⁷ 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»,⁸ 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».⁹

Христологический догмат, с точки зрения митр. Каллиста, раскрывает «подлинное измерение нашей личности».¹⁰ Владыка Каллист затрагива-

¹ *Kallistos (Ware), metr.* «Beyond all holiness»: St Nicolas Cabasilas on the Mother of God. P. 5.

² *Idem.* Concerning the Filioque. См.: <http://www.agrino.org/cyberdesert/kallistos.htm>

³ Православный путь. С. 39; Таинство человеческой личности (<http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/>); «взаимная любовь трех Личностей», см.: *Kallistos (Ware), metr.* I Love, Therefore I Am (<http://www.incommunion.org/2009/06/23/i-love-therefore-i-am/>).

⁴ Православный путь. С. 41.

⁵ Единство и миссия. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/church-life/1159/>; «неделимая Личность Христа», см.: Православный путь. С. 98.

⁶ Православный путь. С. 104; *Idem.* Mary's vocation and our own (<http://ecumenicalmarianpilgrimage.faithweb.com/09kallistos.pdf>); Православный путь. С. 104.

⁷ Бог и человечество. С. 218.

⁸ Православный путь. С. 104.

⁹ Там же. С. 99; *Kallistos of Diokleia, bish.* Deification in St Symeon the New Theologian. P. 16.

¹⁰ *Kallistos (Ware), metr.* «Beyond all holiness»... P. 4.

ет в этой связи тему «просопии»,¹ призывая «видеть Христа в каждой человеческой личности» и «служить Ему во всех человеческих личностях».²

Христианство, как свидетельствует митр. Каллист, согласно отцам Церкви, есть личный опыт встречи с Христом в Духе Святом.³ Дух, как и Христос, «есть Личность. Он... не просто не живая сила, а одна из трех вечных Личностей Троицы».⁴ 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»⁵ и преподанный с целью «целостного преобразования нашей личности посредством пребывающего в нас Духа Святого».⁶ «Он преобразует индивидов в личности», даруя им «единство и взаимное про-никновение».⁷

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.⁸ 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,⁹ хотя Личность Духа все-таки остается сокровенной, являющей Себя в других личностях¹⁰ — «в обожженных человеческих личностях», «в сонме святых».¹¹ Поскольку Дух Святой есть хоть и сокровенная, но Личность, то все же «мы можем войти и действительно входим в

¹ «лицетворение» — «*προσωποποίηση*».

² *Kallistos (Ware), bish.* Concerning the Filioque. Let Us Go Forth in Peace. См.: <http://www.incommunion.org/2004/10/18/let-us-go-forth-in-peace/>

³ *Он же.* Личный опыт общения со Святым Духом по греческим отцам. См.: http://www.reshma.nov.ru/pr_sov/bogoslovie/kallist_duh_otsi.htm; *Kallistos (Ware), bish.* Personal Experience of the Holy Spirit According to the Greek Fathers <http://silouanthompson.net/2008/08/personal-experience/>.

⁴ Православный путь. С. 123–124.

⁵ Там же. С. 251.

⁶ *Kallistos (Ware, Timothy), metr.* Theological Education in Scripture and the Fathers. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/print/2350887.html>

⁷ Православный путь. С. 127.

⁸ Personal Experience of the Holy Spirit According to the Greek Fathers. См.: <http://silouanthompson.net/2008/08/personal-experience/>

⁹ Там же.

¹⁰ Здесь вновь возникает тема «лицетворения» — «*προσωποποίηση*».

¹¹ См.: *Lossky V.* The Mystical Theology of the Eastern Church. P. 160, 173, цит. по: Православный путь. С. 137.

личные отношения с Ним по принципу «я — Ты»»,¹ но полнота личных отношений человека со Св. Духом в большей мере смещена в область эсхатологии.

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».² «Личность человека являет собой центр и вершину Божественного творения».³ По мнению митр. Каллиста, именно «учение о Троице может и должно иметь революционные последствия для нашего понимания человеческой личности».⁴ «Наша частная жизнь, личные отношения и все наши планы по построению христианского общества зависят от правильного понимания тринитарного богословия».⁵

«Основополагающим для христианской антропологии», по его убеждению, «является библейское утверждение о том, что человечество создано по образу и подобию Божию».⁶ Для владыки Каллиста настолько очевидна связь понятия «личности» в человеке с фактом подобности Богу, что он утверждает, что «отрицающий Бога отрицает и человеческую личность».⁷

«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».⁸ Из нашей подобности Троице все, что может быть сказано о Боге, «может и должно быть приложено, с соответствующими оговорками, к нам самим как человеческим личностям».⁹

¹ Православный путь. С. 123–124.

² Единство и миссия. <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1159/>

³ Православный путь. С. 68.

⁴ Святая Троица — парадигма... С. 120.

⁵ Бог и человечество. С. 216.

⁶ Богословские ресурсы... См.: <http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm>; см.: *Kallistos (Ware), metr.* In the Image and Likeness: The Uniqueness of the Human Person. P. 1–13; «человек — это животное, уподобляющееся Богу», см.: *Он же.* Через творение к Творцу. С. 18. Ср.: Бог и человечество. С. 228.

⁷ I Love, Therefore I Am. См.: <http://www.incommunion.org/2009/06/23/i-love-therefore-i-am/>

⁸ Бог и человечество. С. 226.

⁹ Святая Троица — парадигма... С. 120.

Человек есть личность прежде всего потому, что он создан для общения с Личностью Творца. «Отдельно от Бога я — не настоящий человек, а недочеловек».¹ «В оценке нашей человечности мы должны с самого начала принять во внимание человеческо-Божественную ось».² «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»³ в свете христианских догматов.

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 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».⁴ Поскольку она есть «тварная икона нетварного Бога», а Бог непостижим, то и «человеческая личность обладает свойством непостижимости».⁵ Как говорит свт. Григорий Нисский, «одна из основных характеристик Божества — быть по существу Своему за пределами нашего

¹ Богословские ресурсы... См.: <http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm>

² Там же.

³ Мы живем в эпоху Отцов. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/meetings/738/>

⁴ The Unity of the Human Person... См.: http://www.myriobiblos.gr/texts/english/wear_unity_3.html; «человеческая личность есть глубокая тайна», см.: *Idem.* How Do We Enter the Heart? P. 9 (<http://www.scribd.com/doc/74567498/Paths-to-the-Heart-Sufism-and-the-Christian-East>).

⁵ *Idem.* Glorify God with your Body. См.: <http://www.incommunion.org/2004/10/18/glorify-god-with-your-body/>

понимания, поэтому образ Его также должен это выражать».¹ Апофатическое, «отрицательное богословие требует в дополнение к себе “отрицательной антропологии”».²

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».³ «Пределы человеческой личности... простираются в бесконечность и вечность», и потому все время в ней «остается еще нечто неоткрытое и тайна нас превосходящая».⁴

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 Христос» и тайна Его Личности.⁵ 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»⁶ и последовать святоотеческим двуединым и бесконечным путем самопознания и Богопознания.

Сообразность Творцу и таинственность человеческой личности непосредственно связаны с ее «непредсказуемостью»,⁷ «конечной неопределимостью», не классифицируемостью,⁸ «превосхождением тварного порядка»⁹ или «трансцендентностью»,¹⁰ «превосхождением себя»¹¹ — «само-трансцендентностью»,¹² т. е. несводимостью к своей природе.

¹ «καθ' ἑαυτὸν ἀγνώστῳ χαρακτηρίζων τὴν ἀκατάληπτον φύσιν», см.: Григорий Нисский, *свт.* De hominis opificio 2 // PG 44. 156 B.

² Богословские ресурсы... См.: <http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm>

³ Там же.

⁴ *Idem.* Foreword to *Nonna Verna Harrison. God's Many-Splendored Image: Theological Anthropology for Christian Formation*. P. IX; Православный путь. С. 27.

⁵ *Mother Maria of Normanby. Ralph Cudworth Mystical Thinker*. P. 35. Цит. по: Православный путь. С. 114.

⁶ Таинство человеческой личности. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/>

⁷ Orthodox theology in the new millennium... P. 13.

⁸ Православный путь. С. 142.

⁹ I Love, Therefore I Am. См.: <http://www.incommunion.org/2009/06/23/i-love-therefore-i-am/>

¹⁰ Православный путь. С. 28.

¹¹ Через творение к Творцу. С. 19–20.

¹² How Do We Enter the Heart? P. 9. См.: <http://www.scribd.com/doc/74567498/Paths-to-the-Heart-Sufism-and-the-Christian-East>

Свобода личности

В «таинстве человеческой личности, сотворенной по образу живого Бога», митр. Каллист особенно выделяет свойство свободы.¹ Возможность реализовать нашу сообразность Богу каждому по-своему соответствует в нас дару свободы выбора.² Пользование этим даром свободной воли составляет «существенное содержание нашей личности».³ Только «благодаря этой способности свободного выбора человек становится человеком в собственном смысле слова».⁴ «В целой Вселенной нет ничего драгоценнее свободного выбора личностей, наделенных даром разума и совести».⁵ И, несмотря на последствия грехопадения и нашу ограниченность, «зависимость от окружающей среды и собственных неосознанных побуждений», мы «никогда полностью не поработены ими. Мы остаемся свободными».⁶

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».⁷ «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”».⁸ 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 нали-

¹ Таинство человеческой личности. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/>

² Foreword to *Nonna Verna Harrison. God's Many-Splendored Image: Theological Anthropology for Christian Formation*. P. X.

³ «Beyond all holiness»... P. 4.

⁴ Таинство человеческой личности. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/>

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Он же. Икона человеческой свободы. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/2329967.html>

⁸ Там же. Ср.: *Idem.* In Peace Let Us Pray to the Lord. См.: <http://www.incommunion.org/2004/10/18/in-peace-let-us-pray-to-the-lord/>

чие другого «Я» наряду с нашим «Я». «Исключающий “другого” по-настоящему плачевно не свободен».¹

В нынешнем поврежденном состоянии человек должен учиться свободе «существования *не для себя*» посредством «аскетического самоограничения»² и «творческого мышления». «Отказываясь от свободы, мы становимся меньше, чем людьми; лишая свободы других, мы их», а в первую очередь самих себя, «обесчеловечиваем».³ Отвернуться от другой личности, «отказаться от соучастия — значит отвергнуть свободу»⁴ собственную.

Свобода Бога столь велика, что, «когда человеческие личности отворачиваются от своего Творца и выбирают грех», лишая сами себя богодарованной свободы, Он не прекращает общение, но следует за отвернувшимся человечеством и совершает акт личного «истощания», кенозиса, «Сам становясь человеком».⁵ При этом, несмотря на величие Божественной жертвы, Бог оставляет свободу ответа за человеческой личностью, предоставляя нам время, как «важнейшее измерение нашей тварной личностной природы, главное условие для возможности выбора... Именно время позволяет нам в свободе сказать “да” Богу»⁶ или «нет». «Без этого личного выбора ада не было бы... Двери ада закрыты изнутри».⁷

Митр. Каллисту удастся увязать понятие свободы практически со всеми другими свойствами личности, особенно с понятиями любви и общения: «Где нет свободы, там не может быть и любви»,⁸ и «подлинного отношения между личностями не может быть вне взаимной свободы».⁹ Кроме любви и общения, из свободы личности у митр. Каллиста также вытекают *нравственность* личности, ее *целостность*¹⁰ и *уникальность*.

¹ Mary's vocation and our own. P. 9. См.: <http://ecumenicalmarianpilgrimage.faithweb.com/09kallistos.pdf>

² «Аскетизм ведет к освобождению человеческой личности, к власти над самим собой», см.: The Way of the Ascetics: Negative or Affirmative? (<http://www29.homepage.villanova.edu/christopher.haas/ascetics.html>).

³ Смысл удивления. С. 94.

⁴ Икона человеческой свободы. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/2329967.html>

⁵ Единство и миссия. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1159/>

⁶ Время: темница или путь к свободе? С. 236, 230.

⁷ Можем ли мы надеяться на спасение всех? С. 259–260.

⁸ Православный путь. С. 77–78.

⁹ The Power of the Name. The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality. P. 3.

¹⁰ Он, в частности, говорит о «цельности нашей свободной воли», см.: Личный опыт общения со Святым Духом по греческим отцам. См.: http://www.reshma.nov.ru/pr_sov/bogoslovie/kallist_duh_otsi.htm

Уникальность личности

«Свобода порождает разнообразие, различие. Если каждый из нас свободен, то это означает, что каждый выражает образ Божий исключительным и неповторимым способом»,¹ становясь уникальной, «неповторимой личностью».² «Серо и однообразно зло», а человеческие личности, достигшие святости, «являют самое живое и неповторимое личностное своеобразие».³

Именно сообразность Богу человеческой личности является причиной как ее свободы, так и ее уникальности⁴ и «исключительной ценности».⁵ В сфере «личностного измерения ни один человек не скучен и не предсказуем»,⁶ и «суть его уникальной личности навечно останется тайной», непрерывно раскрывающейся в личном общении между Богом и человеком.⁷

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».⁸ 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».⁹

Уникальность личности отражается в уникальности ее общения как с Богом, так и со всем творением. «Даже будучи обожженной, человеческая личность остается отличной (хотя и не отдельной) от Бога. Тайна Троицы есть

¹ Таинство человеческой личности. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/>

² Orthodox theology in the new millennium... P. 13; «Бог никогда не повторяется в Своем творении», см.: Mary's vocation and our own. P. 7 (<http://ecumenicalmarianpilgrimage.faithweb.com/09kallistos.pdf>).

³ Православная Церковь. С. 251.

⁴ Православный путь. С. 68; The Spiritual Father in Orthodox Christianity. См.: <http://silouanthompson.net/2008/09/spiritual-father/>

⁵ The fool in Christ as prophet and apostle. P. 18.

⁶ Таинство человеческой личности. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/>

⁷ Православный путь. С. 181.

⁸ Там же. С. 71.

⁹ Единство и миссия. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1159/>

тайна единства в различии; те, кто являет в себе Троицу, не приносят в жертву свои личностные свойства». ¹ 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» ² и людьми. С другой стороны, и мир имеет нужду в каждой уникальной человеческой личности, ³ введенной Богом в бытие мира.

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». ⁴ «Бог есть общение трех Божественных Личностей», ⁵ и быть личностью означает «участвовать, быть в общении, вступать в отношения». ⁶ Вновь сообразность Богу-Троице является основанием для характеристики очередного свойства человеческой личности. «Триединое подобие может обрести свое истинное выражение только в межличностном общении». ⁷ «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». ⁸

«Подлинная личность проявляется только во взаимном общении, по крайней мере, двух личностей», ⁹ «сердцевиной духовной жизни и предпосылкой всякого духовного знания является “бытие в общении”». ¹⁰ «Я могу стать ис-

¹ Бог и человечество. С. 240.

² Через творение к Творцу. С. 14–15.

³ Mary's vocation and our own. P. 7. См.: <http://ecumenicalmarianpilgrimage.faithweb.com/09kallistos.pdf>

⁴ Православный путь. С. 129.

⁵ Concerning the Filioque. См.: <http://www.agrino.org/cyberdesert/kallistos.htm>

⁶ Mary's vocation and our own. P. 9. См.: <http://ecumenicalmarianpilgrimage.faithweb.com/09kallistos.pdf>

⁷ Святая Троица — парадигма... С. 121.

⁸ Богословские ресурсы... См.: <http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm>

⁹ Икона человеческой свободы. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/2329967.html>. «Нет истинного человека, если нет, по крайней мере, двух человек — еще лучше... трех — в общении друг с другом», см.: Богословские ресурсы... <http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm>; см. также: The Human Person as an Icon of the Trinity. P. 6–23; Святая Троица — парадигма... С. 110–123.

¹⁰ «Нужно молиться за всех». Спасение по учению преподобного Силуана Афонского. С. 257.

тинно личностью, только если я обращусь лицом к другим, вступлю в диалог с ними». ¹ «Эгоцентризм есть смерть подлинной личности. Каждый становится действительно личностью только через отношения с другими людьми, живя для них и в них». ²

Бог в Своем бытии есть «самоотдача, солидарность, взаимность, ответ — такова же и человеческая личность... Бог есть со-принадлежность, *περὶ ὁποῦτος*, “круговращение” любви — такова же, на тварном уровне, и человеческая 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”». ³

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». ⁴ 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». ⁵ «Истинная человеческая личность, верная образу Бога-Троицы, всегда говорит не “я”, но “мы”, не “мое”, а “наше”, ⁶ отдавая себя и свое — приобретает, ⁷ усваивает как свои личные радости и печали других», ⁸ «жи-

¹ Orthodox theology in the new millennium... P. 13; «я являюсь живой личностью (в отличие от индивидуальности) только когда я обращен лицом к другим лицам», см.: Таинство человеческой личности (<http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/>).

² Православный путь. С. 40

³ Святая Троица — парадигма... С. 121.

⁴ Православная Церковь. С. 248–249.

⁵ Святая Троица — парадигма... С. 122–123.

⁶ Таинство человеческой личности. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/>; Mary's vocation and our own. P. 9 (<http://ecumenicalmarianpilgrimage.faithweb.com/09kallistos.pdf>).

⁷ *Idem*. A peaceful ending to our life. См.: <http://www.incommunion.org/2004/10/18/a-peaceful-ending-to-our-life/>; *Он же*. «Приди с миром»: тайна смерти и воскресения. С. 43.

⁸ *Idem*. Interview with the Most Rev. См.: <http://groups.yahoo.com/group/OrthodoxNews/message/9788>

вет в других и ради других... через участие».¹ «Божественные ипостаси “соединяются, но не сливаются, различаются, но не разделяются” — и то же самое, хотя и на ином уровне, относится к человеческим личностям-во-взаимотношении, созданным по образу Божию».²

Благодаря своему свойству кафоличности, Церковь для митр. Каллиста является по преимуществу «местом» реализации в пространстве и времени подлинной человеческой личности. Ответы на вопросы: «что есть Церковь?» и «что есть человеческая личность?» — напрямую взаимосвязаны.³ «Человеческую личность мы можем понять только в Церкви».⁴ Таинства Церкви имеют именно «личностный характер»,⁵ будучи направлены на «личную встречу»⁶ с Богом. В сакраментальной жизни Церкви «три Личности» Троицы всегда «действуют неразрывно»⁷ и ожидают соработничества, синергии человеческой личности.⁸ Эта личная встреча человека с Богом предполагает его включение в «литургическое единство верующих» и «взаимное общение» человеческих личностей.⁹

Баланс личного и общего в Церкви ведет к тому, что «традиция и личный опыт вплетаются друг в друга и озаряют друг друга».¹⁰ Поэтому Православная Церковь «столь же традиционная, сколько свободная, столь же архаичная, сколько живая, обрядовая и вместе с тем так глубоко личностно-мистическая».¹¹ Владыка Каллист подчеркивает, что «наше христианское

¹ Таинство человеческой личности. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/>; I Love, Therefore I Am (<http://www.incommunion.org/2009/06/23/i-love-therefore-i-am/>).

² Святая Троица — парадигма... С. 120–121.

³ Orthodox theology in the new millennium... P. 11.

⁴ Мы живем в эпоху Отцов. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/meetings/738/>

⁵ Православная Церковь. С. 286–287.

⁶ Богословие молитвы. С. 77–78; Христианская жизнь может быть обобщена фразой: «Стань тем, что ты есть», см.: <http://www.bogoslov.ru/text/370172.html>; The «Monk of the Eastern Church» and the Jesus prayer. P. 19.

⁷ Православный путь. С. 50.

⁸ The Power of the Name. The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality. P. 7.

⁹ Единство и миссия. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1159/>; In Peace Let Us Pray to the Lord (<http://www.incommunion.org/2004/10/18/in-peace-let-us-pray-to-the-lord/>).

¹⁰ Deification in St Symeon the New Theologian. P. 9.

¹¹ Gillet L., fr. in Vincent Bourne. La Quete de Verite d'Irenee Winnaert. P. 335.

призвание состоит в том, чтобы вновь и вновь утверждать ценность личного общения».¹

Развитие личности

Сам всегда открытый к новым знаниям, митр. Каллист называет еще одной ключевой характеристикой человеческой личности способность «к росту, движению вовне, непрерывному прогрессу».² «Быть личностью — значит расти»,³ — утверждает он.

И вновь мысль митр. Каллиста, анализируя свойства нашей личности, обращается к сообразности человека Богу. Творение по образу и подобию Божию также «заключает в себе понятие *роста*».⁴ «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».⁵ По выражению св. Максима Исповедника, «каждая разумная природа находится в образе Бога, но только добродетельные и мудрые находятся в Его подобии».⁶

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».⁷ Даже телесная смерть может быть рассмотрена в этой перспективе, как «стадия роста» нашей личности.⁸ Более того, «не только на земле, но не в меньшей мере и на небе, возрастание — неотъемлемая черта человеческой личности».⁹

¹ Таинство человеческой личности. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/>

² Там же.

³ I Love, Therefore I Am. См.: <http://www.incommunion.org/2009/06/23/i-love-therefore-i-am/>

⁴ Богословские ресурсы... См.: <http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm>

⁵ Там же.

⁶ «κατ' εἰκόνα μὲν, πᾶσα φύσις λογικὴ ἐστὶ τοῦ Θεοῦ· καθ' ὁμοίωσιν δὲ, μόνοι οἱ ἀγαθοὶ καὶ σοφοί», см.: Максим Исповедник, *преп.* Capita de Charitate. III, 25//PG 90. 1024 С.

⁷ Богословские ресурсы... См.: <http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm>

⁸ A peaceful ending to our life. См.: <http://www.incommunion.org/2004/10/18/a-peaceful-ending-to-our-life/>

⁹ Таинство человеческой личности. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/>

И «поскольку Бог бесконечен», это постоянное движение вперед «оказывается безграничным».¹ 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. Преосвящ. 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 постепенно деперсонализироваться.³ 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.⁴ Критерием правильной направленности вектора роста личности является «углубление наших личных отношений с другими людьми» и Богом.⁵ 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,⁶ разумности-логосности человеческой личности,⁷ ее нравственности, как ответственной за бытие других людей⁸ и всего тварного

мира.¹ «Примирение и мир суть фундаментальные аспекты нашей личности»,² являющейся священным «посредником»,³ «мостом и местом встречи» творения и Бога.⁴ Человеческая личность представляется в свете своего посреднического призвания «второй вселенной»,⁵ превосходящей по своим «богатству и глубине ее внутреннего Царства»⁶ видимую вселенную. Внутреннее и внешнее царское достоинство нашей личности связаны напрямую с царством будущего века⁷ и призваны «стать истинной иконой Божественного царствования», проявляя богоподобную «онтологическую нежность»⁸ 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 преобразуем приносимое».⁹

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».¹⁰ 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

¹ Таинство человеческой личности. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/>; Concerning the Filioque. Let Us Go Forth in Peace. <http://www.incommunion.org/2004/10/18/let-us-go-forth-in-peace/>; Духовная борьба в современном мире (www.kiev-orthodox.org/site/spiritual/2039.print.php).

² Glorify God with your Body. См.: <http://www.incommunion.org/2004/10/18/glorify-god-with-your-body/>

³ Православный путь. С. 156.

⁴ Бог и человечество. С. 228.

⁵ Glorify God with your Body. См.: <http://www.incommunion.org/2004/10/18/glorify-god-with-your-body/>

⁶ Малахов В. Послесловие. Уроки Владыки Каллиста. С. 270; Каллист (Уэр), митр. Духовность добротолубия. С. 116–117.

⁷ Внутреннее Царство. С. 7.

⁸ Богословские ресурсы... См.: <http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm>

⁹ Через творение к Творцу. С. 24.

¹⁰ Mathew A. G. Byzantine Aesthetics. Pp. 23–24.

¹ Православный путь. С. 182.

² «Beyond all holiness»... P. 8; Mary's vocation and our own. P. 11–12. <http://ecumenicalmarianpilgrimage.faithweb.com/09kallistos.pdf>

³ A peaceful ending to our life. См.: <http://www.incommunion.org/2004/10/18/a-peaceful-ending-to-our-life/>

⁴ Ibid.

⁵ The Power of the Name. The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality. P. 2.

⁶ «Каждый из нас — священник твари, космический литургист», см.: Богословские ресурсы... (<http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm>); Orthodox theology in the new millennium... P. 13.

⁷ Через творение к Творцу. С. 22.

⁸ Мы живем в эпоху Отцов. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/meetings/738/>

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 подобного творческого преображения мира митр. Каллист видит реализацию личной благодарности человека своему Творцу.

Целостность личности

Развивая мысль о логосности и царственности человеческой личности, владыка Каллист утверждает ее «целостность».⁵ Бог «сотворил нас как неделимое целое... человеческую личность следует описывать только в категориях целостности».⁶ Целостность личности Адама относится, с одной стороны, к внутренним ее элементам — телу, душе и духу,⁷ составляющим ее единство и реинтегрируемым⁸ в обожении, вопреки процессу «разложения личности»,⁹ запущенному грехопадением. Поэтому, в частности, подлинно

¹ Staniloae D., rev. The World as Gift and Sacrament of God's Love. P. 669.

² Через творение к Творцу. С. 10.

³ Там же. С. 25.

⁴ Духовная борьба в современном мире. См.: www.kiev-orthodox.org/site/spiritual/2039,print.php

⁵ Богословское образование в Писании и у св. Отцов. См.: <http://krotov.info/history/20/krivova/ware11.html>; «образ Божий в нас должен “пониматься целостно”», см.: Богословские ресурсы... (<http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm>).

⁶ Он же. «Приди с миром»: тайна смерти и воскресения. С. 45–46.

⁷ Православный путь. С. 64–65; Митр. Каллист ссылается на ряд холистических отеческих цитат о составе человека. Например: «μη ἂν ψυχὴν μόνην, μήτε σῶμα μόνον λέγεσθαι ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ συναπλόττερον, ὃν δὴ καὶ κατ'εἰκόνα πεποιηκέναι Θεὸς λέγεται», см.: Михаил Акоминат (Хониат), († ок. 1222 г.). Prosopopeiae // PG 150. 1361 С (хотя авторство часто приписывается свт. Григорию Паламе). Он также подчеркивает, что и подсознательная часть души входит в состав личности человеческой; см.: Kallistos (Ware), bish. The Power of the Name. The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality. P. 10; см. также: Богословские ресурсы... (<http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm>).

⁸ The Passions: Enemy or Friend? См.: <http://www.incommunion.org/2004/10/18/the-passions-enemy-or-friend/>

⁹ Там же.

личное бессмертие должно включать бессмертие как души, так и тела.¹ С другой стороны, целостность нашей личности подразумевает ее «универсальность».²

Так, о Богородице митр. Каллист говорит, что Она «в своей личности обеспечивает непрерывность Священной истории», «аккумулируя в своей личности всю святость Ветхого Завета».³ Универсализм личности означает, что «наше личное спасение всецело связано со спасением всего мира».⁴ 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».⁵

Митр. Каллист, систематизируя святоотеческий аскетический опыт, указывает на библейско-богословское понятие «сердца», как синоним «духовного центра нашей личности»,⁶ «нашего сокровенного “я”»,⁷ «куда сходятся материя и дух, центр физического, душевного и духовного состава».⁸ Сердце рассматривается как «всеобъемлющий символ цельности» и полноты, нераздельного и живого единства различных сторон «человеческой личности».⁹ Одновременно сердце, как интегрирующий центр личности, согласно митр. Каллисту, неразрывно связано с понятием «общения» и получает определение «места встречи»¹⁰ тварного с нетварным, человека — с Богом. Таким образом, свойство цельности личности оказывается тесно связано со свойством общения.

¹ «Приди с миром»: тайна смерти и воскресения. С. 55.

² «Нужно молиться за всех»... С. 248.

³ «Beyond all holiness»... P. 2.

⁴ «Мы должны молиться за всех людей». Спасение мира по учению старца Силуана. С. 117.

⁵ Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан. С. 22.

⁶ How Do We Enter the Heart? // Paths to the Heart Sufism and the Christian East. P. 11. См.: <http://www.scribd.com/doc/74567498/Paths-to-the-Heart-Sufism-and-the-Christian-East>; Identity and Difference in the Spiritual Life: Hesychasts, Yogis, and Sufis (<http://athensdialogues.chs.harvard.edu/cgi-bin/WebObjects/athensdialogues.woa/wa/dist?dis=71>).

⁷ Богословие молитвы. С. 80.

⁸ Сила имени. Молитва Иисусова в православной духовности. С. 21.

⁹ Богословие молитвы. С. 80–81.

¹⁰ Сила имени... С. 19–20; How Do We Enter the Heart? P. 9. См.: <http://www.scribd.com/doc/74567498/Paths-to-the-Heart-Sufism-and-the-Christian-East>

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.¹

Из цельности личности вытекает и ее целенаправленность. Сердце, как центр личности, рассматривается как управляющий и направляющий источник личностной деятельности.² Оно влияет и на течение «личностного времени», которое «определяется не продолжительностью, а целенаправленностью».³

Личность и нравственность

Целенаправленность личной деятельности, наряду с личной внутренней свободой, делают человеческую личность «духовным субъектом», «нравственным существом, способным к добру и злу».⁴ Именно «личные действия»,⁵ «акты личного выбора» носят нравственный характер и связаны с понятием «личной вины» или личной добродетели,⁶ что позволяет митр. Каллисту говорить о «личной нравственной жизни»⁷ каждого человека. Однако нравственность не приобретает чисто индивидуального характера, но сохраняет «социальную», общественную составляющую.⁸ Как для Бога, так и для человека понятия личности и любви (как высшего проявления нравственности) неразрывны и «подразумевают единение и взаимность».⁹

¹ How Do We Enter the Heart? P. 8. См.: <http://www.scribd.com/doc/74567498/Paths-to-the-Heart-Sufism-and-the-Christian-East>

² Ibid. P. 12.

³ Время: темница или путь к свободе? С. 237.

⁴ Православный путь. С. 68.

⁵ «Beyond all holiness»... P. 6.

⁶ Forgive us... as We Forgive.... См.: <http://www.incommunion.org/2012/04/05/forgive-us-ware/>

⁷ Theological Education in Scripture and the Fathers. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/print/2350887.html>

⁸ Forgive us... as We Forgive... См.: <http://www.incommunion.org/2012/04/05/forgive-us-ware/>

⁹ Православный путь. С. 40.

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»¹ между ними. Наша задача на земле — «воспроизвести в рамках времени и пространства» любовь, которая имеет место в вечности между Ипостасями-Личностями Троицы.²

Многочисленные проблемы современности могут найти свое разрешение лишь посредством выработки правильного «видения человеческой личности».³ 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».⁴

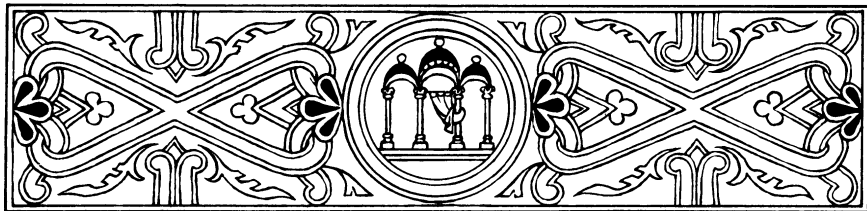


¹ Там же. С. 164–165.

² I Love, Therefore I Am. См.: <http://www.incommunion.org/2009/06/23/i-love-therefore-i-am/>; Interview with the Most Rev. (<http://groups.yahoo.com/group/OrthodoxNews/message/9788>).

³ Мы живем в эпоху Отцов. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/meetings/738/>

⁴ Orthodox theology in the new millennium... P. 13.



Глава 10

АНАЛИЗ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЛИЧНОСТИ У Х. ЯННАРАСА

*Истина личности подытоживает в себе
онтологию и этику церковной философии.¹*

Х. 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 протопресв. 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,⁴ Н. А. Бердяева, а также М. Бубера и Э. Левинаса.⁵ В ряде аспектов своего мышления, по мнению современ-

ных исследователей, Х. Яннарас повторяет «ошибки русской религиозной философии».¹ 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.

Как и для В. Н. Лосского, влияние которого было несомненным в православных кругах Парижа в 60-х гг. XX в.² 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».³ Подход Х. Яннараса можно назвать религиозно-персоналистической попыткой развития христианской философии в православном контексте.⁴ Однако если одни рассматривают персоналистический подход Яннараса «к субъекту онтологии как возвращение к основам церковной традиции»,⁵ то другие считают рискованной идентификацию христианского богословия с философской теорией, которую он развивает,⁶ признавая, тем не менее, «вдохновение» его мысли и «значительность его вклада в современный богословский диалог».⁷ Третьи и вовсе считают мировоззрение Х. Яннараса опасным продуктом модернизма⁸ и обвиняют его в «прикрытии западного экзистенциализма православным одеянием»⁹ и в создании серьезных богословско-философских проблем в антропологической мысли.¹⁰

¹ Махлак К. А. Попытка православной интерпретации философии М. Хайдеггера у Х. Яннараса. С. 78.

² Louth A. Some Recent Works by Christos Yannaras In English Translation. P. 336.

³ Махлак К. А. Попытка православной интерпретации... С. 73.

⁴ Кырлежев А. И. Контекст мысли Христоса Яннараса. С. 470–471.

⁵ Grigoropoulou E. The Early Development of the Thought of Christos Yannaras. P. I. См.: <http://etheses.dur.ac.uk/1976/>

⁶ Louth A. Scottish Journal of Theology. P. 565.

⁷ Idem. Some Recent Works by Ch. Yannaras in English Translation. P. 329, 339.

⁸ Payne D. Orthodoxy, Islam and the «Problem» of the West: a Comparison of the Liberation Theologies of Christos Yannaras and Sayyid Qutb. P. 435.

⁹ Russell N. Modern Greek Theologians and the Greek Fathers. P. 83.

¹⁰ Sopko A. For A Culture of Co-Suffering Love... P. 26.

¹ Яннарас Х. Личность и Эрос. С. 392.

² Кырлежев А. И. Контекст мысли Христоса Яннараса. С. 470–471.

³ Лурье В. М. Комментарии. С. 433–434, сн. 323.

⁴ Фотий, еп. Лиона. Предисловие. См.: <http://pravlib.ru/dogmatika13.html>

⁵ Louth A. Introduction. P. 8.

Онтология личности у Х. Яннараса и патристика

В своей попытке «современного прочтения древнего патристического наследия»,¹ опираясь на отцов Церкви,² Х. Яннарас считает «*онтологию личности*», как «синтез апофатизма с бытийными началами инаковости и свободы»,³ естественным следствием святоотеческой мысли. Согласно Яннарасу, «для греческой философской мысли ранне- и среднехристианского периодов отправным пунктом для приближения к подлинному бытию служит *реальность личности*». ⁴ Он черпает определение «ипостаси» как «своеобразия», «инаковости» у отцов Каппадокийцев,⁵ которые совершили, по его убеждению, «радикальный переворот» «в отождествлении ипостаси и личности (*греч. πρόσωπον*): «личность есть ипостась бытия». ⁶ Однако далеко «не всякий патролог согласился бы» с предлагаемым Х. Яннарасом прочтением отцов Церкви,⁷ поскольку его «энтузиазм» часто ведет его к приписыванию Отцам таких идей, «которых они не имели». ⁸

С большой смелостью «Христос Яннарас использует хайдеггеровскую экзистенциальную философию для актуализации значимости святоотеческого наследия в настоящее время». ⁹ 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.,¹⁰ т. е. увязывает свободу произволения и разумность человека с его личностностью. Однако Х. Яннарас признает, что «почти невоз-

¹ Кырлежев А. И. Контекст мысли Христоса Яннараса. С. 469.

² В первую очередь, Х. Яннарас цитирует отцов Каппадокийцев, *Ареопагитский корпус*, преп. Максима Исповедника, свт. Григория Паламу, препп. Исаака Сирина, Макария Великого и Иоанна Лествичника, см.: *Russell N. Modern Greek Theologians and the Greek Fathers*. P. 83.

³ Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит... С. 52.

⁴ Личность и Эрос. С. 89.

⁵ Там же. С. 101.

⁶ Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. С. 70.

⁷ Кырлежев А. И. Контекст мысли Христоса Яннараса. С. 470.

⁸ *Grigoropoulou E. The Early Development of the Thought of Christos Yannaras*. P. 187. См.: <http://etheses.dur.ac.uk/1976/>

⁹ Блуд А. А. Умное делание как способ бытия. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/1352996.html>

¹⁰ Личность и Эрос. С. 137–138.

можно дать исчерпывающее определение того неуловимого “нечто”, что лежит в основе личности»,¹ как, впрочем, и в основе понятий сущности и энергии. Поэтому он называет «*знаками сущего*: природу и личность, сущность и ипостась, инаковость и энергии». ²

Бог — Троица Личностей и Откровение

Согласно терминологии Х. Яннараса, Бог есть «Троица Личностей»³ и «полнота личного общения». ⁴ «В новозаветном тексте сам способ выражения 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». ⁵ «Бытие Бога осуществляется как *со-бытие*, как любовь, в которой собственное существование личности отождествляется с самоотдачей». ⁶

Бог «подтверждает Свое присутствие в мире в рамках Откровения, имеющего всегда свойство личного отношения с тем или иным человеком»⁷ или общностью людей. Весь «церковный опыт» является опытом «откровения личного Бога»,⁸ «личного отношения с Богом», Который «открывает Себя как Личность». ⁹ В Откровении «личное присутствие Духа» посредством нетварных энергий «раскрывает Личность Слова», Которое, в свою очередь, «свидетельствует не о Самом Себе, а о Лике Отца». ¹⁰ Так называемая «смерть Бога» «в условиях западных обществ», по мнению Яннараса, восходит к западной теологии, «которая превратила Бога личных отношений и общения в отвлеченный трансцендентный объект интеллектуального поиска и безличный принцип морального авторитета». ¹¹ В опыте же Церкви вера в Бога «всегда

¹ Вера Церкви... С. 65.

² Яннарас Х. Вариации на Песнь песней. С. 456–457.

³ Хайдеггер и Ареопагит... С. 59.

⁴ Личность и Эрос. С. 387.

⁵ Вера Церкви... С. 55, 68.

⁶ Там же. С. 73.

⁷ Там же. С. 37.

⁸ Личность и Эрос. С. 151.

⁹ Хайдеггер и Ареопагит... С. 57.

¹⁰ Личность и Эрос. С. 354.

¹¹ Истина и единство Церкви. С. 63.

осмысливается как доверие», предполагающее «личностное отношение».¹ 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».²

Христология Х. Яннараса

Христос Яннарас употребляет понятие «Личность Христа» синонимично с «Ипостасью Христа». «Не существовало никакой предшествующей человеческой ипостаси, с которой впоследствии соединился бы Бог-Слово»,³ причем, согласно Халкидонскому оросу, при «ипостасном соединении» в Его единой Личности «бытийно объединяются два естества»⁴ и «сохраняются природные свойства обоих естеств».⁵ Это ипостасное единство во Христе является максимальной реализацией «потенции человеческой природы», непосильной для человека даже до грехопадения.⁶ Увязывая свободу Христа с Его Личностью, Х. Яннарас противопоставляет «дело личного свободного выбора Христа» «выбору Адама».⁷

«В Иисусе Христе» явлена «Божественная Личность».⁸ «Личность Христа»⁹ открывает нам «не Божественную Сущность, а личностное в Боге — способ “взаимопроникновения” Божественных Лиц в любви».¹⁰ Здесь Х. Яннарас прибегает к своему излюбленному понятию «способа» бытия,¹¹ существования, речь о котором нам еще предстоит. Отметим здесь только, что выраже-

¹ Яннарас Х. Церковь — способ существования, сильный победить смерть. См.: http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml

² Вера Церкви... С. 40–41.

³ Там же. С. 148.

⁴ Личность и Эрос. С. 357.

⁵ Вера Церкви... С. 144.

⁶ Там же. С. 143.

⁷ Там же. С. 146–147.

⁸ Там же. С. 208.

⁹ Церковь — способ существования, сильный победить смерть. См.: http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml

¹⁰ Хайдеггер и Ареопагит... С. 70–71.

¹¹ «Выражение “способ бытия”... в своих работах используют немецкий философ Хайдеггер и греческий философ и богослов Яннарас», см.: Блуд А. А. Умное делание как способ бытия. <http://www.bogoslov.ru/text/1352996.html>

ния Яннараса, включающие понятие «способа бытия», оказываются зачастую неточными и даже ошибочными с богословской точки зрения. Повторимся, что, согласно 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 экстазе, 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.

Познание и Богопознание также связаны для Яннараса с Личностью Христа, которая «неотделима от света Богопознания».³ 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 усвершенствование и смысл».⁴ Здесь проявляется та склонность 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.

Антропология Х. Яннараса

Для Х. Яннараса несомненно то, что «человеческая личность» есть «образ Божественной Личности».⁵ Как «тварная ипостась»,⁶ человек «отображает Бога экзистенциально и онтологически, т. е. как личность», обладающая свойствами уникальности и неповторимости.⁷ «Истина о Троичном Боге являет и выражает также истину о человеке», «о его личностном бытии».⁸ Личное произволение Бога,⁹ выразившееся в «экстатическом движении» Его

¹ Личность и Эрос. С. 355.

² Там же. С. 364.

³ Вера Церкви... С. 81–82.

⁴ Личность и Эрос. С. 363–364.

⁵ Хайдеггер и Ареопагит... С. 64–65.

⁶ Вера Церкви... С. 173.

⁷ Личность и Эрос. С. 137–138.

⁸ Там же. С. 218–219.

⁹ 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.

«Сверхсущностной Сущности», т. е. энергии, стало «предпосылкой возникновения человеческой личности»¹ и основанием «Его абсолютного уважения к нашей личности и нашей свободе».² И даже «после грехопадения человек остается личностным существом», разумной, «психосоматической ипостасью».³

По мнению Х. Яннараса, «пренебрежение истиной личности в западном (католическом и протестантском) богословии неизбежно ведет к отрицанию динамического характера познания как вселенского отношения личности к другой личности»⁴ 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.

Свобода, личность и любовь

Х. Яннарас подчеркивает неотъемлемость нашего личностного бытия от свободы.⁵ «Личность означает свободу»,⁶ причем фактически «безграничную»,⁷ представляющую собой «возможность бытийного ответа (положительного или отрицательного) на призыв Бога».⁸ Человек обладает свободой принять или отвергнуть «Божественный призыв к личному отношению и общению».⁹ В этом общении человека с Богом Сам Бог «с последней серьезностью относится к человеческой свободе».¹⁰ 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».¹¹

¹ Личность и Эрос. С. 125.

² Истина и единство Церкви. С. 26.

³ Вера Церкви... С. 88.

⁴ Истина и единство Церкви. С. 60–61.

⁵ Блуд А. А. Умное делание как способ бытия. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/1352996.html>

⁶ Хайдеггер и Ареопагит... С. 64.

⁷ Вера Церкви... С. 133.

⁸ Хайдеггер и Ареопагит... С. 64–65.

⁹ Там же. С. 64–65, 67.

¹⁰ Вера Церкви... С. 133.

¹¹ Яннарас Х. Эсхатология: конец времени или свобода от времени? См.: http://www.religare.ru/2_22912.html

Свобода личности увязывается Яннарасом с ее способностью к любви и уникальной инаковостью. «Изначальные элементы, которыми мы обозначаем личностное существование человека — его инаковость и свобода».¹ Любовь, согласно Х. Яннарасу, «есть высшее проявление свободы, достовернейшее свидетельство личностного существования»² и «экзистенциальная предпосылка свободы».³ И наоборот, только свобода позволяет «реализовать свою жизнь как любовь» — «образ Божественного бытия».⁴

А уникальность и «инаковость личности не только феноменологические; они заключаются в свободном определении самим субъектом своего способа существования».⁵ Согласно Х. Яннарасу, «любовная, жертвенная самоотдача есть способ бытия личности».⁶ «Личность» для него есть, «прежде всего, эротическая категория, а “эрос” — прежде всего категория личностная».⁷

Общение и личность

Х. Яннарас говорит о любви между тремя Личностями Троицы как об «эросе *троичного общения*».⁸ Бог познается как «общение Личностей».⁹ И человеческую личность мы познаем «только в *событии отношения*»,¹⁰ ибо «личность предполагает... отношение».¹¹ Цель человека состоит в общении,

¹ Хайдеггер и Ареопагит... С. 51–52.

² Вера Церкви... С. 68.

³ Личность и Эрос. С. 337.

⁴ Вера Церкви... С. 73–74.

⁵ Хайдеггер и Ареопагит... С. 17.

⁶ Блуд А. А. Умное делание как способ бытия. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/1352996.html>

⁷ 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 экстаической любви-эросе Бога ко всему сущему: «ὁ ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρως», см.: *Дионисий Ареопагит, свт.* De Divinis nominibus, Cap. IV // PG 3. 708 B; ср.: «ἡναρχὸν ὁ θεὸς ἔρως» (PG 3. 712 D); «ἔρως εἰς Θεόν», см.: *Максим Исповедник, преп.* Capitulum de Charitate. Centuria II // PG 90. 1000 C; «ἐκστατικὸς ὁ θεὸς ἔρως» (Centuria V // PG 90. 1384 C); «ὁ θεὸς ἔρως» (PG 90. 1384 B). См. также: PG 3. 712 A, 713 C.

⁸ Личность и Эрос. С. 216.

⁹ Хайдеггер и Ареопагит... С. 63.

¹⁰ Личность и Эрос. С. 351.

¹¹ Вера Церкви... С. 66.

которое есть «образ троичного Бога в человеческой природе». ¹ Согласно лингвистическому анализу Яннараса, само «именование “личность” — *проблема* указывает на акт обращенности», «соотнесенности», ² «когда человек обращает свое лицо в направлении кого-то или чего-то, проявляя заинтересованность в установлении отношения». ³ Близость человека и Бога — «это близость не по природе, а по месту, т. е. личная близость: близость отношения», ⁴ «отношения личного Бога с личностью человека». ⁵ И даже мир тварный есть «непрестанный и действенный призыв к личному отношению с личным Богом-Словом через слово творений». ⁶

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», ⁷ то возникает опасность поставить знак тождества между личностью и отношением, что было бы повторением ошибки римо-католического тринитарного богословия.

Афинский профессор высоко оценивает значение Церкви как места, где совершаются «событие личностного взаимодействия и общения» ⁸ и «личностная жизнь в любви и единении». ⁹ Церковь предоставляет возможность поддерживать и развивать личные взаимоотношения, самоотдачу, жизнь, существование для другого, ради другого, «способ существования, согласно тринитарному первообразу и единства личностей в общении». ¹⁰ И если ад — «добровольный отказ от общения с любовной благодатью Бога», ¹¹ то райская «вечность» — это время полноты личного отношения человека и Бога». ¹²

¹ Истина и единство Церкви. С. 19.

² Хайдеггер и Ареопагит... С. 64–65.

³ Завершинский Г., *свящ.* Богословие диалога: отношения людей в вещественном мире. С. 197.

⁴ Личность и Эрос. С. 214–215.

⁵ Истина и единство Церкви. С. 37.

⁶ Личность и Эрос. С. 180.

⁷ Там же. С. 93.

⁸ Яннарас Х. Пиетизм как экклезиологическая ересь. См.: <http://www.hramvrs.aaanet.ru/obshestvo/perevod/yannaras.htm>

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Личность и Эрос. С. 363.

¹² Там же. С. 231.

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». ¹ Если «личностная инаковость бытийствует» сама по себе, то «реализуется она в динамике». ² Энергия есть «способность природы, или сущности, выявлять свою ипостась, свое существование, делать его доступным познанию и причастности», «обнаруживать свою инаковость». ³ Энергии Творца «личностны», ⁴ ибо Бог действует как Личность, как Троица Личностей, ⁵ действует «личностным способом». ⁶ Энергии Бога «диалогичны», ⁷ они «делают доступной для человеческого опыта Божественную Личность, не упраздняя того бездонного сущностного различия, которое отделяет нас от Бога». ⁸ Диалог человека с Богом происходит в «динамике личностной связи». ⁹

Цель этой личностной динамики общения состоит в том, чтобы «преобразить наш способ существования». ¹⁰ При этом положительная динамика процессов, ведущих к зрелости личности, «чрезвычайно медленна». ¹¹ Отрицательная динамика тоже возможна, но личностность как таковая неустраима, «личность сохраняет себя» даже при «постепенной, динамичной деградации личностной инаковости и самовластности». ¹²

¹ Хайдеггер и Ареопагит... С. 59.

² Личность и Эрос. С. 113–114.

³ Вера Церкви... С. 82–83; Личность и Эрос. С. 358.

⁴ Вера Церкви... С. 86.

⁵ Хайдеггер и Ареопагит... С. 59.

⁶ Там же. С. 63.

⁷ Там же. С. 59.

⁸ Там же. С. 64–65.

⁹ Истина и единство Церкви. С. 21.

¹⁰ Пиетизм как экклезиологическая ересь. См.: <http://www.hramvrs.aaanet.ru/obshestvo/perevod/yannaras.htm>

¹¹ Яннарас Х. Церковь в посткоммунистической Европе. С. 103.

¹² Личность и Эрос. С. 338–339, 392.

*Обладание природой и энергией,
несводимость личности к природе и иррациональность*

Х. Яннарас видит природу «содержанием личности». ¹ «Личность вне ипостазуемой ею природы — не более чем абстрактный “принцип”». ² Личность является также «носителем 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.

При этом отличие природы от личности «не вмещается в дефиницию» ⁶. Х. Яннарас говорит об «апофатизме личности», ⁷ ее «невыразимости» и «неизреченности». ⁸ «Личность Бога — как, впрочем, и личность любого человека — невозможно выразить и познать в рамках предметных определений» и «рациональных обозначений». ⁹ 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». ¹⁰

Целостность, кафоличность и личность

Х. Яннарас говорит о «единстве человеческой личности», как состоящей из души и тела, ¹¹ ссылаясь, в частности, на выражение преп. Максима Исповедника, который сравнивает единство личности человека, состоящего из

¹ Личность и Эрос. С. 114–115, 118.

² Яннарас Х. 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.

⁶ Вариации на Песнь песней. С. 428.

⁷ Хайдеггер и Ареопагит... С. 17.

⁸ Личность и Эрос. С. 101–102, 265.

⁹ Хайдеггер и Ареопагит... С. 59.

¹⁰ Яннарас Х. Есть только один путь к единству — это путь покаяния. См.: <http://www.kiev-orthodox.org/site/meetings/1358/>

¹¹ Личность и Эрос. С. 134.

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 “во-ипостасное общение” телесных и душевных свойств». ²

Х. Яннарас рассматривает так же 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 соборность в личности каждого святого, в способе бытия Христова», ⁶ 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». ⁷ «Восстановление личности в ее цельности и универсальности, когда человек становится “всецело ликом”, означает бытийное усовершенствование человека и завершение его нравственного пути. Это и есть обожение, к которому стремится Церковь». ⁸ «Спасение человека во Христе» не может быть «индивидуальным событием», ⁹ оно должно объединять нас с другими. В отличие от подлинной любви личностей, «искаженная» любовь-эрос «раздробляет», «расчленяет» природу, «ибо служит бытийной самоцельности человеческих индивидуумов». ¹⁰ «Падение личности, неспособность к самопревосхождению, т. е. превращение личности в индивида, лишает ее силы воссоединять сущее». ¹¹

¹ «ἄκρα ἕνωσις» — «высочайшее единение», см.: Максим Исповедник, преп. *Opuscula Theologica et Polemica* // PG 91. 145 В.

² Под «во-ипостасным» здесь подразумевается «то, что, отличаясь от другого по сущности, сопологается и соутверждается в состав единого лица и единого начала ипостаси и никоим образом не познается само по себе», см.: Личность и Эрос. С. 135.

³ Хайдеггер и Ареопагит... С. 67–68.

⁴ Вера Церкви... С. 133.

⁵ Личность и Эрос. С. 218.

⁶ Истина и единство Церкви. С. 25.

⁷ Вера Церкви... С. 88.

⁸ Личность и Эрос. С. 392.

⁹ Пиетизм как экклезиологическая ересь. См.: <http://www.hramvrs.aanet.ru/obshchestvo/perevod/yannaras.htm>

¹⁰ Хайдеггер и Ареопагит... С. 77.

¹¹ Личность и Эрос. С. 328.

*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 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 ввиду его ограниченности.⁵ Х. Яннарас подчеркивает «приоритет» личности «по отношению к сознанию», т. е. сознание, по его мнению, не тождественно личности, но является ее свойством.⁶ Отметим здесь, что еще П. Стросон (P. Strawson)⁷ 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».⁸

Наше личностное самосознание позволяет нам отличать нас самих от других личностей, ощущать собственную уникальность. Яннарас говорит о «личностной неповторимости человека»,⁹ его «неповторимом своеобразии».¹⁰ «Вся-

кий 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 человеком и Богом, человеком и миром.⁵ «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».⁶ И именно слово, именуемое личностью, т. е. имя, «способно, поверх всяких понятий и дефиниций, выразить неповторимость личности».⁷

Проникая в «логосы творений, мы можем познать», воспринять, оценить⁸ и далее выразить словесно «неповторимость личностных энергий Творца».⁹ 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 Лица”».¹⁰

¹ Хайдеггер и Ареопагит... С. 59.

² Вера Церкви... С. 65.

³ Там же. С. 80.

⁴ Вариации на Песнь песней. С. 410.

⁵ Личность и Эрос. С. 95.

⁶ Там же. С. 94–95.

⁷ Strawson P. Individuals. P. 104.

⁸ Личность и Эрос. С. 95–96.

⁹ Там же. С. 192.

¹⁰ 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.

⁵ Церковь в посткоммунистической Европе. С. 93.

⁶ Личность и Эрос. С. 279.

⁷ Вера Церкви... С. 66.

⁸ Эсхатология: конец времени или свобода от времени? См.: http://www.religare.ru/2_22912.html

⁹ Хайдеггер и Ареопагит... С. 46.

¹⁰ Там же. С. 84.

Критические соображения

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 ошибочными.

Становление ипостасью

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 различие, но ошибочное противопоставление индивидуальности и личности в человеке, вовсе не свойственное ни церковному опыту, ни святоотеческому богословию.⁵

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.⁶ «Одной из центральных мыслей Яннараса является утверждение, что событие отношения рождает субъект».⁷ А нужно бы сказать, что субъект пробуждается и возрастает че-

рез отношения любви, но субъектность является даром Творца. Исходное наличие этого дара личности, 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»,¹ он рассуждает об «образовании человеческого субъекта посредством логоса “в поле Другого”»² — Бога. Отсюда естественным образом у Яннараса возникают богословские вопросы о нахождении границы «между оплодотворенной яйцеклеткой и сознательной личностью», о «начальной границе человеческого субъекта, нашего собственного “я”».³ Вопрос о том, является ли наша личность «конечным биологическим продуктом или бесконечным плодом отношения»,⁴ продолжает тот же ход мысли Х. Яннараса.

Ошибки в трактовании способа (тропоса) существования

Любимым и часто употребляемым понятием у Х. Яннараса является выражение «способ существования». Так, он, например, определяет Божественную любовь как «способ существования»⁵ 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»,⁶ т. е. это, по сути своей, энергийный термин.

Яннарас говорит о «личном способе бытия Божественной Сущности»,⁷ о «личностном способе существования» обеих природ во Христе,⁸ утверждает, что для человека «быть личностью» означает «реализовать свою жизнь согласно модусу Божественного бытия».⁹

¹ Махлак К. А. Попытка православной интерпретации... С. 76–77.

² Кырлежев А. И. Контекст мысли Христа Яннараса. С. 470–471.

³ Пиетизм как экклезиологическая ересь. См.: <http://www.hramvrs.aaanet.ru/obshestvo/perevod/yannaras.htm>

⁴ Хайдеггер и Ареопагит... С. 72.

⁵ Внимательный анализ богословского видения греческих отцов Церкви приводит к выводу, что понятия индивидуальной, конкретной природы и личности теснейшим образом «переплетаются», см.: Maspero G. Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium. P. 124; также см. об этом: Larchet J.-C. Personne et nature... P. 260–262.

⁶ Вариации на Песнь песней. С. 420–421.

⁷ Papagiannopoulos I. Re-Appraising the Subject and the Social in Western Philosophy and in Contemporary Orthodox Thought Abstract. P. 316.

¹ Рансон П., свящ. Учение неоправославных о любви. См.: <http://pravlib.ru/dogmatika13.html>

² Yannaras Ch. Postmodern Metaphysics. P. 135.

³ Вариации на Песнь песней. С. 462.

⁴ Там же. С. 410.

⁵ Яннарас Х. Вызов православного традиционализма (<http://www.sfi.ru/>); Личность и Эрос. С. 216.

⁶ Махлак К. А. Попытка православной интерпретации... С. 75.

⁷ Личность и Эрос. С. 356.

⁸ Вера Церкви... С. 143.

⁹ Там же. С. 101.

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 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 существования природы*».⁴ «Личность» определяется как «существование природы»,⁵ «экзистенция, способ бытия».⁶ Согласно Х. Яннарасу, человек осуществляет «динамический выбор на уровне способа существования» — быть индивидуумом или личностью.⁷ Но из этих слов ясно различие между тропосом существования, на уровне которого, по 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*.⁸ Но тогда получается, что на уровне способа бытия делается выбор в пользу нового способа бытия? Как это ни парадоксально, но апологет

¹ Хайдеггер и Ареопагит... С. 69.

² Там же. С. 69–70; Личность и Эрос. С. 102.

³ *Yannaras Ch. Person, Essence, and Energies* (<http://synaxisstudy.blogspot.com/2012/04/dr-christos-yannaras-person-essence-and.html>); «Божественные энергии суть модусы Божественного бытия», см.: *Papanikolaou A. Review on Christos Yannaras, On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite*. Р. 303; «человеческое естество 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.

⁴ Вера Церкви... С. 63–64.

⁵ Личность и Эрос. С. 118. Ср.: «способ бытия, т. е. личность» (Там же. С. 90, 102, 114–115); «способ существования, которым является личность, ипостась природы» (Истина и единство Церкви. С. 42; Вера Церкви... С. 99–100, 102).

⁶ *Блуд А. А.* Умное делание как способ бытия. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/1352996.html>

⁷ Истина и единство Церкви. С. 129.

⁸ Вариации на Песнь песней. С. 428.

личности в человеке 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 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 Телу и Крови».² Наконец, он определяет, что «человек *есть то, что он делает*»,³ 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 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».⁴ К этому тезису, учитывающему, что личность и способ бытия отождествляются Яннарасом, мы и перейдем.

Приоритет личности над сущностью

С одной стороны, Х. Яннарас иногда подчеркивает, что «личность не “предшествует природе” в качестве субъективного начала»,⁵ но говорит лишь о «бытийной тайне различия личности и природы».⁶ С другой стороны, он не-

¹ Личность и Эрос. С. 116.

² Церковь — способ существования, сильный победить смерть. См.: http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml

³ Личность и Эрос. С. 385.

⁴ *Махлак К. А.* Попытка православной интерпретации... С. 77.

⁵ Личность и Эрос. С. 117.

⁶ Там же. С. 138.

однократно 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». «Тринитарная модель жизни — это отнюдь *не единство на уровне естества*».⁴ И в антропологии: «...*не естество* само по себе с его энергиями (материальностью или же нематериальностью, духовностью), но ипостасирующая его личность *конституирует реальное существование* человека».⁵

С одной стороны, Х. Яннарас говорит, что «личность не есть бытийная реальность, отдельная от природы»,⁶ а с другой — настаивает на «*онтологическом отличии личности от природы*», выражаемом и сконцентрированном в ее «самовластности».⁷ Он говорит, что «Личность Бога и личность человека» не просто несводимы, но «*запредельны*» по отношению к любой онтической сущности.⁸ 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,⁹ «экстатическая инаковость» личности природе¹⁰ — 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 обусловлен-

ность в природе Бога? В свою очередь, человеческая личность, по 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 просвященная природа? При согласии природы со своим логосом, ее бытие свободно и не может поработать человека, его личность. Но даже в Боге Х. Яннарас опасается «давления» природной необходимости: «Никакая *природная необходимость (Божественная!!! или человеческая)* не ограничивает экзистенциальное проявление личностной свободы».² Он даже говорит о «*самопревосхождении Божественной природы*» «благодаря инаковости личности».³

М. Хайдеггер «неподлинным способом бытия характеризует-именует словом “падение”». Это отпадение от себя, от своей подлинной жизни, и не случайно Яннарас видит здесь аналогию с грехопадением человека».⁴ У Х. Яннараса *грехопадение* трактуется как подчинение личности природе⁵ и, практически, разделение их: «...естество *отделяется от возможности личностного бытия*; природные энергии — от личностной свободы, от личностного способа проявления».⁶

«Разрыв между природой и ипостасью, — пишет Яннарас, — составляет трагедию (“грех”) человеческого существования, последним следствием которой является смерть»⁷, а «жизнь превращается отныне в воспроизведение естества, а не личности».⁸ 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. Но Х. Ян-

¹ Церковь в посткоммунистической Европе. С. 86; Вера Церкви... С. 143.

² Вера Церкви... С. 72, 144.

³ Истина и единство Церкви. С. 37–38.

⁴ Блуд А. А. Умное делание как способ бытия. См.: <http://www.bogoslov.ru/text/1352996.html>

⁵ Причем «личность становится поработанной естественным свойствам человеческой природы», см.: Payne D. The «Relational Ontology» of Christos Yannaras... (<http://distancelearning2.iocs.cam.ac.uk/ICStGP-2/Speakers-Titles-Abstracts.html>). Ср.: Личность и Эрос. С. 333.

⁶ Вера Церкви... С. 147.

⁷ Там же. С. 63–64.

⁸ Там же. С. 135–136. Т. е. рождается не личность, а индивид. Это вполне согласное с представлением Х. Яннараса о рождении субъекта-личности в некоторый момент бытия человеческого индивида.

¹ Вера Церкви... С. 143.

² Личность и Эрос. С. 113, 332.

³ Вера Церкви... С. 71.

⁴ Там же. С. 71–72, 113.

⁵ Вера Церкви... С. 147–148.

⁶ Личность и Эрос. С. 239–240.

⁷ Там же. С. 138.

⁸ Там же. С. 125.

⁹ Там же. С. 143–144.

¹⁰ Там же. С. 140.

нарас пишет, что человеческая «смерть разрушает грех, губя тленную оболочку и высвобождая экзистенциальные возможности человеческой личности».¹ 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 эти вопросы».² Но ведь грех не в природе телесной коренится, а в целостной личности! «Ведь сущность греха... — непослушание Богу. Причина этого непослушания — самолюбивая гордость»,³ которая не устраняется смертью, что признает и сам Яннарас в своем определении ада.⁴

Нет «тирании естества»⁵ и «природного детерминизма»⁶ в благой природе. Однако, Х. Яннарас пишет, что «природа как таковая, в ее биологической идентичности, зависит от необходимости»,⁷ без какой-либо сноски на ее поврежденность! «Противоестественность» энергий индивидуальной природы⁸ 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»⁹ сама по себе, а не от 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».¹⁰ Яннарас говорит о личностной «свободе по отношению к ограниченности тварной природы».¹¹ Но наша ограниченность не отменяется даже в вечности, куда войдет и наша блаженная, обожженная природа. Неужели и там придется говорить о свободе от нее, свободе от «форм и речи», как «плоти преходящего и недолговечного»?¹²

¹ Вера Церкви... С. 137–138.

² Вариации на Песнь песней. С. 463.

³ *Иустин (Попович), преп.* Собрание творений. Догматика Православной Церкви. Т. 2. С. 234.

⁴ См. выше, раздел *Общение и личность*.

⁵ Личность и Эрос. С. 334.

⁶ Вера Церкви... С. 143.

⁷ Личность и Эрос. С. 334.

⁸ Там же. С. 335.

⁹ Вера Церкви... С. 64.

¹⁰ Церковь в посткоммунистической Европе. С. 94–95.

¹¹ Вера Церкви... С. 102.

¹² Вариации на Песнь песней. С. 435.

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»,¹ тогда как изначально Господь воспринял «смертное индивидуальное бытие».² 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»!!!,³ о «преодолении объективных свойств (или привходящих признаков) природы» при «осуществлении инаковости»⁴ 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».⁵ Если учесть, что онтология для Яннараса «не просто система отвлеченных идей и взглядов, но изначальное и исходное *восприятие* бытия и мира»,⁶ то ряд его высказываний в направлении приоритета личности может быть истолкован гносеологически, но, к сожалению, сам он не ограничивается одной лишь гносеологической перспективой в своих рассуждениях.

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, Яннарас находит возможным говорить о богочеловеческой природе⁷ Христа, о «непрерывном восприятии плоти мира

¹ Вера Церкви... С. 171–172.

² Вариации на Песнь песней. С. 420–421.

³ Там же. С. 462.

⁴ Личность и Эрос. С. 114.

⁵ Там же. С. 143–144.

⁶ Истина и единство Церкви. С. 64.

⁷ «Богочеловеческая природа» — недопустимый после Халкидона термин!

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».⁸ 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! Яннарас, кажется, понимает это, продолжая свою мысль словами, что «эта единственная возможность» «воплощается в человеческой личности».⁹ 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, заполняющего пропасть *природного* апостазы мира и Бога; либо природа обретает автономность *вне* Бога».¹⁰ Но природа остается собой даже в преображении и

¹ Пиетизм как экклезиологическая ересь. См.: <http://www.hramvrs.aaanet.ru/obshestvo/perevod/yannaras.htm>

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.

⁸ Личность и Эрос. С. 359–360.

⁹ Там же. С. 360.

¹⁰ Там же.

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 ошибочны.

Кроме того, он говорит, что «падение человека разрушает полифоническую гармонию логосов творений».¹ Логосы твари «перестают соотноситься с единым Логосом мира», «связываются с... некоей общей утилитарной необходимостью», «превращаются в отдельные смыслы» и «служат самости человеческого индивида».² 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»³ и «личной свободе относительно природы»,⁴ тогда как адекватным выражением была бы «личная свобода в согласии с логосом природы».

Взаимосвязь ошибочной 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*».⁵ Божественная «экзистенция не зависит ни от чего другого, в том числе от природы, или сущности». «Сама Божественность Бога есть личностное существование... реализуемое как любовь».⁶ Но тогда, вступая в общение с Лицами Троицы, мы приобщаемся и Их Сущности, которая, фактически, тождественна общению: «Утешитель станет нашей “природой”... Святой Дух станет нашим способом существования».⁷

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 360–361.

⁴ Там же. С. 361.

⁵ Церковь — способ существования, сильный победить смерть. См.: http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml

⁶ Вера Церкви... С. 102.

⁷ Церковь — способ существования, сильный победить смерть. См.: http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml

Х. Яннарас говорит, ссылаясь на св. Анастасия Синаита, что «со смертью все умирает», т. е. умирает «все наше естество: наша мысль, все наши психические и телесные энергии»,¹ «угасают признаки душевной и духовной активности»,² «прекращается все. Остается только то, что мы называем “ипостасью”». ³ В результате возникает «разрыв» между «ипостасью и способом ее природного существования»⁴, после которого уже только «любовь Божия конституирует нашу личностную ипостась». ⁵ 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». ⁶ 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»,⁷ 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». ⁸ Здесь увязываются в одно пренебрежение природой и способом ее существования, поиск «свободы личности от природной закономерности»,⁹ 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». ¹⁰

¹ Церковь — способ существования, сильный победить смерть. См.: http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml.

² Вера Церкви... С. 103.

³ Церковь — способ существования, сильный победить смерть. См.: http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml

⁴ Вера Церкви... С. 164.

⁵ Там же. С. 176.

⁶ «Ψυχὴ δὲ ἀνθρώπου ἐστὶν οὐσία λογικὴ, ἀθάνατος, νοερὰ, οὐκ ἐκ στοιχείων, ἀλλ' ἐκ Θεοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχουσα», см.: Анастасий Синаит, свт. Quaestiones // PG 89. 725 А.

⁷ Хотя, при гармонии личности в своей природе, природа никак не отрицает отношений. См.: Вариации на Песнь песней. С. 447.

⁸ Там же. С. 415–417, 435.

⁹ Там же. С. 429.

¹⁰ Там же.

Характерен пример толкования Х. Яннарасом хождения апостола 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». ¹ 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». ² Во-первых, «персональная ипостась», «личная ипостась»³ это — «масло масляное», особенно с учетом общепринятой церковной терминологии. Ведь и сам Х. Яннарас чаще отождествляет понятия «личность» и «ипостась». ⁴ Во-вторых, «соединение ипостасей» — очень спорный термин, несомненно, понимаемый 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.

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”, реализует и “ипостазирует” Свое существование» «через рождение Сына и исхождение Святого Духа». ⁵ Отец — «Личность, которая совершенно свободно *ипостазирует* Свое Бы-

¹ Церковь — способ существования, сильный победить смерть. См.: http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml. Но ведь природа его не перестает быть, идет Петр ногами, двигает мышцами и т. д. Опять не говорится об ипостасном единстве и имеет место пренебрежение одной из природ.

² Церковь в посткоммунистической Европе. С. 86.

³ Там же. С. 94–95; Вера Церкви... С. 145; Церковь — способ существования, сильный победить смерть (http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml).

⁴ Вера Церкви... С. 73–74.

⁵ Церковь — способ существования, сильный победить смерть. См.: http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml

тие, Свою Природу — т. е. *образует Ипостаси*».¹ 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»,² а во Христе «в единой личности *ипостазируется способ бытия*, общий обоим природам».³

Хотя мысль 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, да и вообще в богословии.⁴ Согласно распространенной терминологии, когда говорится, что Лица Троицы «ипостазируют» или «воипостазируют» единую Сущность, то это означает, что они обладают единой Сущностью. Рассмотренные триадологические высказывания подобного рода граничат с введением субординационизма в Троицу.

Утверждения афинского профессора, что в Боге «личный способ бытия ипостазирует природу»,⁵ что личности как Бога, так и человека *ипостазируют* сущность, дают ей *ипостась*, т. е. реальное и конкретное существование»,⁶ 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.

Яннарас даже вводит понятие «*биологической ипостаси*, облакающей личностную инаковость человека».⁷ «После грехопадения ипостась челове-

¹ Церковь — способ существования, сильный победить смерть. См.: http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml.

² Вера Церкви... С. 71–72.

³ Там же. С. 145.

⁴ Также, согласно Х. Яннарасу, «Дух Святой... дарует нам бытие и *ипостазирует нашу личность*». 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», см.: Вера Церкви... С. 80, 102, 124, 182, 226.

⁵ Вариации на Песнь песней. С. 458.

⁶ Вера Церкви... С. 63–64.

⁷ Там же. С. 137–138.

ческого 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».¹ Здесь «ипостась» — фактически просто «реальность», хотя все-таки связанная вновь со способом бытия, в данном случае биологическим или, по ошибочному 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.

Заключение

В заключение рассмотрим одну из цитат, принадлежащих Х. Яннарасу, в которой наглядно отражен его подход и ряд его ошибок. Толкуя текст церковного песнопения: «начало мне и *ипостась* бысть творческое Твое повеление»,² — Яннарас утверждает, что это песнопение указывает на «иную онтологию откровением *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».³

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.

Христос 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 не-

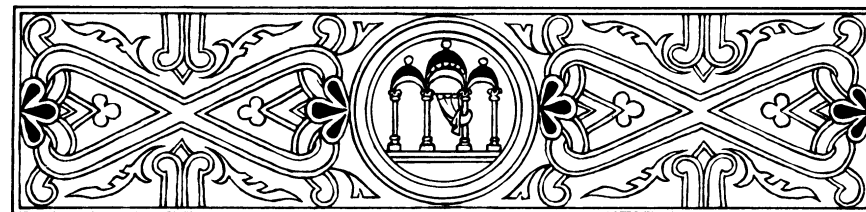
¹ Там же.

² Славник на стиховне вечерни в Субботу Мясопустную, глас 6: «Начаток ми и состав жидительное Твое бысть повеление...» (см. Триодь Постную).

³ Эсхатология: конец времени или свобода от времени? См.: http://www.religare.ru/2_22912.html

которыми концептуально-терминологическими решениями, пытаюсь свести к ним чуть ли не все сложные богословские проблемы.

В воззрениях 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.



Глава 11

СИНЕРГИЯ И ЛИЧНОСТЬ В АНТРОПОЛОГИИ АКАДЕМИКА 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 РАН, 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».³ Тожество перихоресиса, любви (понятой как онтологический прин-

¹ Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? С. 25.

² Он же. Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 267.

³ Он же. Здеешнее бытие как история (локальное описание). С. 434–435.

цип) и личного общения Ипостасей в Троице может рассматриваться как «философское определение Личности».¹

Богословие личности: патристические истоки и необходимость развития

С. С. Хоружий говорит о «патристических» истоках «богословия личности»,² об «открытии Личности»³ христианским богословием как в Боге, так и в человеке. По его мнению, «в трудах греческих отцов строилась конституция личного бытия как особого онтологического горизонта».⁴ Среди современных богословов встречается позиция, что якобы «никогда в православной патристике образ Бога в человеке не интерпретировался как личность».⁵ Однако, согласно Хоружему, если в классической западной «статической имперсональной парадигме»⁶ или «эссенциалистской модели» человек есть субъект, индивид, личность (впрочем, два последних понятия сливаются),⁷ поскольку «семантическое гнездо личности» здесь «выражает основоустройство индивидуального человеческого бытия»,⁸ то «в православной персонологии понятие личности отождествляется с Божественной Ипостасью».⁹ 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, определено лишается роли верховного и производящего начала дискурса».¹⁰ «Личность идентифицируется с горизонтом Божественного бы-

¹ Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя. См.: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

² Он же. Богословие соборности и богословие личности. См.: <http://lib.rus.ec/b/234887/read>

³ Он же. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. С. 644.

⁴ Он же. Вещь в работе. См.: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

⁵ Sopko A. J. For A Culture of Co-Suffering Love... P. 27.

⁶ Конституция личности и идентичности... См.: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

⁷ Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия. С. 134.

⁸ Вещь в работе. <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

⁹ Что такое SYNERGEIA? С. 24.

¹⁰ Богословие соборности и богословие личности. См.: <http://lib.rus.ec/b/234887/read>

тия... Если не существует Бога, то нет и личности¹», 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 заново в качестве верховного принципа православного Богоучения».⁴ Хоружий, признавая заслуги предшественников в этом направлении, в частности В. Н. Лосского,⁵ прот. Г. Флоровского, прот. И. Мейендорфа и других богослова XX в., полагает, что актуальнейшей задачей современного богословия является «активное развитие христианской антропологии, богословия человеческой личности, идентичности, субъектности», «антропологизация богословия»,⁶ развитие «теоцентрической персонологической парадигмы».⁷

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».⁸ Хоружий говорит о «зерне личности-ипостаси в человеке» и о «взрачивании начал личности в каждом человеке». Причем возможны как «рост», так и «обеднение

¹ Там же.

² Фонарь Диогена... С. 657.

³ Он же. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии. С. 146.

⁴ Богословие соборности и богословие личности. См.: <http://lib.rus.ec/b/234887/read>

⁵ Он же. Богословие — Исихазм — Антропология. http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H

⁶ Он же. Антропологические следствия энергийной онтологии Православия. См.: http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/019_Horuzhy_Antr_Sled.doc

⁷ Он же. Личность и энергия в богословии Мейендорфа и в современной философии. См.: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_person_meiendorf.pdf

⁸ К антропологической модели третьего тысячелетия. С. 120.

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 «структурами», «строем»,⁴ «уникальным рисунком личности»⁵ или «конституцией личности»⁶ можно понимать структуры ее природы и энергии.⁷ Именно поэтому становится возможным для него сказать, что, «быть может, подобно лицу, личностные содержания несет», например, «и рука человека».⁸ Т. е. можно говорить о «духовно-телесной тварной личности»⁹ в плане ее сложной природно-энергийной картины. Человек, согласно С. С. Хоружему, есть личностный самостоятельный «центр», «энергии — разнонаправленные и взаимосвязанные, взаимодействующие выступления «“ростки деятельности” этого центра, в совокупности образующие подвижную систему, меняющуюся конфигурацию».¹⁰

¹ Хоружий С. С. Афонская аскеза как школа личности и стратегия социализации. См.: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/09/hor_talk_veimar2012.pdf

² Кризис европейского человека... С. 142.

³ Концепция совершенного человека в перспективе исихастской психологии. См.: <http://www.xpa-spb.ru/lib/Horuzhij/koncepciya-cheloveka.html>

⁴ Кризис европейского человека... С. 145.

⁵ Афонская аскеза как школа личности... См.: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/09/hor_talk_veimar2012.pdf

⁶ Он же. Проблема постчеловека, или Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии. С. 26; Конституция личности и идентичности... См.: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

⁷ Так, С. С. Хоружий рассуждает об «энергийных конфигурациях человеческой личности», см.: Что такое SYNERGEIA? С. 23.

⁸ Он же. Аналитический словарь синергийной антропологии. Энергии твари. С. 54.

⁹ Проблема постчеловека... С. 29.

¹⁰ Он же. Герменевтика телесности в современных традициях и духовных практиках себя. См.: <http://www.antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy3>

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 перихоресис въявь представляется в нем как домостроительство Лиц, не личностная, но личностная икономия».⁴

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».⁵ «Феномен синергии, — согласно С. С. Хоружему, «принадлежит к основоустройству личного бытия, это — феномен встречи и соработничества двух *личностных* формаций».⁶ «Вбираясь в икономию Богообщения, личное общение ориентируется, тем самым, на представления о Божественных Лицах и их совершенном общении».⁷ Это общение личностей челове-

¹ Что такое SYNERGEIA? С. 21.

² Он же. Род или недород. С. 323–324.

³ Там же. С. 343–344.

⁴ Богословие соборности и богословие личности. См.: <http://lib.rus.ec/b/234887/read>

⁵ Концепция совершенного человека... См.: <http://www.xpa-spb.ru/lib/Horuzhij/koncepciya-cheloveka.html>

⁶ Что такое SYNERGEIA? С. 23–24.

⁷ Он же. Естественный нравственный закон, аскетическая антропология и пути обновления христианской этики. См.: <http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/thes150607.htm>

ка и Бога непосредственно связано с обожением, прежде всего, самого человека как целостной личности,¹ но также и всего «здесь и сейчас» бытия.²

С. С. Хоружий говорит о христианской концепции бытия как «личного бытия-общения», бытия Святой Троицы,³ 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»,⁴ но и ее благоприятное развитие. Раскрываясь, «размыкаясь» к «личному общению»,⁵ личность человека, «нуждающаяся в других, в социуме»,⁶ способна проходить созидательное общение, которое «формирует структуры личности и идентичности» так, что в итоге «сами участники общения существенно изменяются»,⁷ происходит «артикуляция структур идентичности».⁸

Согласно С. С. Хоружему, человеческое общение становится содержательным, событийным, если диалог разворачивается «в определенном событийном горизонте, который полагается лишь из онтодиалога, из отношения каждого из участников к Внеположному Истоку». «Горизонт всякого событийного диалога полагается онтодиалогом».⁹ Адекватным языком для выражения опыта православной церковности является «дискурс личного общения».¹⁰ «Совершенные общение, любовь, жертва — эти фундаментальные реальности новой жизни во Христе — определяют, в философском дискурсе, новый онтологический горизонт, “план личного бытия-общения”, бытие личности».¹¹ Хоружий подчеркивает, что общение есть «сугубо личностный, неформализуемый и неис-

¹ Богословие соборности и богословие личности. См.: <http://lib.rus.ec/b/234887/read>

² Хоружий С. С. К проблеме глобальной динамики. С. 413–414.

³ Антропология Православия. См.: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

⁴ Там же.

⁵ Проблема постчеловека... С. 28.

⁶ Проблема личности в Православии... С. 269–270.

⁷ Кризис европейского человека... С. 144.

⁸ Конституция личности и идентичности... См.: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

⁹ Род или недород. С. 343–344.

¹⁰ Он же. Опыт преображения у преп. Силуана Афонского. С. 161.

¹¹ Концепция совершенного человека... См.: <http://www.xpa-spb.ru/lib/Horuzhij/konceptiya-cheloveka.html>

поведимый 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 односторонности в сторону всеединства возникает, например, «насильственное осуществление искаженного всеединства», характерное для сектантского, революционного, авторитарного и тоталитарного мышлений.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)».⁵ Цитируя В. Н. Лосского, С. С. Хоружий подчеркивает наделенность человеческих личностей «свободой самоопределения»,⁶ «в которой отцы Церкви и видят изначальную особенность существ, созданных по образу Божию».⁷ Хоружий говорит о свободе как «строгом онтологическом понятии, черте бытийного статуса».⁸ В синергии нет механичности, «соединение с благодатью незакреплено».⁹ В «постепенно складывающемся согласном сообразовании свободной человеческой энергии с Божественной энергией»¹⁰ «все шире делается размах человеческой сво-

¹ Кризис европейского человека... С. 147.

² Концепция совершенного человека... См.: <http://www.xpa-spb.ru/lib/Horuzhij/konceptiya-cheloveka.html>

³ Проблема личности в Православии... С. 270.

⁴ Там же. С. 271–274.

⁵ Аналитический словарь... Свобода твари. С. 52–53.

⁶ *αὐτεξουσία*.

⁷ Лосский В. Н. Господство и царство. Эсхатологический этюд. С. 583–584.

⁸ Аналитический словарь... Свобода твари. С. 53.

⁹ Здесь бытие как история... С. 438.

¹⁰ Антропология Православия. См.: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

боды, все глубже бездна ответственности — и это именно значит, что человек все более возрастает в личность, лицетворяется».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 человеку» в синергии не утрачивается. Напротив, «лишь здесь эта уникальность раскрывается и удостоверяется в своем онтологическом содержании».⁵

Несводимость личностного плана бытия

Согласно С. С. Хоружему, необходимо учитывать и изучать «несводимость» «личного бытия» к природному плану.⁶ 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».⁷

Сознание личности

Так же С. С. Хоружий считает, что личность неразрывно связана с сознанием в человеке: «личность (лицо) = сознание».⁸ 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»,¹ 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»,² то в христианской практике духовный путь неразрывно связан как с развитием и становлением личности, так и с ростом «отчетливости самосознания».³

Критические замечания: «конституирование в личность» и «субъектная перспектива»

На наш взгляд, тезис С. С. Хоружего о «претворении человека» «в личное бытие», «конституировании в личность»⁴ в процессе синергии ставит вопрос о моменте возникновения личности. Он говорит, что «эмпирический человек не рассматривается как личность. Однако он может приобщаться к личности и претворяться в личность в своем общении с Богом»⁵ и только в этом общении.⁶ 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».⁷ Здесь С. С. Хоружий цитирует Л. П. Карсавина, используя его термин «лицетворение».⁸ Карсавин трактовал человеческую личность «как конституируемую в части Ипостаси Логоса»⁹ и отрицал, в строгом смысле, личность в человеке,

¹ Что такое SYNERGEIA? С. 27.

² Конституция личности и идентичности... См.: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

³ Там же.

⁴ Что такое SYNERGEIA? С. 24.

⁵ Там же.

⁶ Афонский исихазм в его значении для современного понимания человека. См.: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor_aphos2011_doklad_last.pdf

⁷ Проблема личности в Православии... С. 267.

⁸ Богословие соборности и богословие личности. См.: <http://lib.rus.ec/b/234887/read>

⁹ Он же. Концепт личности у Л. П. Карсавина: идейное и семантическое поле. См.: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

¹ Проблема личности в Православии... С. 275.

² Проблема постчеловека... С. 26.

³ Кризис европейского человека... С. 145.

⁴ Антропология Православия. См.: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

⁵ Концепция совершенного человека... См.: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/koncepciya-cheloveka.html>

⁶ Что такое SYNERGEIA? С. 35.

⁷ Там же. С. 34.

⁸ Хоружий С. С. «Братья Карамазовы» в призме исихастской антропологии. См.: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H; Проблема постчеловека... С. 27–28.

считая ее онтологически Божественным началом в нас.¹ И хотя сам Хоружий понимает недостатки системы Карсавина, у которого «человек рассматривается как качественное, проявление, если угодно — функция высших коллективных личностей, и оказывается подчиненным, производным по отношению к ним»,² однако, возможно, под влиянием последнего речь идет лишь о *субъектной перспективе*, но не о *субъекте* в строгом смысле слова, ибо «субъект не рождался».³

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»,⁴ вызывает опасения потери подлинной свободы личности. Представляется, что энергийная антропология имеет опасность привести «к представлению о человеке как о пассивном объекте внешних воздействий»⁵ со стороны Творца именно в случае принятия идеи отсутствия изначальной личности в человеке. «Конституирование личности» можно, на наш взгляд, принять только в относительном смысле оформления «структур человеческой личности и идентичности»,⁶ 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.⁷

Понятия «воипостазирование» и связь «по энергии» или «по ипостаси»

Так же 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».¹ «Воипостазирование» — «приобщение Ипостаси Христа».² 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».³ 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, 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»,⁴ 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».⁵

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 «обра-

¹ Проблема личности в Православии... С. 267.

² Там же. С. 272–273.

³ К антропологической модели третьего тысячелетия. С. 134. Сравнительный анализ методологии субъектной перспективы в духовной практике и в феноменологии Гуссерля проделан в книге *К феноменологии аскезы*.

⁴ Конституция личности и идентичности... См.: <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

⁵ Васильев С. Ф. Критический анализ концепции синергийной антропологии С. С. Хоружего. С. 65.

⁶ Что такое SYNERGEIA? С. 31.

⁷ Васильев С. Ф. Критический анализ... С. 65.

¹ Афонский исихазм... См.: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor_aphos2011_doklad_last.pdf

² *Sopko A. J.* For A Culture of Co-Suffering Love... P. 25.

³ Богословие — Исихазм — Антропология. См.: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H

⁴ Что такое SYNERGEIA?.

⁵ К антропологической модели третьего тысячелетия. С. 135–136.

зов 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 соблазн говорить об «изменении природы» тварной в нетварную вместо их единения по ипостасному принципу.

Онтотрансцензус и онтологическая динамика

Речь о *превосхождении, претворении*,⁴ «актуальной возможности выбора собственной природы» в «*онтотрансцензусе*»⁵ 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,⁶ 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 презентациям антропологического размыкания, человек оказывается до такой степени различен, что можно с достаточным основанием считать эти презентации порождающими не только разные типы личности, но *разные существа*»,⁷ а «субъекта, наделенного субстанциальной самоидентично-

стью, не может быть с самого начала».¹ Но все же «говорить о радикальном плюрализме человеческой природы нельзя». ² И когда Хоружий говорит о «синергийной онтологической динамике»,³ то возникает соблазн забыть и об «онтологической» статике⁴ и вовсе отказаться от понятия «сущность человека» как от «отвлеченного понятия», в то время как энергия, связанная с «проявлением» человека,⁵ рассматривается С. С. Хоружим как понятие конкретное, практическое.

Можно даже поставить под вопрос адекватность понятия «онтологической динамики» человека, поскольку нетварная энергия в некотором смысле «неотъемлема» от человека в принципе. Онтологической «новости» или «сущностной трансформации», превращения «в иное себе»,⁶ строго говоря, нет в динамике обожения человека (другое дело, в таинстве Евхаристии). Можно принять выражение о синергии как об «онтологическом размыкании навстречу личному бытию»⁷ 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 ороосу, свои свойства, в том числе ограниченность и другие.⁸ Динамический аспект бытия не должен превозноситься над статическим,⁹ 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»,¹⁰ но и на отношения в го-

¹ К антропологической модели третьего тысячелетия. С. 134.

² Васильев С. Ф. Критический анализ... С. 68.

³ Проблема личности в Православии... С. 266.

⁴ Там же. С. 263–264.

⁵ Кризис европейского человека... С. 146–147.

⁶ К проблеме глобальной динамики. С. 413.

⁷ Что такое SYNERGEIA? С. 24.

⁸ Однако С. С. Хоружий говорит, например, об обожении как «преодолении конечности», что, строго говоря, не совсем так, см.: К проблеме глобальной динамики. С. 413–414.

⁹ 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», см.: Там же.

¹⁰ Проблема личности в православии... С. 274.

¹ Проблема личности в Православии... С. 264.

² Здесь бытие как история... С. 434–435.

³ Там же. С. 435.

⁴ Проблема личности в Православии... С. 264.

⁵ Аналитический словарь... Свобода твари. С. 53.

⁶ «Представляется, что ряд отцов Церкви говорит об онтологическом изменении всей человеческой личности... в процессе ее слияния с личными и нетварными энергиями Троицы», см.: Sánchez-Escobar A. F. Theosis: Fusion of Man/Woman and God? Р. 18.

⁷ Хоружий С. С. Синергийная антропология как звено традиции русской мысли. См.: <http://antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy8>

ризонгальном плане: между Лицами Троицы и между личностями тварными. Однако мы нашли у С. С. Хоружего только мысль о горизонтальных отношениях с бессознательным.¹

Свобода и примат энергии

С. С. Хоружий увязывает понятие «свободы» в основном с энергией, а не с сущностью.² На наш взгляд, свобода состоит в синергии единасущных Ипостасей Троицы или синергии Их с сообразной Им человеческой личностью. Размышляя о внутритроичных 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 не от сущности, но от личности: от Отца... Отец как Личность свободно воит этого общения».³ 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 «воит» общение как Личность, но также и другие Лица — Сын и Дух — «свободно» воит, а общение хотя и составляет сущь вечного бытия Бога, но не тождественно Его Сущности.⁴

Нам представляется, что хотя энергийная связь, возможно, и «менее жесткий и тесный вид соединения»,⁵ чем связь по сущности, однако Божественная энергия могла бы вполне «поработить», властно охватить тварные энергии человека. И сам 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 внутритроичных 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 диалоге³ личностей.⁴

«Примат энергии» и «энергийных принципов» над сущностью и ее принципами⁵ и «деэссенциализованная трактовка последней»⁶ представляют опасность возникновения «антропологии без сущности».⁷ С. С. Хоружий говорит о «радикальной “отвязке” энергии от сущности»⁸ и вновь увязывает свободу события именно с энергией. Он говорит о «свободной энергии»,⁹ «энергийной динамике свободной актуализации, не заключенной в сеть предсуществующих целей, причин и форм, допускающую множественность сценариев и вариантов».¹⁰ 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».¹¹ Хоружий в том же духе говорит о том, что энергия не допускает

¹ К проблеме глобальной динамики. С. 412.

² Там же. С. 414.

³ К антропологической модели третьего тысячелетия. С. 117–118.

⁴ «Суть синергии как согласованного действия Божественного и человеческого начал», см.: Здешнее бытие как история... С. 437.

⁵ Естественный нравственный закон... См.: <http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/thes150607.htm>

⁶ Род или недород. С. 324.

⁷ Васильев С. Ф. Критический анализ... С. 59.

⁸ Род или недород. С. 321.

⁹ Там же. С. 327–328.

¹⁰ Там же. С. 323–324.

¹¹ Бехтерев В. М. Бессмертие человеческой личности как научная проблема. См.: <http://philosophy.ru/library/ivanov/behterev.html>

¹ Что такое SYNERGEIA? С. 27.

² «Важнейшее отличие энергийного соединения от сущностного составляет его свобода», см.: Проблема личности в Православии... С. 266.

³ Богословие соборности и богословие личности. См.: <http://lib.rus.ec/b/234887/read>

⁴ Так, например, митр. Иоанн Зизиулас в своих сочинениях высказывает ошибочную мысль о том, что общение есть, собственно, Сущность Бога.

⁵ Проблема личности в Православии... С. 264.

«никакой субстанциализации или гипостазирования»,¹ хотя в другом месте он и признает принадлежность энергии личности.²

Заключение

Завершая анализ представлений С. С. Хоружего об антропологическом «треугольнике»³ «личность — сущность — энергия», мы можем сказать, что его модель могла бы быть названа энергийно-личностной. При определенном, правильно выбранном устройении энергий человек оформляется как личность, существующая по Божественному образу.⁴ Положительными составляющими взглядов С. С. Хоружего мы считаем признание и развитие понятия человеческой личности как богословского концепта, 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».⁵

Однако если, с одной стороны, в экзистенциалистском изводе богословской антропологии наблюдается примат личности над природой с ее энергиями⁶, а с другой сторо, — 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 ипо-

стасей или личностей, но... в их единстве в обóженной 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 Род или недород. С. 324.

² Концепция совершенного человека... См.: <http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/koncepciya-cheloveka.html>

³ Личность и энергия в богословии Мейендорфа... См.: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_person_meiendorf.pdf

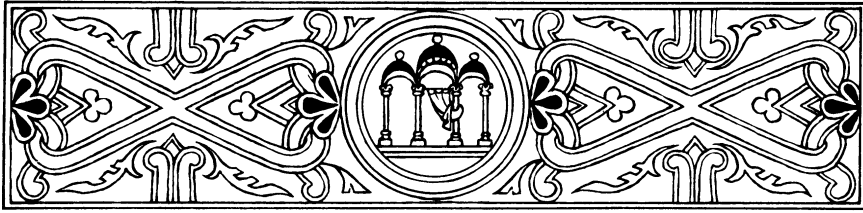
⁴ «Опытная исихастская антропология несет в себе описание определенного способа, которым человек формируется, конституируется как личность», благодаря «строительству новых энергийных структур, которые продвигают и приближают его к личному бытию, — начинается в собственном смысле конституция человека как личности», см.: Афонский исихазм... С. 3 (http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor_aphos2011_doklad_last.pdf).

⁵ Личность и энергия в богословии Мейендорфа... См.: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_person_meiendorf.pdf

⁶ 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, History, Theology and Worship. P. 463.*

¹ *Sopko A. J. For A Culture of Co-Suffering Love... P. 25.*

² Антропологические следствия энергийной онтологии Православия. См.: http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/019_Horuzhy_Antr_Sled.doc



Глава 12

ТЕРМИН «ΕΝΥΠΟΨΤΑΤΟΝ» И ЕГО БОГОСЛОВСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ¹

«Ἄλλ' ἐνούσιον μὲν, τὴν ἐπόστασιν, ὑνυπόστατον δὲ, τὴν οὐσίαν».²

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.³

Неоспорима роль терминологии в истории человеческой мысли вообще и в развитии богословия в особенности. 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

¹ За основу данной главы взят доклад, представленный автором на XVI Международной патристической конференции. Великобритания, Оксфорд, 8–13 августа 2011 г. См.: *Methody (Zinkovsky), hieromonk; Kirill (Zinkovsky), hieromonk. The Term ἐνυπόστατον and its Theological Meaning.*

² «Но поистине во-сущностьна ипостась, воипостасна же сущность», см.: *Иоанн Дамаскин, преп. Contra Iacobitas 12//PG 94. 1441.*

³ В этой главе, в основном посвященной анализу терминологии, для удобства восприятия термины «Ипостась», «Сущность» и т. п. даются со строчной буквы, в отличие от заглавной в предыдущих главах.

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. Разрешению споров и противоречий в этой области способствовало, на наш взгляд, постепенно выкристаллизовавшееся новое значение уже известного, но по-другому ранее употреблявшегося термина «ἐνυπόστατον» — «во-ипостасный».

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 «во-ипостасный» 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.

Значение приставки «ἐν»

Частица «ἐν» в самостоятельном значении может нести полноценное значение русского «в» в смысле нахождения в чем-то: например, вино *в* чаше («οἶνος ἐν κρατῆρι»). Она может также употребляться взаимнообратно, 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 οἰκείοις 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 κεφαλῇ, χεὶρ ἐν Σωκράτει»).¹

¹ *Иоанн Дамаскин, преп. Dialectica //PG 94. 605 A.*

Мозг может обозначаться как буквально то, что находится в голове — «ὁ ἐγκέφαλος».¹

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.² В образуемых прилагательных и причастных оборотах наблюдаем то же самое. Так, свт. Григорий Богослов рассуждает о стремлении к Богу или страхе, в-сажденном («ἐν-ιδρύσας») в человека,³ а преп. Дамаскин — о в-сеянной в душу или в-рожденной ей силе («ἐν-ἐσπάρται δύναμις»)⁴. Пребывание Сына Божия в человеческой плоти описывается св. Дамаскиным как во-площенное («ἐν-σώματος») состояние в противовес бесплотному («ἀ-σώματος») пребыванию Логоса по Божеству.⁵ Преп. Максим Исповедник говорит о Боге как причине всего сущего, присутствующей разнообразно во всех («ἐν-υπάρχων») творениях⁶, 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.⁷

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 времен свт. Ири-

нея 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 Святой 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 или бытия «самого по себе»;³ 3) состояние личного бытия. Эти три уровня понимания отражают богословское развитие понятия «ипостась», и каждый новый уровень предполагает и включает в себя предыдущие.

¹ Ириней Лионский, свт. 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. P. 15.

² См., например, значение «ἐνυπόστατον» в издании: Μπαμπινιώση Γ. Λεξικὸν τῆς Νέας Ἑλληνικῆς Γλώσσας. 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. P. 633, 654; см. также о возможных значениях греческой приставки «ἐν»: Gleede B. The Development of the Term ἐνυπόστατος... P. 11.

³ См. также значение «ἐνυπόστατον» в: Ἀντιλεξικὸν ἡ Ὀνομαστικόν. Ἀθήνα, 2004.

¹ Григорий Палама, свт. Homilia XII // PG 151. 148 C.

² См.: Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. С. 424, 437, 440, 622.

³ Oratio XXXII. De Moderatione In Disputando // PG 36. 185 A; «ἐν-ιδρύσας τοῖς ἀρχομένοις τὸν φόβον» (Epistola CXCI // PG 37. 324 C).

⁴ «τῇ ψυχῇ ἐν-ἐσπάρται φυσικῶς δύναμις», см.: De Fide Orthodoxa. Lib. II // PG 94. 944 AB.

⁵ «ἀ-σώματος ὡς Θεός, καὶ ἐν-σώματος, ὡς ἐπ' ἐσχάτων γενομένου ἀνθρώπου», см.: De Natura Composita // PG 95. 125 A.

⁶ «τῆς τῶν ὄντων συνεκτικῆς αἰτίας ποικίλως πᾶσιν ἐν-υπάρχων», см.: Mystagogia // PG 91. 685 B.

⁷ «φυσικὸν ἰδίωμα, ὅπερ παντὶ τῷ εἶδει ἐν-υπάρχει ἀπαρallάκτως», см.: De Fide Orthodoxa. Lib. III // PG 94. 573 D. Ср.: «ἀνθρώποις ἐν-υπάρχει τὸ θέλειν» (Ibid. 1040 A, 1081 B).

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 — во-ипостасный, противоположно ἀνυπόστατον — не-ипостасный, как ἐνούσιος — во-сущностный, противоположно ἀνούσιος — не-сущностный».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 Лица Троицы не неипостасны (οὐ γὰρ ἀνυπόστατα), потому не одна ипостась в Боге... и наше богатство⁷ состоит не в именах только, но на деле».⁸

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». С. 656.

⁴ См. также, например, выражения свт. Иоанна Златоуста: «ἀληθὴ καὶ ἐνυπόστατον ἀνάστασιν» («истинное и подлинное воскресение»: *Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti* // PG 51. 107), и свт. Епифания Кипрского: «οὗτε ἐνυπόστατον τὸ κακὸν ἐστίν» («зло не обладает подлинным бытием»: *Adversus haereses* // PG 41. 316 A).

⁵ Напр.: *Григорий Нисский, свт. 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, см.: *Василий Великий, свт. 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», см.: *Григорий Нисский, свт. Oratio Catechetica* // PG 45. 13 C; «ἐνυπόστασει ἰδίᾳ», ср.: *Василий Великий, свт. Commentarius in Isaiam prophetam. Cap. XIV* // PG 30. 625 A.

⁷ «πλοῦτος» — «богатство», «обилие», «множественность»; а значит, подразумевается и различие образующих это богатство.

⁸ Едина Троица не ипостась, но Божеством: «Ἐν γὰρ οὐχ ὑποστάσει, ἀλλὰ θεότητι», см.: *Григорий Богослов, свт. Oratio VI. De Pace I* // PG 35. 749 C.

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.¹ Дидим Слепец называет Сына неложным и во-ипостасным образом ипостаси Отца, подчеркивая, что неправо мыслят те, которые считают и Дух неипостасной (ἀνυπόστατον) силой, ибо Дух, как и Сын, во-ипостасно (ἐνυποστάτως) воссиял от общего Им с Сыном источника — Отца.²

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.³

Кроме того, например, присущая или во-сущая Духу Святому теплота могла быть описана с помощью термина «ἐνυπόστατον».⁴ 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 во-ипостасным вечной при-

¹ Например: «ἀλλ' ἐνυπόστατον, λαλοῦν αὐτὸ, καὶ ἐνεργοῦν», см.: *Кирилл Иерусалимский, свт. Catechesis XVII. De Spiritu Sancto II* // PG 33. 976 A; см. также: 464 A; «βασιλεία δὲ ζῶσα καὶ οὐ σώδης καὶ ἐνυπόστατος τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον», см.: *Григорий Нисский, свт. Adversus Macedonianos* // PG 45. 1321 A; ср.: PG 43. 25; PG 42. 21 D, 28 C; PG 45. 13 C, 17 B.

² «συνάναρχον, ἀπαύγασμα εἶναι δόξης, καὶ χαρακτήρα ὑποστάσεως ἐνυπόστατον καὶ ἀνευδέστατον», см.: *Дидим Александрийский. De Trinitate. Liber I* // PG 39. 337 A; «οἱ ἑτερόδοξοι, τοῦ Πνεύματος σὺν τῷ Πατρὶ μνημονευομένου, φασὶν ἀνυπόστατον δύναμιν» (Ibid. 356 C); «ἐκ τῆς πατρικῆς ἐνυποστάτως ἐκλάμψαν πηγῆς» (Ibid. Liber II. 452 A).

³ Маркелл, Фотин и Софроний говорили, что Слово не есть существо воипостасное, но лишь сила Божия, обитавшая в одном из потомков Давида. «Λόγον ἐνέργειαν εἶναι φασι, τὴν δὲ ἐνέργειαν ταύτην ἐνοικῆσαι τῷ ἐκ σπέρματος Δαυὶδ οὐκ οὐσίαν ἐνυπόστατον», см.: *Иоанн Златоуст, свт. In Epistola ad Philippenses. Cap. II. Homilia VI* // PG 62. 219; «Τὸ γὰρ ἀπαύγασμα, φασὶν, ἐνυπόστατον οὐκ ἐστίν, ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι»; «ὅτι ὥσπερ ἐστὶν ὁ Πατὴρ ἐνυπόστατος, καὶ πρὸς ὑπόστασιν οὐδενὸς δεόμενος· οὕτω καὶ ὁ Υἱός... ἐν ὑποστάσει ἐστὶ καθ' ἑαυτὸν» (In Epistola ad Hebraeos. Cap. I. Homilia II // PG 63. 20); см. также: PG 63. 22.

⁴ «Τὸ ἐνυπόστατον τοῦ ἁγίου Πνεύματος θάλποντος», см.: *Григорий Нисский, свт. Testimonia adversus Judaeos* // PG 46. 196 B.

роде Бога.¹ Эта же устойчивость может быть описана с помощью термина «ἐνυπόστατον» и в тварных предметах и явлениях — «ἐνυπόστατον πράγμα, ἀρετήν» и т. д.²

В противоположность такому значению «ἐνυπόστατον», термин «ἀνυπόστατον» зачастую может означать нечто непостоянное, неосновательное, скоропреходящее,³ но также, ввиду гибкости древнегреческого языка, может описывать и нечто неустойчивое, невыносимое, против которого невозможно устоять. Например, неприступная, «непостоятельная» сущность огня в Купине может быть названа «ἀνυπόστατος».⁴

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 «ἐνυποστάτων πραγμάτων»,⁵ которые есть образ троичности в нас, а свт. Епифаний Кипрский говорит о «ἐνυπόστατος ψυχῇ καὶ τὸ σῶμα»,⁶ составляющих человеческую ипостась.

Термин «ἐνυπόστατον» в эпоху христологических споров

С началом христологических споров наш термин начинает обретать в богословском смысле новую жизнь, соответствующую третьему из его возмож-

¹ В том числе воипостасна и вечна созерцаемая в Боге воля. «Πάντα γὰρ ἐνεργὸν καὶ ἐνούσιον, καὶ ἐνυπόστατον τῇ αἰδίῳ φύσει τὸ ἀγαθὸν τε καὶ τὸ αἰδίων ἐνθεωρεῖται θέλημα», см.: Contra Eunomium. Lib. VIII//PG 45. 776A.

² «πράγμα ἐστὶν ἐνεργὸν τε καὶ ἐνυπόστατον», см.: PG 44. 680 D; «ὅτι μόνῃ ἢ κατ' ἀρετὴν ἡμῖν ἐγγινόμενῃ σπουδῇ πάγιόν τί ἐστι καὶ ἐνυπόστατον» (1244 C).

³ Неосновательные доказательства — «τῶν δὲ τὴν ἀνυπόστατον ἐξελέγει», см.: PG 36. 1124 B; также: 820 C; необоснованная ложь — «ἀνυπόστατον ψεῦδος» (PG 44. 537 D); необоснованные надежды — «ἀνυποστάτοις ἐλπίσιν» (Ibid. 1176 C); неосуществимый замысел — «ἡ βουλὴ ἀνυπόστατος» (Ibid. 621 A).

⁴ «ὕποστασιν τοῦ ἀνυποστάτου πυρός», см.: PG 18. 364 C; неустойчивый порыв — «ἀνυπόστατος τὴν ὁρμὴν» (PG 32. 1264 C); см. также: PG 95. 1120 A; невыносимый гнев — «ἀνυπόστατος μὲν ἡ ὁρῆ» (PG 44. 464 B).

⁵ Quid sit, ad imaginem Dei, etc.//PG 44. 1340 C.

⁶ Ancoratus//PG 43. 161 C.

ных значений. Так, понятие «ἐνυπόστατον» в учении Иоанна Грамматика¹ может быть переведено как «имеющее ипостась» (Логоса) или даже «существующее в ипостаси» (Логоса). Грамматик действительно применял термин к обоим природам Христа, и, несмотря на филологические тонкости буквального смыслового перевода «ἐνυπόστατον», эти природы мыслятся им как со-существующие в единой ипостаси во-ипостасные сущности.² Так, например, в сочинении *Apologia Consilii Chalcedonsensis* Грамматик прибегает к антропологической аналогии, указывая на то, что как человек имеет две сущности («δύο οὐσίαις»), 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 во-ипостасного соединения («ἐνυποστάτων ἐνωσιν») принадлежит человечество.³ 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».⁴ В этих словах обе природы (сущности) прямо относятся к лицу Логоса.

Одной из ключевых фигур в христологических исследованиях и спорах стал Леонтий Византийский (VI в.), о самой личности и богословском наследии которого до сих пор тоже идут дебаты. В литературе упоминаются несколько исторически важных фигур той эпохи с именем Леонтий: Леонтий Византийский, Леонтий Схоластик (или Псевдо-Леонтий), Леонтий — монах Иерусалимский, Леонтий — пресвитер Константинопольский и Леонтий — пресвитер Иерусалимский.⁵ Ряд современных исследователей особенно фокусирует внимание на Леонтии Иерусалимском как фигуре, отличной от

¹ Иоанн Грамматик — православный оппонент Севира, около 490–570 гг. (не путать с Иоанном VII Грамматиком, патриархом Константинопольским IX в.).

² «Ενυποστάτους οὐσίαις» — «во-ипостасные сущности» (Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt. P. 55); «Τῶν δύο οὐσιῶν εἰς μίαν ὑπόστασιν καὶ ἐν πρόσωπον» — во Христе совершилось «соединение двух сущностей в единую ипостась и единое лицо» (Ibid. P. 54); также см. об этом: Давыденков О., *прот.* Воипостасная сущность в богословии Иоанна Грамматика. С. 12; Lang U. M. Anhypostatos — Enhypostatos... P. 639–640.

³ Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt. P. 55.

⁴ *Север Антиохийский*. Oratio 2. 26//Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. P. 169.

⁵ См.: Фокин А. Р. Предисловие. С. 6.

Леонтия Византийского¹. 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». Другие исследователи считают, что писатель Леонтий, живший в VI в., — одно лицо, и он-то и есть Леонтий Византийский.²

Этой точки зрения, вслед за немецким исследователем XIX — начала XX вв. Ф. Лоофсом,³ придерживались многие западные ученые.⁴ Ряд исследователей считает, что «установить окончательное тождество или различие между двумя Леонтиями невозможно».⁵ Также нет и полного единодушия по вопросу об аутентичности всех дошедших до нас сочинений, подписанных именем Леонтия, в том числе — ключевых из них, касающихся термина «ἐνυπόστατον»: *Против несториан и еutihуан, Против аргументов Севира (Эпилисис)*.

Однако основная обсуждаемая проблема состоит в истолковании смысла термина «ἐνυπόστατον», примененного Леонтием. Согласно мнению Ф. Лоофса, закрепившемуся надолго среди западных ученых,⁶ Леонтий привнес новый христологический смысл в значение термина, что помогло богословски правильно истолковать и утвердить Халкидонский орос. Другие современные западные исследователи⁷ 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

¹ Например, М. Ришар (1944 г.) и ряд современных патрологов — А. Грильмайер, М. Даулинг и др.

² Ф. Лоофс (1887 г.), свящ. Василий Соколов (1916 г.), диакон Илия Фрача (1984 г.).

³ См.: Loofs F. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz.

⁴ См., например: Rugamer W. Leontius von Byzanz. Ein Polemiker aus dem Zeitalter Justinians; Junglas J. P. Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen; Grumel V. La soteriologie de Leonce de Byzance.

⁵ Говорун С., диакон. К истории термина воипостасное. С. 662.

⁶ A. Harnack, J. P. Junglas, H. Relton, P. Schoonenberg, G. W. Lampe, S. Otto и др.

⁷ См.: Daley B. Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works; Dowling M. J. The Christology of Leontius of Byzantium; Shults F. A Dubious Christological Formula: From Leontius Of Byzantium To Karl Barth, и др.

русскоязычных мыслителей находятся и даже более крайние сторонники отказа от перевода термина «ἐνυπόστατον» как «во-ипостасный», аргументирующие филологически, что приставка «ἐν» не несет смыслового оттенка включенности в бытие некоторой ипостаси, а лишь подчеркивает самобытность предмета.¹

Многие из современных исследователей² 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 дохалкидонские, такие как свт. Кирилл Александрийский³), 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, создали условия для развития новой смысловой нагрузки для термина «ἐνυπόστατον».⁴ 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 «во-ипостазировать в ипостась», использование подобного сло-

¹ См., например: Заседания научно-методологического семинара «Богословие в системе научного знания: традиции — современность — перспективы» на Богословском факультете ПСТГУ.

² См.: Grillmeier A. Christ in the Christian Tradition; Cross R. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium; Говорун С., диакон. К истории термина воипостасное; Fracea I. Λέοντος Βύζαντος. Βίος καὶ Συγγραμματα (Κριτικὴ Θεώρησις), и др.

³ 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).

⁴ См., например: Dell' Osso C. Still on the Concept of Enhypostaton. 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 (Ibid. 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).

восочетания 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, во-ипостасными («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 «во-ипостасных» Богу Слову, являющихся «собственными» Логосу «посредством» Его ипостаси.³ «Воипостазирование, свойственное Воплощению», согласно преп. Максиму, «представляет единство бытия Творца и творения в смысле Одного существующего»⁴ — Сына Божия. В рамках учения о «сложной ипостаси» Христа, сложность (сложность) которой проистекает из воипостасности человеческой природы, преп. Максим учит об «усвоении человеческой природы ипостасью Логоса».⁵

Св. Исповедник определяет «воипостасное» двояко: 1) воипостасна общая природа или вид, реализуемые в своих индивидуумах; 2) воипостасна частная природа, существующая не сама по себе («καθ' αὐτὸ»), но в ипостаси.⁶

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», см.: *Viae Dux* // PG 89. 61 B.

³ *Epistolae* 15 // PG 91. 557 D, 560 B C.

⁴ *Madden N. Composite Hypostasis in Maximus Confessor*. P. 190.

⁵ *Dell' Osso C. Still on the Concept of Enhypostaton*. P. 73.

⁶ *Opuscula Theologica et Polemica* // PG 91. 149 B C; см. также: «ἐνυπόστατον δὲ, αὐτὸ τὸ ἐν ὑποστάσει ὄν», «ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι» (*Ibid.* 261 AB).

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»,¹ 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».² Таким образом, по определению св. Дамаскина, 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 во-ипостасны — ведь и то, и другое имеют одну общую Ипостась: Божество — предвечно и вовеки, одушевленная же и мыслящая плоть, будучи воспринята Им в последние времена, в Нем получает существование и Его обретает Ипостась».³

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.⁴ В частности, систематизатор православной мысли сравнивает огонь в светильнике и плоть Господа в Его безначальной ипостаси. Если же говорить полнее, то во-ипостасными для ипостаси Логоса являются обе природы, или сущности, Христа — и Божественная, и человеческая.⁵

¹ PG 94. 1441 B. См.: *Иоанн Дамаскин, преп.* Творения. Христологические и полемические трактаты. С. 158.

² PG 94. 1441 C D.

³ *Иоанн Дамаскин, преп.* О сложной природе против акефалов. С. 198; см.: PG 95. 120 C D.

⁴ *De Fide Orthodoxa*. Lib. III. 9 // PG 94. 1017 B.

⁵ «ἐν ἑτέρῳ δὲ, ὡς πῦρ ἐν θρυαλλίδι, καὶ ὡς ἡ σὰρξ τοῦ Κυρίου ἐν τῇ ἀνάρχῳ αὐτοῦ ὑποστάσει... ὁ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὴν ὑπαρξιν», см.: *Contra Jacobitas* // PG 94. 1441 BC; «ἐνυπό-

Термин «ἐνυπόστατον» у преп. Дамаскина может носить и смысл «обладающий реальным существованием», либо «обладающий индивидуальным существованием». В соответствии с определением термина в *Философских главах*¹ 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.² Преп. Дамаскин также называет во-ипостасными акциденции («τὸ συμβεβηκὸς ἐνυπόστατον καλοῦμεν») как просто существующие, и одновременно их же называет не во-ипостасными как существующие не по себе, а в сущности.³

Однако, признавая возможность иных значений термина, св. Дамаскин считает, что во-ипостасным в собственном смысле называется нечто включенное и созерцаемое в ипостаси. Так, согласно ему, душа и тело, будучи «ἐνυπόστατον» человеческой ипостаси, составляют единую «сложную ипостась». Причем каждая из составляющих человеческую ипостась во-ипостасных сущностей, т. е. как душа, так и тело, не могут именоваться ипостасями, будучи рассмотрены в отдельности, сами по себе!⁴ Это означает уже строгое концептуальное различие понятий «частной сущности» 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 «во-ипостасный». Ввиду многозначности термина «ипостась», подобный перевод нуждается в пояснении. В рамках тринитарного богословия «ипостасный» может быть синонимом термина «самобытный», но порою можно было бы

στατον δὲ ἐκάστην τῶν οὐσιῶν αὐτοῦ ἔχουσι γὰρ κοινὴν τὴν μίαν αὐτοῦ ὑπόστασιν» (Ibid. 1441 D); «ἡ θεότης τοίνυν καὶ ἡ ἀνθρωπότης τοῦ Χριστοῦ ἐνυπόστασις ἐστίν» (De Natura Composita//PG 95. 120 CD).

¹ Dialectica. Глава XXIX. Об ипостаси, ипостасном и неипостасном. См.: PG 94. 589 BC.

² «Οὐτὲ ἐνυπόστατον φύσει τὸ κακόν», см.: PG 96. 460.

³ Dialectica//PG 94. 589 BC, 617 A.

⁴ Ibid. 616 AB.

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. Дамаскин не раз указывает на различие смысловой нагрузки термина «ὑπόστασις» в творениях отцов Церкви, отмечая, что «многие из наших безразлично говорят, что (во Христе) произошло соединение природ, или же ипостасей».⁴ 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*.⁵ 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,

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» (Ibid. 985 B); «Веруем во единого Духа Святого... самобытного (ἐνυπόστατον), существующего в Своей собственной ипостаси» (Ibid. 821 C); «Πατήρ ὁ ἀληθινὸς ἐνυπόστατος, καὶ Υἱὸς ἀληθινὸς ἐνυπόστατος, καὶ Πνεῦμα ἀληθινὸν ἐνυπόστατον, τρία ὄντα μία θεότης, μία οὐσία» (PG 95. 1076 B); ср.: 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 во-ипостасном и тут же поясняет, что это означает, что Дух существует в собственной ипостаси: «ἐνυπόστατον, ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει ὑπάρχον» (PG 94. 821 C); см. также: «во-ипостасное Слово, т. е. созерцаемое в своей собственной ипостаси» (Ibid. 857 A).

³ «οὐσίαν τῆς ἁγίας θεότητος ἐνυπόστατον ἴσμεν· ἐν ταῖς τρισὶ γὰρ ἐστὶν ὑποστάσεις», см.: PG 94. 1441 D.

⁴ Иоанн Дамаскин, преп. О ста ересях вкратце. С. 144 (PG 94. 749 A).

⁵ «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», см.: Иоанн Дамаскин, преп. Диалектика, или Философские главы. С. 81 (PG 94. 589 B).

например Петра или Павла».¹ Важно подчеркнуть, что в этой последней цитате термины «ипостась» и «лицо» синонимично употреблены св. Иоанном как для Христа, так и для человека.

*Термин «ἐνυπόστατον» у свв. Григория Паламы
и Филофея Коккина*

Согласно свт. Григорию Паламе, Акиндин ошибочно считал Фаворский свет неипостасным («ἀνυπόστατον») 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.² О человеке защитник нетварности Божественных энергий говорит, что он существует ипостасно (в ипостаси), т. е. человек не без-ипостасен.³ Другой выдающийся паламит Филофей Коккин, патриарх Константинопольский, учил о человечестве Христа, что оно воипостасно Логосу, а о нетварном свете считал возможным сказать как о воипостасно возсиявшем в тварных ипостасях, имея в виду усвоение нетварных энергий тварными ипостасями «в себя».⁴

*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, И. А. Орлов еще в XIX в. писал, что «самостоятельность и реальность бытия всякая природа получает в индивидууме, а человеческая при-

рода — 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 В. В. Болотов подчеркивал, что нельзя говорить о «неипостасности (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 А. И. Бриллиантов в своей неизданной 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 А. И. 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 может быть частью другого».⁴ 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 «воипостасировать» 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.⁵ По сути дела, подобного явления и должно было

¹ Иоанн Дамаскин, преп. De Haeresibus Liber // PG 94. 752 A.

² «τοῦ Κυρίου φωτὸς, ἀνυπόστατον τι φάσμα καὶ κτιστὸν», см.: Григорий Палама, свт. Opera Argumenta // PG 150. 822; «οὐδεμία γὰρ τῶν τοιοῦτων ἐνεργειῶν ἐνυπόστατος, τοῦτέστιν αὐτοῦ ἐστι» (Theophanes // PG 150. 929 A).

³ «ἐν ὑποστάσει ἐστὶ, καὶ οὐκ ἀνυπόστατός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος», см.: Capita Physica, Theologica, etc. // PG 150. 1217 A.

⁴ «αὐτὴ καὶ γὰρ ἐστὶν ἡ ἐνυπόστατος τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ θεότης», см.: Филофей Константинопольский, патр. Contra Gregoram Antirrheticorum X // PG 151. 1039 A; «ὑποστατικὸν γὰρ φῶς καὶ κατ' εἶδος ἐνυπόστατον ἑλλαμνῆν» (Ibid. 1037 AB).

¹ Орлов И. А. Труды св. Максима Исповедника... С. 88, сн. 190.

² Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. Т. IV. С. 296.

³ Бриллиантов А. И. Varia. Л. 91, 101.

⁴ Там же. Л. 39.

⁵ 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. P. 277–278.

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.

*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.¹

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»,² защищалось ими как 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».³ «Воплощение по благодати», по мысли преп. Дамаскина, 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

¹ «Ἐνυπόστατον δὲ φαμεν... ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει ὑπάρχασαν», см.: Иоанн Дамаскин, преп. Contra Jacobitas // PG 94. 1476 С.

² Иоанн Дамаскин, преп. Против яковитов. С. 179 (PG 94. 1477).

³ Там же.

эффективно применен практически во всех сферах богословия.¹ 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-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 Святой 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 включено 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»,² 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

¹ 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». См.: Gleede B. The Development of the Term ἐνυπόστατος... Р. 155.

² Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 213.

богословское употребление в описании реально существующих явлений и объектов.

Определение образа Божия как ипостасно-природного единства человека

Уникальность Бога и уникальность человека как образа Божия во Вселенной составляют основу христианского мировоззрения. Пантеистическое размытие грани между Богом-Творцом и созданной Вселенной всегда было чуждо христианскому богословию. Однако, воплощение Бога Слова и воипостазирование Им человеческой природы, так сказать, увековечило 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 воипостазлируемую ей природу, а природа существует в воипостазлирующей ее ипостаси.

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 «во-ипостасный» 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 евхаристологии, но подвергнуть критике и саму богословскую позицию о неизменности природы евхаристических хлеба и вина.

Дело в том, что термин «ἐνυπόστατον» не позволяет своего 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, «воипостазлирующая» 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 «воипостазлирует» 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 воипостазлируется 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 природы: улиток, червяков, камней, песка и т. п.! Очевид-

¹ «τῶν ὄντων σύστασις ἐν οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει θεωρεῖται», см.: Максим Исповедник, *преп.* Opuscula Theologica et Polemica // PG 91. 272 B.

¹ Sopko A. J. For A Culture of Co-Suffering Love... P. 25.

но, что православное богословие, держась различия (но не разделения) в Боге 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 ипостасях.

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 «ἐνϋπόστατον». И хотя они и ссылаются на авторитетных православных богословов, пользовавшихся производным от «ἐνϋπόστατον» термином «воипостазировать» в контексте евхаристологии,¹ но, однако, понимают его по-своему. Мы находим у сторонников подобных интерпретаций буквально следующие высказывания: «Плоть Бога Слова умножается, охватывая постепенно все тварное бытие»!!!² И это естественный вывод, до которого не может не дойти последовательная богословская мысль, сбившаяся с верного пути, в момент, когда она восприняла мнение о возможности буквального воипостазирования, «восприятия хлеба и вина в ипостась Бога Слова» без изменения их сущности. 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»,³ 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 ми-

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», см.: *S. Nicephorus Constantinopolitani Contra Eusebium*. P. 440; ср. также: *Мейендорф И., прот.* Византийское богословие. С. 287.

² *Фокин А. Р.* Преложение Святых Даров в таинстве Евхаристии по учению свт. Иоанна Златоуста. С. 358.

³ *Зайцев А. А.* Евхаристическое преложение. См.: <http://www.mpda.ru/site/pub/82304.html>; *Его же.* Тело Христово в Таинстве Евхаристии. См.: <http://www.psevdo.net/index.php?go=Pages&in=view&id=44>

ре».¹ 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, якобы, именно поэтому обожение человеческой природы предусматривает такое же по характеру и степени обожения 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».²

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 умалывается и ограничивается, так как плоть Его не распространилась в меру беспредельности Божества Его.³ А у преп. Максима Исповедника находим глагол «ἐνϋποστήσας», выражающий мысль святого о во-ипостазировании как утверждению в полноценном само-ипостасном бытии всякой твари благодатью Бога в жизни будущего века.⁴ Всё 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 «ἐνϋπόστατον» и его производных должно стать основой бо-

¹ *Осипов А. И.* Евхаристия и священство. См.: http://orthtexts.narod.ru/17_Evhar_svyasch.htm

² *Зайцев А. А.* Тело Христово... См.: <http://www.psevdo.net/index.php?go=Pages&in=view&id=44>

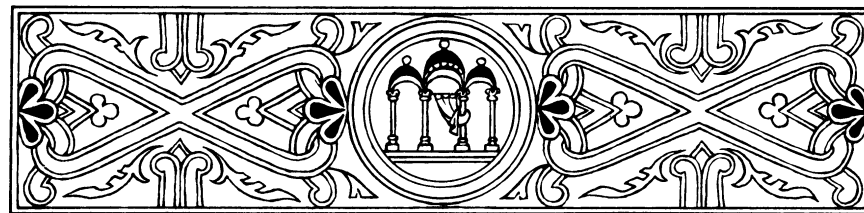
³ «οὐ συμπαραεκτεινομένης τῆς σαρκὸς αὐτοῦ τῇ ἀπεριγράπτῳ αὐτοῦ θεότητι», см.: *De Fide Orthodoxa*. Lib. III // PG 94.1012 B.

⁴ «γένηται τὰ πάντα ἐν πᾶσιν αὐτὸς ὁ Θεὸς, πάντα περιλαβὼν καὶ ἐνϋποστήσας ἑαυτῷ», см.: *Ambiguorum liber* // PG 91. 1092 C.

гословских 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 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 не принятой, 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».

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 частной 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 частной природой индивидуума и признавать неотъемлемость лично-природной двойственности единой онтологической структуры бытия.



ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ СООБРАЖЕНИЯ

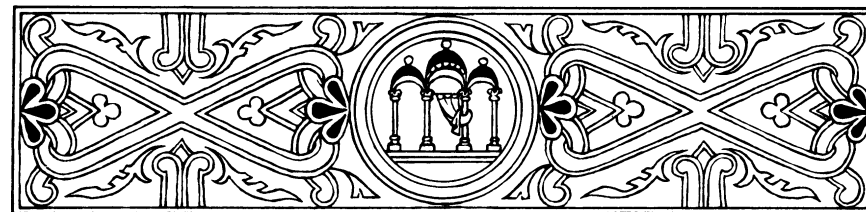
Проведенный нами анализ воззрений наиболее выдающихся представителей православной персоналистической мысли XIX–XX столетий ставит нас перед несколькими фактами. Во-первых, очевидна актуальность и одновременно неоднозначность осмысления святоотеческих терминов, соответствующих или комплементарных современному 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 XX в., 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 человеке¹, 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 соотносительности их со свойствами природного начала. Это не-

¹ Demetracopulos J. Is Gregory Palamas an Existentialist?... P. 19, 32–33.

обходимо, чтобы наглядно показать современному человеку, что ни Бог, ни человек отнюдь не уничижаются, как думал П. Тиллих, субъектно-объектной «дихотомией»¹, но «обогащаются» личностно-природным различием в них самих. Ни Бог, ни человек не могут быть ни сверх-персональны², ни безличны, но являют бытийное единство личного, персонального и природно-энергетического начал.



БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

- S. Anastasius Sinaita*. Quaestiones // PG 89.
S. Anastasius Sinaita. Viae dux adversus Acephalos // PG 89.
S. Athanasius Alexandrinus. Oratio III contra arianos // PG 26.
S. Basilius Caesariensis. Liber de Spiritu Sancto // PG 32.
S. Basilius Caesariensis. Commentarius in Isaiam prophetam // PG 30.
S. Basilius Caesariensis. Homiliae et sermones // PG 31.
S. Basilius Caesariensis. Epistolarum Classis II. Epistola CCX // PG 32.
S. Cyrillus Alexandrinus. De sancta Trinitate dialogi VII. Aroumentorum de S. Spiritu capita // PG 75.
S. Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate // PG 75.
S. Cyrillus Hierosolymitanus. Catechesis XVII. De Spiritu Sancto II // PG 33.
S. Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia. Capita II–III // PG 3.
S. Dionysius Areopagita. De Divinis nominibus // PG 3.
Didymus Alexandrinus. De Trinitate. Liber I–II // PG 39.
S. Epiphanius Constantiae in Cypro Episcopus. Adversus haereses // PG 41, 42.
S. Epiphanius Constantiae in Cypro Episcopus. Ancoratus // PG 43.
S. Gregorius Nyssenus. Adversus Apollinarem // PG 45.
S. Gregorius Nyssenus. Adversus Macedonianos // PG 45.
S. Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. Lib. VIII, XII // PG 45.
S. Gregorius Nyssenus. De Beatitudinibus. Oratio IV // PG 44.
S. Gregorius Nyssenus. De hominis opificio // PG 44.
S. Gregorius Nyssenus. De Oratione Dominica. Oratio V // PG 44.
S. Gregorius Nyssenus. Oratio Catechetica // PG 45.

¹ *Tillich P.* Systematic Theology. Vol 1. P. 272.

² *Idem*. The Courage to Be. P. 187.

- S. *Gregorius Nyssenus*. In Ecclesiasten. Homilia I, V // PG 44.
 S. *Gregorius Nyssenus*. In Psalmos // PG 44.
 S. *Gregorius Nyssenus*. Quid sit, ad imaginem Dei etc. similitudinem // PG 44.
 S. *Gregorius Nyssenus*. Testimonia adversus Judaeos // PG 46.
 S. *Gregorius Palamas*. Capita physica, theologica // PG 150.
 S. *Gregorius Palamas*. Homilia V, XII // PG 151.
 S. *Gregorius Palamas*. Operum Argumenta // PG 150.
 S. *Gregorius Palamas*. Prosopopeiae // PG 150.
 S. *Gregorius Palamas*. Theophanes // PG 150.
 S. *Gregorius Theologus*. Poemata de seipso // PG 37.
 S. *Gregorius Theologus*. Oratio VI. De Pace I // PG 35.
 S. *Gregorius Theologus*. Oratio XXXII. De Moderatione In Disputando // PG 36.
 S. *Gregorius Theologus*. Oratio XLV. in Sanctum Pascha // PG 36.
Iohannis Caesariensis, presbyteri et grammatici, Opera quae supersunt / M. Richard, ed. Turnhout 1977 // Corpus Christianorum Series Graeca, 1.
 S. *Irenaeus Lugdunensis*. Fragmenta // PG 7B.
 S. *Joannes Damascenus*. Contra Jacobitas // PG 94.
 S. *Joannes Damascenus*. De Fide Orthodoxa. Lib. I–III // PG 94.
 S. *Joannes Damascenus*. De haeresibus liber // PG 94.
 S. *Joannes Damascenus*. De Natura Composita // PG 95.
 S. *Joannes Damascenus*. Expositio Fidei orthodoxae // PG 94.
 S. *Joannes Damascenus*. Dialectica // PG 94.
 S. *Joannes Damascenus*. Parallela rupefucaldina // PG 96.
 S. *Joannes Damascenus*. Sacra parallela // PG 95.
 S. *Joannes Chrysostomus*. Homiliae XXIV in Epistolam ad Ephesios // PG 62.
 S. *Joannes Chrysostomus*. Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti // PG 51.
 S. *Joannes Chrysostomus*. In Epistola ad Hebraeos. Cap. I. Homilia II // PG 63.
 S. *Joannes Chrysostomus*. In Epistola ad Philippenses. Cap. II. Homilia VI // PG 62.
Leontius Byzantinus. Adversus Nestorianos. Liber I, V // PG 86a.
 S. *Macarii Aegyptii*. De libertate mentis // PG 34.
 S. *Macarii Aegyptii*. Homiliae // PG 34.

- S. *Maximus Confessor*. Ambiguorum liber // PG 91.
 S. *Maximus Confessor*. Capita de Charitate // PG 90.
 S. *Maximus Confessor*. Capitum quinquies centenorum // PG 90.
 S. *Maximus Confessor*. Epistolae // PG 91.
 S. *Maximus Confessor*. Expositio orationis dominicae // PG 90.
 S. *Maximus Confessor*. Mystagogia // PG 91.
 S. *Maximus Confessor*. Opuscula Theologica et Polemica // PG 91.
 S. *Methodius Episcopus et Martyr*. Sermo De Simeone et Anna // PG 18.
 S. *Nicephorus Constantinopolitani*. Contra Eusebium / Ed. J. B. Pitra // Spicilegium Solesmense. I. Paris, 1928.
 S. *Nicolaus Cabasila*. De Vita in Christo Lib. I, IV // PG 150.
 Origenes. Supplementum ad Origenis Exegetica // PG 17.
 Philothei Constantinopolitani Patr. Contra Gregoram Antirrheticorum X // PG 151.
 Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum / ed. I. Lebon. Louvain, 1938 // CSCO, 112.
 Афанасий Великий, свт. На ариан слово третье // Он же. Творения. Троице-Сергиева Лавра, 1902. Т. 2.
 Василий Великий, свт. О Святом Духе // Он же. Творения. В 4 т. СПб., 1911. Т. 1.
 Василий Великий, свт. Творения. М., 1846 (репринт: М., 1993). Ч. III.
 Василий Великий, свт. Творения. М., 2008. Т. 1.
 Григорий Назианзин, свт. Слово 45 // Он же. Творения. В 6 частях. М., 1844. Ч. 4.
 Григорий Палама, свт. Об исхождении Святого Духа. Первое слово об исхождении Святого Духа / Пер. архим. Нектария (Яшунского). Краснодар, 2006.
 Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолствующих / Пер. В. В. Бибихина. СПб., 2004.
 Дионисий Ареопагит, свт. О Божественных именах. О мистическом богословии / Пер. Г. М. Прохорова. СПб., 1994.
 Иоанн Дамаскин, преп. Дialectica, или Философские главы // Он же. Полное собрание творений. В 12 т. СПб., 1913. Т. 1.
 Иоанн Дамаскин, преп. О ста ересьх вкратце / Пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сарагды, Н. И. Сарагды // Творения преп. Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002.

Иоанн Дамаскин, преп. Творения. Христологические и полемические трактаты. М., 1997.

Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия / Пер. архим. Нектария (Яшунского). М., 2006.

Симеон Новый Богослов, преп. Творения / Пер. еп. Феофана (Говорова). М., 1892. Т. I.

Γρηγόριον τοῦ Παλαμᾶ. Λόγοι ἀποδεκτικοὶ Β΄. Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 2010. Т. Α΄.

Grégoire Palamas. Défense dessaints hésychastes / ed. Jean Meyendorff. Louvain, 1959. V. III.

The Triads, by Gregory Palamas / ed. by Meyendorff John, translated by Gendle N. Paulist Press, 1983.

Литература

Аквилонев Е. П., прот. О физико-телеологическом доказательстве бытия Божия. М., 1892.

Акишин С. Б. Ипостасность в богословии и некоторые аспекты философии Шеллинга // Начало. СПб., 2007. № 16. С. 67–72.

Алипий (Кастальский), архим. Старец Софроний в России // Вера — Эском. Сыктывкар, 2009. Вып. 15, № 593 (461). С. 15–16.

Амфилохий (Радович), митр. Антропологическая основа воспитания и образования // Он же. Основы православного воспитания. Пермь, 2000. С. 130–134.

Амфилохий (Радович), митр. Богочеловек как Альфа и Омега воспитания // Там же. С. 134–138.

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), митр. Литургия и подвижничество // Там же. С. 63–77.

Амфилохий (Радович), митр. Миссия Церкви и ее методика в исторической перспективе // Там же. С. 9–33.

Амфилохий (Радович), митр. Святость — мера человеческого достоинства // Там же. С. 54–62.

Амфилохий (Радович), митр. Троичный синергизм как основа воспитания // Там же. С. 138–143.

Амфилохий (Радович), митр. Значение Православия для современной молодежи // Альфа и Омега. М., 2001 № 3 (29). С. 305–312.

Амфилохий (Радович), архим. «Филиокве» и нетварная энергия Святой Троицы по учению св. Григория Паламы // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учебное пособие. М., 2005. С. 424–462.

Андрей (князь Ухтомский), архим. О любви Божией на Страшном Суде Христовом. Казань, 1904.

Андрей (Шестаков), инок. Предисловие: об авторе // Афанасий (Евтич), еп. Хлеб богословия. М., 2004. С. 3–9.

Антоний (Амфитеатров), архиеп. Догматическое богословие православной Кафолической Восточной Церкви. СПб., 1862.

Антоний (Храповицкий), архиеп. Нравственная идея догмата о Церкви // Он же. Сочинения. СПб., 1911. Т. II.

Афанасий (Евтич), иеромон. Жизнеописание отца Иустина // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). В 4 т. М., 2004. Т. I. С. 7–54.

Афанасий (Евтич), еп. Отец Иустин / Пер. И. А. Чароты // Иустин Попович, преп. О рае русской души. Достоевский как пророк и апостол православного реализма. Минск, 2001. С. 36–37.

Афанасий (Евтич), еп. О Церкви и вечности // Встреча. № 1. 2006. С. 35–36.

Афанасий (Евтич), еп. Прологомены к исихастской гносеологии // Богословские труды. М., 2005. № 40. С. 74–121.

Афанасий (Евтич), иером. Экклезиология апостола Павла / Пер. С. Луганской. М., 2009.

Барсов Н. Очерки из истории христианской проповеди. Представители нравственно-аскетического типа проповеди на Востоке в IV в. // Вера и разум. Харьков, 1889. Т. I. Ч. I.

Башикиров В., прот. Сын Божий — Сын человеческий. Минская ДА, Жировичи, 2006.

Бердяев Н. А. Ортодоксия и человечность (прот. Г. Флоровский. «Пути русского богословия») // Бердяев Н. А. Собрание сочинений. В 4 т. Т. III. Париж, 1989.

Бесирович К. Встреча с архимандритом Иустином // Журнал Московской Патриархии. М., 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., 1999.

Бобринский Б., протопресв. Наследие Адама с точки зрения о. Иоанна Мейендорфа // Богословский сборник. М.: Изд. ПСТГУ, 1999. Вып. 3. С. 9–20.

Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. В 4-х т. Пг., 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 т. М., 1999. Т. I.

Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. В 8 т. М., 1999. Т. I.

Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879.

Бриллиантов А. И. *Varia.* Рукопись // ОР РНБ. Фонд 102. Оп. 1. Ед. хр. 53. 1912–1913.

Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб., 1901.

Буфеев С. В. Православное понимание личности // Развитие личности. М., 2004. № 2. С. 102–107.

Варнава (Дамьянович), архидиак. Жизнь и творения свт. Николая, епископа Охридского и Жичского. Диссертация. СПбДАиС, 2007.

Василий (Кривошеин), архим. Нам его не хватает больше, чем когда-либо // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. Париж, 1979. № 101–104. С. 98–99.

Василий (Кривошеин), архиеп. О богословии Владимира Лосского // Богословские труды. М., 1985. № 26. С. 156–158.

Василий (Кривошеин), архиеп. Святой Григорий Палама. Личность и учение по недавно опубликованным материалам // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. Париж, 1960. № 33–34. С. 101–114.

Васильев С. Ф. Критический анализ концепции синергийной антропологии С. С. Хоружего // Человек и мир человека: Сб. статей всероссийской научной конференции 31 октября 2008 г. Рубцовск, 2008. Вып. 5. С. 58–72.

Васина М. В. Богословие архим. Софрония (Сахарова). Материалы круглого стола // Начало. СПб., 2002. № 12. С. 76–80.

Ведерников А. В. Владимир 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., 2005. С. 797–805.

Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1899.

Гильдебранд Ф., фон. Новая Вавилонская башня. Избранные философские работы / Пер. А. И. Смирнова. СПб., 1998. С. 7–64.

Говорун С., диакон. К истории термина *ἐνυπόστατος* «воипостасное» // Леонтий Византийский. Сборник исследований // Ред. А. Р. Фокин. М., 2006. С. 655–665.

Давыденков О., прот. Библейско-патристические истоки христианского персонализма // Развитие личности. М., 2007. № 3. С. 88–107.

Давыденков О., прот. Воипостасная Сущность в богословии Иоанна Грамматика // Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия. М., 2008. Вып. 2 (22). С. 7–13.

Давыденков О., прот. Догматическое богословие. Ч. 2. М., 1997.

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Л., 1972–1988. Т. 28. Ч. 1.

Евлампиев И. И. Богословие против философии: творческое служение Георгия Флоровского // *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация. С. 5–48.

Епифанович С. Л. Лекции по патрологии: Церковная письменность I–III вв. СПб., 2010.

Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003.

Завершинский Г., свящ. Богословие диалога: отношения людей в вещественном мире // Церковь и время. М., 2010, № 2 (51). С. 195–206.

Завершинский Г., свящ. Богословие диалога: «принцип персоны» архим. Софрония (Сахарова) // Церковь и время. М., 2007 № 4 (41) С. 32–44.

Завершинский Г., свящ. Богословский экзистенциализм архимандрита Софрония (Сахарова) // Альфа и Омега. М., 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. Париж, 1927. № 8. С. 149–153.

Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Т. 2. СПб., 1907.

Заседания научно-методологического семинара «Богословие в системе научного знания: традиции — современность — перспективы» // Вестник ПСТГУ I:6 (22). М., 2008. С. 139–144.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Приношение современному монашеству // Полное собрание творений свт. Игнатия Брянчанинова. В 8 т. Т. V. М., 2001–2007.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о смерти // Там же. Т. III.

Иларион (Алфеев), еп. Богословы XX века // Он же. Православное богословие на рубеже эпох. Киев, 2002. С. 17–200.

Иннокентий (Пустынский), иером. Пастырское богословие в России за XIX век. Троице-Сергиева Лавра, 1899.

Иоанн (Зизиулас), митр. Богословие — это служение Церкви // Церковь и время. М., 1998. № 3 (6). С. 87–97.

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

Иоанн (Зизиулас), митр. Опытное переживание Таинства Церкви // Он же. Церковь и Евхаристия. Сб. статей по православной экклесиологии. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 73–90.

Иоанн (Зизиулас), митр. Учение о Боге-Троице сегодня: предложения для экуменического изучения / Пер. с английского Д. Гзгзян // Страницы. М., 1997. № 2. Вып. 1. С. 36–47.

Иоанн Кронштадтский, св. прав. В мире молитвы. М., 2008.

Иоанн Кронштадтский, прот. Дневник. В 3 т. М., 2005. Т. 2: 1857–1858.

Иоанн Кронштадтский, св. прав. Живой колос: Выписки из дневника за 1907–1908 гг. Реутов, Тверь, 2005.

Иоанн Кронштадтский, прот. Катехизические беседы, говоренные в Кронштадтском Андреевском соборе священником Иоанном Сергиевым. Кронштадт, 1859.

Иоанн Кронштадтский, св. прав. Моя жизнь во Христе: или минуты духовного трезвения и созерцания благоговейного чувства и покоя в Боге. М., 2006.

Иоанн Кронштадтский, св. прав. Начало и конец нашего земного мира. Опыт раскрытия пророчеств Апокалипсиса. М., 2008.

Иоанн Кронштадтский, св. прав. Новые грозные слова о. Иоанна Кронштадтского «О страшном суде Божиим, поистине грядущем и приближающемся». Изд. Свято-Троице-Серафимо-Дивеевского монастыря, 1906–1907.

Иоанн Кронштадтский, прот. О душепагубном еретичестве графа Л. Н. Толстого. СПб., 1907.

Иоанн Кронштадтский, прот. Полное собрание сочинений праведника Божия о. Иоанна Кронштадтского. В 2 т. СПб., 1911. Т. 2.

Иоанн Кронштадтский, св. прав. Простое Евангельское слово русскому народу. СПб., 1902.

Иоанн Кронштадтский, св. прав. Слово мудрости духовной. М., 2010.

Иоанн Сан-Францисский, архиеп. Светлой памяти Преосвященного Епископа Николая // Николай (Велимирович), свт. Повесть о земле недостижимой. Сан-Франциско, 1964. С. 3–4.

Иустин (Попович), преп. Верховная ценность и верховное всемерило // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). В 4 т. М., 2007. Т. IV. С. 430–448.

Иустин (Попович), преп. Внутренняя миссия нашей Церкви. Осуществление Православия // Там же. М., 2004. Т. I. С. 211–217.

Иустин (Попович), преп. Догматика Православной Церкви. Сотериология // Там же. М., 2006. Т. III.

Иустин (Попович), преп. Догматика Православной Церкви. Эсхатология. М., 2005.

Иустин (Попович), преп. Достоевский о Европе и славянстве. М.; СПб., 2002.

Иустин (Попович), преп. Из писем // Он же. На Богочеловеческом пути. СПб., 1999. С. 159–206.

Иустин (Попович), преп. Из статей // Там же. С. 252–281.

Иустин (Попович), преп. Молитвенный дневник // Там же. С. 84–95.

Иустин (Попович), преп. Подвижнические и богословские главы // Там же. С. 96–157.

Иустин (Попович), преп. Проблема личности и познания по учению святого Макария Египетского // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). В 4 т. Т. I. С. 235–309.

Иустин (Попович), преп. Путь Богопознания. Гносеология преп. Исаака Сирина. Минск, 2009.

Иустин (Попович), преп. Рождественские и пасхальные поздравления // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). В 4 т. Т. I. С. 202–210.

Иустин (Попович), преп. Собрание творений. Догматика Православной Церкви // Там же. М., 2006. Т. II.

Иустин (Попович), преп. Святые иконы // Там же. Т. IV. С. 328–339.

Иустин (Попович), преп. Тайна честного Креста // Там же. Т. IV. С. 339–344.

Иустин (Попович), преп. Учение о Святом Духе в Церкви // Там же. С. 7–155.

Иустин (Попович), преп. Церковь — благодатная общность // Там же. С. 224–298.

Иустин (Попович), преп. Толкование на Первое послание к Фессалоникийцам св. апостола Павла. М., 2000.

Иустин (Попович), преп. Толкование на Первое соборное послание св. апостола Иоанна Богослова. М., 1998.

Иустин (Попович), преп. Философские пропасти. М., 2004.

Каллист (Уэр), еп. Бог и человечество // *Он же.* Православная Церковь. М., 2001. С. 216–246.

Каллист (Уэр), еп. Богословие молитвы // *Он же.* Внутреннее Царство. Киев, 2003. С. 77–88.

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. «Приди с миром»: тайна смерти и воскресения // Там же. С. 39–56.

Каллист (Уэр), еп. Смысл удивления // Там же. С. 89–95.

Каллист (Уэр), еп. Духовность «Добролюбия» / Пер. П. Б. Сержантова // *Альфа и Омега.* М., 2001. № 4 (30). С. 108–129.

Каллист (Уэр), еп. Как читать Библию. Conciliar Press, 1989.

Каллист (Уэр), еп. «Мы должны молиться за всех людей». Спасение мира по учению старца Силуана / Пер. Ю. А. Казачкова // *Альфа и Омега.* М., 1998. № 3 (17). С. 113–117.

Каллист (Уэр), митр. «Нужно молиться за всех». Спасение по учению преп. Силуана Афонского / Пер. иеромон. Илариона (Алфеева) // *Церковь и время.* М., 1999. № 2 (9). С. 231–258.

Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь. М., 2001.

Каллист (Уэр), еп. Православный путь. СПб., 2005.

Каллист (Уэр), еп. Святая Троица — парадигма человеческой личности // *Альфа и Омега.* М., 2002. № 2 (32). С. 110–123.

Каллист (Уэр), еп. Сила имени. Молитва Иисусова в православной духовности. Тула, 2004.

Каллист (Уэр), еп. Через творение к Творцу. М., 1998.

Колле Р., дель. «Лицо» и «Бытие» в тринитарном богословии Иоанна Зизиуласа: диалог с Томасом Торренсом и Фомой Аквинским // *Страницы.* М., 2002. № 7. Вып. 3. С. 362–378.

Коман К., прот. Священник Думитру Станилоэ: переводчик, истолкователь и продолжатель святоотеческой традиции // XVIII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М., 2008. Т. 1. С. 73–81.

Красовский П., свящ. Поучения для простого народа сельского священника Петра Красовского. Вятка, 1874.

Кырлежев А. И. Георгий Флоровский // *Флоровский Г., прот.* Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 307–312.

Кырлежев А. И. Контекст мысли Христа Яннараса // *Яннарас Х.* Избранное: Личность и Эрос. М., 2005. С. 468–472.

Кырлежев А. И. Проблемы богословского понимания личности // *Личность в Церкви и обществе.* Материалы Международной научно-богословской конференции. Москва, 17–19 сентября 2001 г. М., 2003. С. 165–172.

Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство // *Он же.* Собрание сочинений. В 9 т. СПб., 1913. Т. 7.

Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие // *Он же.* Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 9–29.

Лосский В. Н. Боговидение // Там же. С. 112–272.

Лосский В. Н. Богословие образа // Там же. С. 303–319.

Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Там же. С. 289–302.

Лосский В. Н. Искупление и обожение // Там же. С. 273–288.

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.* Париж, 1979. № 101–104. С. 101–112.

Лосский В. Н. «Видение Бога» в византийском богословии // *Богословские труды.* М., 1972. № 8. С. 187–194.

Лосский В. Н. *Imago in Speculo* (Образ в зеркале) / Пер. А. Н. Гаврюшиной под ред. Н. К. Гаврюшина // Символ. 2005. № 48. С. 201–216.

Лосский В. Н. Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта. Глава 4 / Пер. Г. В. Вдовиной // Богословские труды. М., 2012. № 43–44. С. 203–292.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия. Догматическое богословие. М., 1991.

Лосский В. Н., *Петр (Льюиле)*, еп. Толкование на Символ веры. Киев, 2000.

Лосский Н., *диакон*. Понятие о личности по В. Н. Лосскому // Православное учение о человеке. Избранные статьи. Москва; Клин, 2004. С. 324–329.

Лурье В. М. История византийской философии. М., 2006.

Лурье В. М. Комментарии // Мейендорф И., прот. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение / Пер. Е. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997.

Майборода А. Б. История термина *υπόστασις* в контексте развития философии и христианского богословия (в период до II Вселенского Собора). М., 2001.

Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. В 2-х т. СПб., 1883. Т. 1.

Малахов В. Послесловие. Уроки Владыки Каллиста // Каллист (Уэр), еп. Внутреннее Царство С. 269–273.

Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. В 4-х т. Сергиев Посад, 1908.

Малков П. Ю. Ипостась: личность или индивидуум? // Он же. По Образу Слова. М., 2007. С. 7–25.

Махлак К. А. Попытка православной интерпретации философии М. Хайдеггера у Х. Яннараса // Начало. СПб., 2007. № 16. С. 73–78.

Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2007.

Мейендорф И., прот. Духовное и культурное возрождение XIV в. и судьбы Восточной Европы (лекция в Минске в июне 1992 г.) // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия / Ред. С. С. Хоружий. М., 1995. С. 9–26.

Мейендорф И., прот. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение. Изд. 2-е / Пер. Е. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997.

Мейендорф И., прот. Империя и Церковь в эпоху Юстиниана // Свидетель истины. Памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа / Сост. А. В. Левитский. Екатеринбург, 2003. С. 12–31.

Мейендорф Иоанн, прот. Исповедание Христа в наше время // Он же. Живое предание. Свидетельство православия в современном мире. М., 2004. С. 183–204.

Мейендорф И., прот. Новая жизнь во Христе: спасение в православном богословии // Он же. Рим — Константинополь — Москва. Исторические и богословские исследования // Пер. Л. А. Успенской под ред. иер. К. Польскова. М., 2005. С. 207–233.

Мейендорф И., прот. Православное богословие в современном мире // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. Париж, 1969. № 67. С. 175–193.

Мейендорф И., прот. Святой Григорий Палама, его место в предании Церкви и современном богословии // Он же. Православие в современном мире. Клин, 2002. С. 189–231.

Мейендорф И., прот. Св. Григорий Палама и православная мистика // Он же. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 277–333.

Мейендорф И., прот. «Строители мостов» в раннем средневековье. Заметки о значении восточной святоотеческой мысли для Иоанна Скота Эриугены // Богословский сборник. М., 2001. № 7. С. 5–26.

Мейендорф И., прот. Халкидониты и монофизиты после Халкидонского собора // Свидетель истины. Памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа. С. 32–53.

Мейендорф И., прот. Человечество Христа. Пасхальная тайна // Богословский сборник. М., 2005. Вып. 5. С. 5–50.

Мельников А. А. Богословие архимандрита Софрония (Сахарова). Материалы круглого стола // Начало. СПб., 2002. № 12. С. 56–65.

Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003.

Мумриков А., *диакон*. О богословии Владимира Лосского // Богословские труды. М., 1985. № 26. С. 159–162.

Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885.

Нектарий (Радованович), иером. По страницам богословских трудов архимандрита Иустина (Поповича) // Журнал Московской Патриархии. М., 1999, № 4. С. 27–35.

Несмелов В. И. Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения // Православный Собеседник. Казань, 1895. Ч. II. № 5–8. С. 123–159.

Несмелов В. И. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887.

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.

Несмелов В. И. О цели образования. Речь, произнесенная в торжественном годовичном собрании Казанской Духовной академии 8 ноября 1898 г. // Православный Собеседник. Казань, 1898. № 12. С. 585–612.

Никанор (Бровкович), еп. Восемь бесед. Одесса, 1891.

Н. Н. Итоги академического богословия: по поводу книги: Краткосрочные курсы для законоучителей Казанского учебного округа с 1 по 14 августа. Саратов, 1913.

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.

Николай Сербский, свят. Беседы (часть вторая). М., 2003.

Николай Сербский, свят. Библейские темы. М., 2005.

Николай Сербский, свят. Вера святых. М., 2004.

Николай Сербский, свят. Кассиана. Статьи. Проповеди. СПб., 2000.

Николай Сербский, свят. Миссионерские письма. М., 2003.

Николай Сербский, свят. Молитвы на озере. СПб., 1995.

Николай Сербский (Велимирович), свят. Мысли о добре и зле // Он же. Собрание сочинений. Дюссельдорф, 1978. Т. IV.

Николай (Велимирович), свят. Повесть о земле недостижимой. Сан-Франциско, 1964.

Николай Сербский (Велимирович), свят. Сквозь тюремное окно. М., 1996.

Николай Сербский, свят. Царев завет. Псков, 2011.

Николай Сербский, свят. Феодул, или Раб Божий. Саратов, 2005.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра. СПб., 2004.

Оболенский Д. Д. Протопресвитер Иоанн Мейендорф // Свидетель истины. Памяти протопресв. Иоанна Мейендорфа. Екатеринбург, 2003. С. 166–174.

Орлов И. А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Изд. 2-е. Краснодар, 2010.

Павел, св. патр. Сербский. Ангел Сербской Церкви // Янич Й. Будем людьми. Жизнь и слово патриарха Павла. М., 2010. С. 310–318.

Попов И. В., новомуч. Конспект лекций по патрологии. Тверь, 2006.

Посадский А. В., Посадский С. В. Исторический путь России в контексте философии Г. В. Флоровского. СПб., 2004.

Прийма И. «Блаженны вы, плачущие сегодня с Россией...». О свт. Николае Велимировиче // Журнал Московской Патриархии. М., 1999. № 7. С. 55–59.

Путиянин Р., прот. Катехизическое беседы. Рыбинск, 1862.

Путиянин Р., прот. Проповеди. М., 2000.

Раев М. И. Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли / Пер. Я. Кротова // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. Под общ. ред. Ю. П. Сенокосова М., 1995. С. 241–306.

Решикова В. А., Маков Г. (Ю. Г. Малков). Владимир Николаевич Лосский // Журнал Московской Патриархии. М., 1978. № 12. С. 71–77.

Сапронов П. А. Богословие архим. Софрония (Сахарова). Материалы круглого стола // Начало. СПб., 2002. № 12. С. 65–68.

Серафим (Барадель), схиигумен. О молитве архимандрита Софрония // Вера — Эском. Сыктывкар, 2009. Вып. 15. № 593 (461). С. 13–15.

Сербский Златоуст. Житие св. отца Николая // Николай Сербский, свят. Вера святых. М., 2004. С. 249–282.

Сергиев И. И., прот. Жизнь в недрах Церкви: из дневника за 1902 г. СПб., 1903.

Сергиев И. И., прот. Путь спасительный. СПб., 1903.

Сергиев И. И., прот. Созерцания и чувства христианской души. СПб., 1905.

Сержантов П. Б. Общение временного с вечным по свидетельству архим. Софрония (Сахарова) // Преподобный Силуан и его ученик архим. Софроний: По материалам «Силуановских чтений». Клин, 2001. С. 194–212.

Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Киев, 1885. Т. II.

Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога, как Он есть. Троице-Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009.

Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Эссекс; М., 2003. Т. I.

Софроний (Сахаров), архим. О молитве. Эссекс; М., 2002.

Софроний (Сахаров), архим. Переписка с прот. Г. Флоровским. Троице-Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2008.

Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство Непоколебимое. Эссекс; М., 2000.

- Софроний (Сахаров), архим.* Старец Силуан. Эссекс, 1990.
- Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. Троице-Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009.
- Станилоэ Д., прот.* Молитва Иисусова и опыт стяжания Святого Духа. Святой Дух в жизни Церкви / Пер. инок Максима (Смирнова) // Вестник Свято-Пафнутьева Боровского монастыря. 2006. № 13. С. 2.
- Станилоэ Д., прот.* Молитва Иисусова и опыт стяжания Святого Духа. Святой Дух в православном богословии / Пер. инок Максима (Смирнова) // Вестник Свято-Пафнутьева Боровского монастыря. 2010. № 10. С. 6.
- Субири К. (Jose Xavier Zubiri Apalategui)* Сверхприродное бытие: Бог и обожение в теологии св. Павла / Пер. С. Воробьева // Человек. М., 2000. № 2. С. 92–101.
- Тареев М. М.* Основы христианства: Система религиозной мысли. В 4-х т. Сергиев Посад, 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., 1837.
- Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. Берлин, 1922.
- Уильямс Дж.* Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. С. 307–366.
- Феофан Затворник, свт.* Воплощенное домостроительство. Опыт христианской психологии в письмах. М., 2008.
- Феофан Затворник, свт.* Двери покаяния. М., 2007.
- Феофан Затворник, свт.* Любовь назидательная. М., 2008.
- Феофан Затворник, свт.* Малые произведения. Уроки из деяний и словес Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. М., 2008.
- Феофан Затворник, свт.* Мысли на каждый день года. М., 2009.
- Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 2010.
- Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Галатам. М., 2005.
- Филарет (Вахромеев), митр.* Владимир Лосский — богослов от Бога // Журнал Московской Патриархии. М., 2003. № 12. С. 51–57.
- Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное догматическое богословие. Чернигов, 1865.
- Филарет (Дроздов), митр.* Государственное учение Филарета, Митрополита Московского. М., 1883.

- Филарет (Дроздов), митр.* Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Киев, 1899.
- Филарет (Дроздов), свт.* Творения: Слова и речи. В 5 т. М., 2003. Т. I: 1803–1821. Т. V: 1849–1867.
- Флоренский Павел, свящ.* Столп и утверждение истины. М., 1914.
- Флоровский Г., прот.* Дом отчий // Он же. Избранные богословские статьи. М., 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.* Этнос Православной Церкви // Там же. С. 263–279.
- Флоровский Г., прот.* Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Он же. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 31–51.
- Флоровский Г., прот.* Восточные Отцы IV в. Париж, 1931.
- Флоровский Г., прот.* Византийские Отцы V–VIII вв. Париж, 1933.
- Флоровский Г., прот.* В мире исканий и блужданий // Он же. Христианство и цивилизация. С. 122–164.
- Флоровский Г., прот.* Эволюция и эпигенез // Там же. С. 424–440.
- Флоровский Г., прот.* Затруднения историка-христианина // Там же. С. 671–707.
- Флоровский Г., прот.* Евангелие воскресения // Там же. С. 634–640.
- Флоровский Г., прот.* Откровение и истолкование // Он же. Догмат и история. М., 1998. С. 19–38.
- Флоровский Г., прот.* Положение христианского историка // Он же. Догмат и история. 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.* Святитель 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.* Евразийский соблазн // Новый мир. М., 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.* Христос и Его Церковь // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. С. 600–615.
- Фокин А. Р. Предисловие // Леонтий Византийский. Сборник исследований. С. 6–7.
- Фокин А. Р. Преложение Святых Даров в таинстве Евхаристии по учению св. Иоанна Златоуста // Патристика. Новые переводы, статьи. Нижний Новгород, 2001. С. 342–359.
- Холмогоров Е. От составителя // Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. С. 5–13.
- Хоружий С. С. Аналитический словарь синергийной антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия / Ред. С. С. Хоружий. М., 1995. С. 44–150.
- Хоружий С. С. Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства // Он же. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 263–275.
- Хоружий С. С. К проблеме глобальной динамики // Там же. С. 412–416.
- Хоружий С. С. Здесь бытие как история (локальное описание) // Там же. С. 434–446.
- Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия // Философия науки. М., 2002. Вып. 8. С. 108–136.
- Хоружий С. С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии // Церковь и время. М., 2006. № 2 (35). С. 137–148.
- Хоружий С. С. Опыт преображения у преп. Силуана Афонского // Церковь и время. М., 2007. № 4 (41). С. 157–184.
- Хоружий С. С. Проблема постчеловека, или Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии // Философские науки. М., 2008. № 2. С. 10–31.

- Хоружий С. С. Род или недород // Он же. О старом и новом. СПб., 2000. С. 311–352.
- Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М., 2010.
- Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы // Вопросы философии. М., 2011. № 12. С. 19–36.
- Чекановский А. И. К уяснению учения о самоуничижении Господа нашего Иисуса Христа. Киев, 1910.
- Четвериков И. П. О Боге как Личном существе. Киев, 1904.
- Числов И. Предисловие к русскому читателю // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). В 4 т. Т. I. С. 5–6.
- Чурсанов С. А. Иоанн Зизиулас // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 24. С. 150–158.
- Шичалин Ю. А. О понятии «Личности» применительно к Троице Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ: Богословие. Философия, 2009. Вып. 1 (25). С. 47–72.
- Шуфрин А. Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого // Проблемы теологии. Материалы третьей международной богословской научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения протопресвитера Иоанна Мейендорфа. 2–3 марта 2006 г. Екатеринбург, 2006. Вып. 3. Ч. 2. С. 1–28.
- Этимологический словарь русского языка / Сост. М. Фасмер М., 1987. Т. 3.
- Якушкина Е. И. От редакции // Иустин (Попович), *преп.* Философские пропасти. М., 2005. С. 5–7.
- Яннарас Х. Вариации на Песнь песней / Пер. Г. В. Вдовиной // Он же. Избранное: Личность и Эрос. М., 2005. С. 401–464.
- Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или Об отсутствии и непознаваемости Бога // Там же. С. 7–86.
- Яннарас Х. Личность и Эрос // Там же. С. 89–400.
- Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992.
- Яннарас Х. Церковь в посткоммунистической Европе // Церковь и время. М., 2004, № 3 (28). С. 81–106.

Aimilianos, archim. The Authentic Seal. Elder Sophrony of Essex. Ormylia Publishing, 1999.

Amfilohije (Radovic), hierom. Eulogy in Memory of the Blessed Fr. Justin // Orthodox Life. Jordanville, N. Y., 1981. V. 31, № 2. P. 26–30.

Ἀντιλεξικὸν ἢ Ὀνομαστικόν. Ἀθήνα, 2004.

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.

Barth K. The Doctrine of the Word of God. Edinburg, 1975.

Bartosh E. The Dynamics of Deification in the Theology of Dumitru Stăniloae // Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology / Ed. by L. Turcescu. Oxford, Palm Beach, Portland, 2002. P. 207–248.

Bathrellos D. The Byzantine Christ, Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor. Cambridge, 2004.

Behr Jh. The Nicene Faith. Crestwood, NY, 2004.

Behr Jh. The Way to Nicaea. Crestwood, NY, 2001.

Bennet B. The Person Speaking: Prosopopoeia as an Exegetical Device in Didymus the Blind's Interpretation of *Romans 7* // Studia Patristica. Oxford, 2010. V. XLVII. P. 173–177.

Costa de Beauregard M. A. Dumitru Staniloae. «Ose comprendre que je t'aime». Cerf, 1983.

Berger K. M. Towards a Theological Gnoseology: The Synthesis of Fr. Dumitru Stăniloae. Dissertation. Washington, D. C. 2003.

Bobrinskoy B. The Mystery of the Trinity. St. Vladimir's Seminary Press, 1999.

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.

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. 2007. P. 35–79.

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.

Ciobotea D. Une dogmatique pour l'homme d'aujourd'hui // Review of Teologia Dogmatica Ortodoxa. Irénikon, 54 (1981), 4. P. 472–487.

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, 1999. P. 123–144.

Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition / J. Pelikan and V. Hotchkiss. New Haven / London, 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, 1978.

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: Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν. Athens, 1996.

Dowling M. J. The Christology of Leontius of Byzantium. The Queen's University of Belfast. 1982.

Erismann Chr. A World of Hypostases. John Damascene, Rethinking Aristotel's Categorical Ontology // Studia Patristica. 2009. Ed. Peeters, 2011. Vol. L. P. 269–287.

Farrow D. Person and Nature: The Necessity-Freedom Dialectic in John Zizioulas // The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church. P. 109–124.

Florovsky G., archpriest. Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation // Collected Works of Georges Florovsky, V. III: Creation and Redemption. Nordland Publishing Company: Belmont, Mass., 1976. P. 163–170.

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.

Florovsky G., archpriest. Holy Icons // Collected Works of Georges Florovsky. Vol. III: Creation and Redemption. Nordland Publishing Company: Belmont, Mass., 1976. 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 (Κριτική Θεώρηση). Ἀθήνα, 1984.

Gillet L., fr. In: *Bourne V.* La Quete de Verite d'Irenee Winnaert. Geneva: Labor et Fides, 1966.

Gleede B. The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus. Leiden; Boston, 2012.

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.

Grillmeier A. Christ in the Christian Tradition. London, 1975.

Grumel V. La soteriologie de Leonce de Byzance//Echos d'Orient. 40 (1937). P. 385–397.

Gunton C. Persons and Particularity//The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church/Ed. by D. H. Knight. 2007. P. 97–107.

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.

Junglas J. P. Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. Breslau, 1905.

Kallistos (Ware), metr. «Beyond all holiness»: St. Nicolas Cabasilas on The Mother of God. Metropolitan Kallistos of Diokleia, 2007.

Kallistos of Diokleia, 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, 2010. P. IX–X.

Kallistos (Ware), metr. «In the Image and Likeness»: The Uniqueness of the Human Person / J. T. Chirban, Personhood//Orthodox Christianity and the Connection between Body, Mind and Soul. Westport, CN/London: Bergin and Garvey, 1996.

Kallistos of Diokleia, bish. Orthodox theology in the new millennium: What is the most important question?//Sobornost. Oxford, 2004. № 26:2. P. 7–23.

Kallistos of Diokleia, 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 of Diokleia, bish. The «Monk of the Eastern Church» and the Jesus prayer//Sobornost. Oxford, 1993. № 15:2. P. 17–27.

Kallistos (Ware), bishop of Diokleia. 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.

Kallist (Ware), bish. The Seed of the Church. St. Stephen's Press, 1995.

Knight D. H. Introduction//The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church/Ed. by D. H. Knight. 2007. P. 1–14.

Koepgen G. Die Gnosis des Christentums. Salzburg, 1939.

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. 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.

Lossky V. Orthodox Theology: An Introduction. Crestwood, N. Y., 1978. P. 27–32.

Lossky V. The Mystical Theology of the Eastern Church. N. Y., 1976.

Loofs F. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz. Leipzig, 1887.

Loon H, von. The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Lieden. Brill, 2009.

Lotze H. Grundziige der Religionsphilosophie. Leipzig, 1884.

Louth A. Introduction to: *Staniloae D.* Orthodox Dogmatic Theology. Holy Cross Orthodox Press. 2011. V. 3.

Louth A. Introduction//*Yannaras Ch.* On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite. London, 2005.

Louth A. Maximus the Confessor. London and New York, 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, 2002.

Louth A. The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae // *Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology* / ed. by *Turcescu L.* The Center for Romanian Studies Iași. Oxford, Palm Beach, Portland, 2002. P. 53–70.

Madden N. Composite Hypostasis in Maximus Confessor // *Studia Patristica*. Oxford, Peeters, 1991. XXVII. P. 175–197.

Mother Maria of Normanby. Ralph Cudworth Mystical Thinker. Greek Orthodox Monastery of the Assumption, Filgrave, Newport Pagnell, 1973.

Maspero G. Trinity and Man. Gregory of Nyssa's *Ad Ablabium*. Leiden, Boston, 2007.

Mathew A. G. Byzantine Aesthetics. London, 1963.

McCall T. Holy Love and Divine Aseity in the Theology of John Zizioulas // *Scottish Journal of Theology*. Cambridge University Press, 2008. Vol. 61 (2). P. 191–205.

McFarlane G. Christ and the Spirit. Carlisle, UK. Paternoster, 1996.

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, 1966. Vol. I.

Meyendorff J., fr. Christas Word: Gospel and Culture // *International Review of Mission*. Edinburg, 1985. No 294. P. 246–257.

Meyendorff Jh. 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. Porphyrogenitus publishing. 1988.

Moltmann J. Trinitat und Reich Gottes. Munchen, 1980.

Μπαμπινιώτη Γ. Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας. Αθήνα, 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. 2007. P. 87–96.

Nédoncelle M. Prosope et Persona dans l'antiquité classique // *Revue des Sciences Religieuses*. 1948. № 22. P. 277–299.

Noble I. Doctrine of Creation within the Theological Project of Dumitru Stăniloae // *Viatorum*. XLIX, 2007. № 2. P. 185–209.

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.

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.

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.

Porter L. B. On Keeping «Persons» in the Trinity: a Linguistic Approach to Trinitarian Thought // *Theological Studies* 41. 3. 1980. P. 530–548.

Prestige G. L. God in Patristic Thought. London, 1952.

Rahner K. Current Problems in Christology // *Theological Investigations*. Baltimore, 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, 1970.

Richard M. L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'incarnation // *Melanges de Science Religieuse*. 1945. № 21. P. 5–32, 243–270.

Rugamer W. Leontius von Byzanz. Ein Polemiker aus dem Zeitalter Justinians. Wurzburg, 1894.

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.

Russell N. Modern Greek Theologians and the Greek Fathers // *Philosophy & Theology* 18, 1. P. 77–92.

Sakharov N. I love, therefore I am: The Theological Legacy of Archimandrite Sophrony. Ch. 1. Outline of Fr. Sophrony's Theological Formation. St. Vladimir's Seminary Press, 2003.

Sánchez-Escobar A. F. Theosis: Fusion of Man/Woman and God? (A Patristic, Orthodox Perspective). The St. Stephen Harding College Publishing House, 2008.

Skira J. Christ, the Spirit and the Church in Modern Orthodox Theology: A Comparison of F. G. Florovsky, V. Lossky, N. Nissions and Jh. Zizioulas. University of St. Michael's College. Toronto, 1998.

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.

Sophrony (Sakharov), archim. Words of Life. Essex, 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 dumnezeiască după Sfântul Grigorie Palama // *Ежегодник Богословской Академии*. Sibiu, 1929–1930. № 4. P. 55–72.

Stăniloae D. Dumnezeu, lumea și omul. Introducere în teologia dogmatică. Athena, 1990.

Stăniloae D. Image, Likeness, and Deification in the Human Person / Trans. I. and R. Barringer // *Communio*. Washington, 1986. № 13. P. 64–83.

Stăniloae D. Hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul // *Ortodoxia*. XL. Białystok, 1988. № 3. P. 67–72.

Stăniloae D. Orthodox Dogmatic Theology. Holy Cross Orthodox Press. 1988, 2000, 2011. V. 1–3.

Stăniloae D. Orthodoxe Dogmatik. 3 vols. Zürich: Gütersloh, 1984; 1990; 1995.

Stăniloae 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: St. Tikhon's Seminary Press, 2002.

Stăniloae D. Prayer and Holiness: The Icon of Man Renewed in God. SLG Press, 1982.

Stăniloae D. Some Characteristics of Orthodoxy // *Sobornost*. 5. Oxford, 1969. No. 9. P. 627–629.

Stăniloae D. Sfânta Treime, structura supremei iubiri [The Holy Trinity or In the Beginning D. There Was Love] Bucharest: Editura Institutului Biblic, 1993.

Stăniloae D. The Experience of God Orthodox Dogmatic Theology. I, Revelation and Knowledge of the Triune God. Ionița and Robert Barringer. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1994.

Stăniloae D. The Faces of Our Fellow Human Beings // *International Review of Mission*. Edinburgh, 1982. V. 71. P. 29–35.

Stăniloae D. The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine // *Sobornost*. 5. Oxford, Summer 1969. No. 9. P. 652–662.

Stăniloae 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 / L. Vischer. London, 1981. P. 174–186.

Stăniloae D. The World as Gift and Sacrament of God's Love // *Sobornost*. Oxford, 1969. № 5:9. P. 662–672.

Stăniloae D. Theology and the Church, St. Vladimir's Seminary Press. N. Y. 1980.

Stăniloae D. Transparent Bisericii în viața sacramentală // *Ortodoxia*. Białystok, 1970. № 4. P. 501–516.

Strawson P. Individuals. London, Methuen, 1959.

Tanev St. 'Ενέργεια 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.

Thornton J. Made Perfect in Faith. Center for Traditionalist Orthodox Studies, Etna, California, 2006.

Tillich P. Systematic Theology. University of Chicago Press: Chicago, 1951. V. 1.

Tillich P. The Courage to Be. Yale: New Haven, 2000.

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. Edinburgh, 1996.

Turcescu L. Introduction // *Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology* / ed. by L. Turcescu. The Center for Romanian Studies Iași. Oxford, Palm Beach, Portland, 2002. P. 7–14.

Turcescu L. «Person» versus «Individual» and Other Modern Misreadings of Gregory of Nissa // *Modern Theology* / ed. by: Jim Fodor and Bill Cavanaugh. 2002. Vol. 18. № 4. P. 97–109.

Untea Cr. The concept of being in Aquinas and Palamas. Durham University, 2010.

Volz M. After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Warfield B. B. Tertullian and the Beginnings of the Doctrine of the Trinity // The Princeton Theological Review. Princeton, N. J., 1906. No. I (January). P. 1–36.

Wesche K. P. On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian. St. Vladimir's Seminary Press, 1991.

Williams R. Eastern Orthodox Theology // In: The Modern Theologians // An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century / Ed. by D. F. Ford, B. Blackwell. 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 University, 1975.

Yannaras Ch. Post Metaphysics / trans. by N. Russell. Brookline, 2004.

Zizioulas Jh., metr. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985.

Zizioulas Jh., metr. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church // Forew. by R. Williams. P. McPartlan, ed. Edinburgh: T&T Clark, 2006.

Zizioulas Jh., metr. Personhood and the Church / ed. by D. H. Knight. 2007. P. 87–96.

Zizioulas Jh., metr. The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution, in Christoph Schwobel (ed.) Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act. Edinburgh, 1995.

Zizioulas Jh., metr. The One and the Many. Sebastian Press, 2010.

Электронные ресурсы

Афанасий (Евтич), еп. Духовная жизнь сербов. <http://www.voskres.ru/bogoslovie/afanasij.htm>

Афанасий (Евтич), еп. Каппадокийские отцы. <http://www.pravoslavie.ru/put/3165.htm>

Афанасий (Евтич), еп. О человечности и бесчеловечности. <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/719.htm>

Афанасий (Евтич), еп. Покаяние, исповедь и пост. Фрязино: Православный паломник, 1995. <http://www.pravoslavie.ru/put/45156.htm>

Афанасий (Евтич), еп. Православная вера и жизнь. Догма и этика в православии. <http://www.bogoslov.ru/text/1243083.html>

Афанасий (Евтич), еп. Приступит человек и сердце глубоко. <http://www.pravoslavie.ru/sretmon/uchil/evtich1.htm>

Афанасий (Евтич), еп. Протология и эсхатология у св. Максима Исповедника. <http://www.patriarchia.ru/db/print/57603.html>

Афанасий (Евтич), еп. Святейший Патриарх Сербский Павел. <http://www.pravoslavie.ru/put/33614.htm>

Биография и сочинения Амфилохия (Радовича), митр. <http://www.bogoslov.ru/persons/264957/index.html>

Блуд А. А. Умное делание как способ бытия. <http://www.bogoslov.ru/text/1352996.html>

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. http://www.bogoslov.ru/text/print/382525.html#_ednref2

Дементьев М. Общение как основание жизни Церкви в трудах митрополита Иоанна (Зизиуласа) и Н. А. Бердяева. <http://www.sfi.ru/works/konferencii-sfi/sretenskie-chtenija/sretenskie-chtenija-2011-goda/dementev-maksim-moskva-sfi/>

Зайцев А. А. Евхаристическое предложение. http://www.mpda.ru/site_pub/82304.html

Зайцев А. А. Тело Христово в Таинстве Евхаристии. Доклад, прочитанный на семинаре профессорско-преподавательской корпорации МДАиС «Святые Дары в таинстве Евхаристии». <http://www.psevdo.net/index.php?go=Pages&in=view&id=44>

Иоанн (Зизиулас), митр. Отец как причина: личностность, порождающая инаковость. Глава 3 из книги: Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. http://krotov.info/library/08_z/iz/iulas.html

Иустин (Попович), преп. Подвижнические и гносеологические главы. <http://lib.cerkov.ru/authors/106>

Иустин (Попович), преп. Проблема личности и познания по учению св. Макария Египетского / Пер. с сербского С. Фонова <http://www.portal-slovo.ru/theology/37584.php?PRINT=Y>

Иустин (Попович), преп. Святые мощи. <http://blagodat-hram.prihod.ru/creaturecat/view/id/8566>

Иустин (Попович), преп. Что такое святость и зачем православному христианину читать «Жития святых» // Арх. Д-р Иустин Сп. Попович. Житија светих за месец јануар. Београд, 1972. С. 7–16. <http://www.portal-slovo.ru/theology/37678.php>

Иустин (Попович), преп. Христианство по учению преп. Макария Египетского / Пер. с сербского иеромон. Анфима // Православная философия истины: Статьи. Пермь, 2003. http://www.hesychasm.ru/library/makari/iust_mak.htm

Каллист (Уэр), митр. Богословское образование в Писании и у св. Отцов / Пер. с англ. С. Апенко. <http://krotoy.info/history/20/krivova/ware11.html>

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. <http://www.bogoslov.ru/es/text/554858.htm>

Каллист (Уэр), митр. Духовная борьба в современном мире. Доклад на XVII Международной екуменической конференции — ежегодной конференции в Бозе (Италия) 12 сентября 2009 г. / Пер. Н. И. Колотовкина. www.kiev-orthodox.org/site/spiritual/2039,print.php

Каллист (Уэр), митр. Единство и миссия. Речь на Генеральной ассамблее СИНДЕСМОСа в 1983 г. <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1159/>

Каллист, (Уэр Тимоти), митр. Икона человеческой свободы. <http://www.bogoslov.ru/text/2329967.html>

Каллист (Уэр), митр. Личный опыт общения со Св. Духом по греческим отцам. http://www.reshma.nov.ru/pr_sov/bogoslovie/kallist_duh_otsi.htm

Каллист (Уэр), митр. Мы живем в эпоху Отцов. <http://www.kiev-orthodox.org/site/meetings/738/>

Каллист, (Уэр), митр. «Мы не служим Богу, когда мы неаккуратны в своих богословских выводах». <http://www.bogoslov.ru/text/286120.html>

Каллист (Уэр), митр. Таинство человеческой личности / Пер. Ю. Веселя. <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/383/>

Каллист (Уэр), митр. Христианская жизнь может быть обобщена фразой «Стань тем, что ты есть». <http://www.bogoslov.ru/text/370172.html>

Котиранта М. Владимир Лосский (1903–1958). Доклад на VI Сретенских чтениях. 19. 02. 2012. Хельсинки (Финляндия). <http://www.spbda.ru/news/a-1869.html>

Мефодий, иером.; Кирилл, иером. (Зинковские). Термин «ἐνυπόστατον» и его богословское значение. Доклад на XVI Международной патристической конференции. Оксфорд, Великобритания, 8–13 августа 2011 г. <http://www.bogoslov.ru/text/1991254.html>

Мракич А. Преп. Иустин Попович и его критика гуманистической антропологии. <http://www.bogoslov.ru/text/1247691.html>

Николай (Велимирович), свт. Алфавитные главы / Пер. С. Фонова. <http://www.portal-slovo.ru/theology/37701.php>

Николай Сербский, свт. Верую. Вера образованных людей / Пер. С. Луганской. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/13n/nikolay/belief/contents.html>

Николай (Велимирович), свт. Видение невидимого. <http://www.portal-slovo.ru/theology/43686.php>

Николай (Велимирович), свт. Мысли о добре и зле. <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=245>

Николай (Велимирович), свт. Что писал Господь Иисус Христос перстом на земле? <http://www.portal-slovo.ru/theology/43686.php>

Новая философская энциклопедия. 2003. <http://www.term.ru/dictionary/879/word/lichnost>

Осипов А. И. Евхаристия и священство. http://orthtexts.narod.ru/17_Evhar_svyasch.htm

Рансон П., свящ. Учение неоправославных о любви. <http://pravlib.ru/dogmatika13.html>

Софроний (Сахаров), архим. Письмо о единстве Церкви. <http://orthodoxia.org/lib/1/1/24/6.aspx>

Станилоз Д. О безначальной любви Отца, Сына, Святого Духа друг к другу. http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=442069.0

Станилоз Д., прот. О некоторых характерных особенностях Православия. <http://www.odigitria.by/2009/10/23/o-nekotoryx-harakternyx-osobennostyax-pravoslaviya/>

Станилоз Д., прот. Происхождение Святого Духа от Отца и Его отношение к Сыну как основание нашего обожения и усыновления Богу. <http://www.portal-slovo.ru/theology/44780.php>

- Флоровский Г., *прот.* Два Завета // *Он же.* О Церкви. С. 8–18. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf>
- Флоровский Г., *прот.* Идея творения в христианской философии. <http://www.sofia-sfo.ru/sites/default/files/img/theology-creation-florovsky.doc>
- Флоровский Г., *прот.* Непрестанно молитесь // *Он же.* Духовные размышления. http://vsemolitva.ru/b4/florovsky_sermons.html
- Флоровский Г., *прот.* О бессмертии души. http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_017.html
- Флоровский Г., *прот.* О народах не-исторических // *Исход к Востоку.* Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921. Кн. 1. С. 52–70. <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=798>
- Флоровский Г., *прот.* Откровение и опыт. <http://www.mpda.ru/data/758/630/1234/1.%200%20Svychennom%20Pisanii.pdf>
- Флоровский Г., *прот.* Промысел Святого Духа в Богооткровении. <http://www.mpda.ru/data/758/630/1234/1.%200%20Svychennom%20Pisanii.pdf>
- Флоровский Г., *прот.* Религиозные темы Достоевского. <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=798>
- Флоровский Г., *прот.* Соблазн учеников // *Он же.* Духовные размышления. http://vsemolitva.ru/b4/florovsky_sermons.html
- Флоровский Г., *прот.* Соборность Церкви. Богочеловеческое единство и Церковь // *Он же.* О Церкви. С. 43–53. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf>
- Флоровский Г., *прот.* Социальная проблема в Православной Церкви // Там же. С. 83–89. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf>
- Флоровский Г., *прот.* Христос и Его Церковь. Тезисы и критические замечания / Пер. В. Пислякова // Там же. С. 1–8. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/20f/florovsky/church/church.pdf>
- Флоровский Г., *прот.* Человеческая мудрость и премудрость Божия // Младорус. София, 1922. № 1. С. 50–62. <http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=319>
- Фотий, *еп.* Лиона. Предисловие // *Рансон П., свящ.* Учение неоправославных о любви. <http://pravlib.ru/dogmatika13.html>
- Холмогоров Е. Преподобный Иустин (Попович). Церковность // Православный интернет-альманах. 1999. № 1. <http://www.romanitas.ru/content/porovich/life.htm>

- Хоружий С. С. Антропологические следствия энергийной онтологии Православия. Доклад на X Рождественских чтениях, 2002. http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/019_Horuzhy_Antr_Sled.doc
- Хоружий С. С. Антропология Православия. <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>
- Хоружий С. С. Афонская аскеза как школа личности и стратегия социализации. Доклад на Международной конференции «Афон — уникальное культурное достояние современного мира». Веймар, 23–26 июня 2012 г. http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/09/hor_talk_veimar2012.pdf
- Хоружий С. С. Богословие — Исихазм — Антропология. Доклад на Научно-методологическом семинаре Богословского факультета ПСТГУ. http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H
- Хоружий С. С. Богословие соборности и богословие личности. <http://lib.rus.ec/b/234887/read>
- Хоружий С. С. «Братья Карамазовы» в призме исихастской антропологии. Доклад на симпозиуме «Искусство, творчество и духовность в “Братьях Карамазовых” Достоевского». Бостон (США), апрель 2008. http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H
- Хоружий С. С. Вещь в работе. <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>
- Хоружий С. С. Герменевтика телесности в современных традициях и духовных практиках себя. <http://www.antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy3>
- Хоружий С. С. Естественный нравственный закон, аскетическая антропология и пути обновления христианской этики. <http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/thes150607.htm>
- 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. <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>
- Хоружий С. С. Концепт личности у Л. П. Карсавина: идейное и семантическое поле. <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>
- Хоружий С. С. Концепт, семантика и проблематика личности у о. Георгия Флоровского. <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>
- Хоружий С. С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской психологии. <http://www.xpa-spb.ru/lib/Horuzhij/koncepciya-cheloveka.html>

Хоружий С. С. Личность и энергия в богословии Мейендорфа и в современной философии. http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_person_meiendorf.pdf

Христокин Г. Неопаламизм — основной тренд православной теологии XX столетия. <http://bogoslav-club.org.ua/?p=2946> 17

Христокин Г. Современное православное богословие: попытка характеристики. <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/1958/>

Эриксон Х. Д., *прот.* Церковь в современной православной мысли: Крещальная экклесиология. <http://www.bogoslav.ru/text/637866.html>

Яннарас Х. Вызов православного традиционализма // Православная община. 1992. № 7. <http://www.sfi.ru/>

Яннарас Х. Есть только один путь к единству — это путь покаяния. <http://www.kiev-orthodox.org/site/meetings/1358/>

Яннарас Х. Пиетизм как экклесиологическая ересь / Глава из книги: The Freedom of Morality. St. Vladimir's Seminary Press. Crestwood, N. Y., 1984. P. 119–136 / Пер. Е. А. Лобановой под ред. И. И. Улитчева. <http://www.hramvrs.aanet.ru/obshestvo/perevod/yannaras.htm>

Яннарас Х. Церковь — способ существования, сильный победить смерть / Пер. А. Костромина. В книге: *Yannaras Ch. L'Eglise, un mode d'existence qui peut vaincre la mort* // SOP. № 169. Juin 1992. http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml

Яннарас Х. Эсхатология: конец времени или свобода от времени? http://www.religare.ru/2_22912.html

Florovsky G., *archpriest*. The Ever-Virgin Mother of God. Be It According to Thy Word. <http://www.pravoslavie.ru/english/52745.htm>

Grigoropoulou E. The Early Development of the Thought of Christos Yannaras. Doctoral thesis. Durham University, 2008. <http://etheses.dur.ac.uk/1976/>

Kallistos (Ware), *bish.* A peaceful ending to our life. <http://www.incommunion.org/2004/10/18/a-peaceful-ending-to-our-life/>

Kallistos (Ware), *bish.* Concerning the Filioque. From the book The Orthodox Way. St. Vladimir's Seminary Press 1995. <http://www.agrino.org/cyberdesert/kallistos.htm>

Kallistos (Ware), *bish.* Forgive Us... as We Forgive: Forgiveness in the Psalms and the Lord's Prayer, by Metropolitan Kallistos Ware. <http://www.incommunion.org/2012/04/05/forgive-us-ware/>

Kallistos (Ware), *bish.* Glorify God with your Body. <http://www.incommunion.org/2004/10/18/glorify-god-with-your-body/>

Kallistos (Ware), *bish.* Identity and Difference in the Spiritual Life: Hesychasts, Yogis, and Sufis. <http://athensdialogues.chs.harvard.edu/cgi-bin/WebObjects/athensdialogues.woa/wa/dist?dis=71>

Kallistos (Ware), *metr.* I Love, Therefore I Am. <http://www.incommunion.org/2009/06/23/i-love-therefore-i-am/>

Kallistos (Ware), *bish.* In Peace Let Us Pray to the Lord. <http://www.incommunion.org/2004/10/18/in-peace-let-us-pray-to-the-lord/>

Kallistos (Ware), *archbishop*. Interview with the Most Rev. <http://groups.yahoo.com/group/OrthodoxNews/message/9788>

Kallistos (Ware), *bish.* How Do We Enter the Heart? // Paths to the Heart Sufism and the Christian East / Ed. by J. S. Cutsinger. <http://www.scribd.com/doc/74567498/Paths-to-the-Heart-Sufism-and-the-Christian-East>

Kallistos (Ware), *metr.* Mary's vocation and our own. <http://ecumenicalmarianpilgrimage.faithweb.com/09kallistos.pdf>

Kallistos (Ware), *bish.* A Personal Experience of the Holy Spirit according to the Greek fathers. <http://silouanthompson.net/2008/08/personal-experience/>

Kallistos (Ware, Timothy), *metr.* Theological Education in Scripture and the Fathers. <http://www.bogoslav.ru/text/print/2350887.html>

Kallistos (Ware), *bish.* The Passions: Enemy or Friend? <http://www.incommunion.org/2004/10/18/the-passions-enemy-or-friend/>

Kallistos (Ware), *bish.* The Spiritual Father in Orthodox Christianity. <http://silouanthompson.net/2008/09/spiritual-father/>

Kallistos, *bish. of Diokleia*. The Unity of the Human Person: The Body-Soul Relationship in Orthodox Theology. From: [Proceedings] Πρακτικά τοῦ Συνεδρίου «Ἐπιστήμες, Τεχνολογίες αἰχμῆς καὶ Ὁρθοδοξία». Ἐκδ. Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 2002. http://www.myriobiblos.gr/texts/english/wear_unity_3.html

Kallistos (Ware), *metr.* The Way of the Ascetics: Negative or Affirmative? <http://www29.homepage.villanova.edu/christopher.haas/ascetics.html>

Payne D. The «Relational Ontology» of Christos Yannaras: The Hesychast Influence on the Understanding of the Person in the Thought of Christos Yannaras. <http://distancelearning2.iocs.cam.ac.uk/ICStGP-2/Speakers-Titles-Abstracts.html>

Popovich J. Introduction to the Lives of the Saints. http://www.sv-luka.org/library/stjustin_intro.htm

Ross S. J. Georges V. Florovsky and Vladimir N. Lossky: an Exploration, Comparison and Demonstration of their Unique Approaches to the Neopatristic

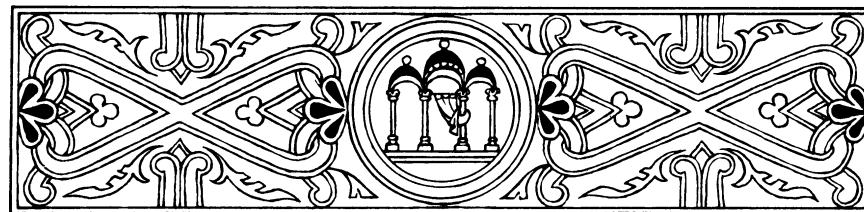
Synthesis. Durham theses, Department of Theology and Religion. Durham University, 2010. <http://etheses.dur.ac.uk/591/>

Σημάτη Π. Ἡ κακόδοξη θεολογία τοῦ κ. Ζηζιούλα πρόκληση για τοὺς ποιμένες καὶ θεολόγους. http://aktines.blogspot.com/2011/12/blog-post_422.html

Staniloae D. The Holy Trinity — the Basis of Christian Spirituality. May 24, 2010 in Christian Dogma, Orthodox Sermons & News, Spiritual Elders. <http://orthodoxword.wordpress.com/2010/05/24/the-holy-trinity-the-basis-of-christian-spirituality/>

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. игумена Феофана (Арескина). <http://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=2549>

Yannaras Ch. Person, Essence, and Energies. <http://synaxisstudy.blogspot.com/2012/04/dr-christos-yannaras-person-essence-and.html>



СОДЕРЖАНИЕ

О книге.....	5
Введение	9
Глава 1. Понятие личности в русском богословии XIX — начала XX вв.	11
Глава 2. Богословское понятие человеческой личности, согласно В. Н. Лосскому	40
Глава 3. Неопатристика прот. Георгия Флоровского и богословский персонализм	59
Глава 4. Каппадокийский дух персоналистического богословия архимандрита Софрония (Сахарова).....	84
Глава 5. Богословский персонализм протопресв. Иоанна Мейендорфа	95
Глава 6. Богословие личности, согласно прот. Думитру Станилоэ	112
Глава 7. Понятие человеческой личности в сербской богословской мысли XX в.	136
Глава 8. Соотношение понятий «личность», «сущность» и «общение» в богословии митр. Иоанна Зизиуласа.....	158
Глава 9. Богословие человеческой персоны митр. Каллиста (Уэра).....	183
Глава 10. Анализ представлений о личности у Х. Яннараса	210
Глава 11. Синергия и личность в антропологии С. С. Хоружего.....	239
Глава 12. Термин «ἐνυπόστατον» и его богословское значение	256
Заключительные соображения	279
Библиография.....	281