

Религиозное пространство личности

Стр. «115—138»

[Сергей Чурсанов](#)

Богословское понимание личности как методологическая основа современной православной антропологии

Становление методологической парадигмы

Важнейшим этапом становления всякой науки является постепенное формирование методологической парадигмы, позволяющей осуществить переход от спонтанных, интуитивных, плохо отрефлексированных усилий отдельных одаренных представителей формирующегося научного сообщества к систематически упорядоченным действиям по развитию теоретических основ и решению актуальных практических задач.

Именно *методологическая рефлексия*, предполагающая формирование *целостной методологической парадигмы*, начинает еще с эпохи Возрождения рассматриваться в качестве одного из основных отличительных признаков науки. В эпоху Нового времени такое понимание науки становится господствующим. На научную методологию возлагается задача преодоления субъективизма исследователей и достижения общезначимых результатов.

Задача разработки целостной методологической парадигмы приобрела в настоящее время особую актуальность и для православной антропологии вместе со связанными с ней православными гуманитарными исследованиями.

Структура методологической парадигмы

Как известно, в структуре *научно-методологической парадигмы* с середины 60-х годов прошлого века стали обычно выделять следующие взаимосвязанные *основные элементы* :

- 1 – метафизическую содержательную основу;
- 2 – терминологическую систему;
- 3 – базовые методологические ценности;
- 4 – научное сообщество;
- 5 – примеры или образцы решения научных проблем.

При этом в работах таких ведущих православных исследователей XX века, как *Владимир Николаевич Лосский* (1903–1958), *протопресвитер Иоанн Мейендорф* (1926–1992), *протоиерей Георгий Флоровский* (1893–1979), *архимандрит Софроний (Сахаров)* (1896–1993), *митрополит Сурожский Антоний (Блум)* (1914–2003), *Христос Яннарас* (род. 1935), *митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас)* (род. 1931) и ряда других особое место заняло богословское понятие Божественного Лица и человеческой личности

πρόσωπον. Широкое распространение данного понятия в православном богословии, антропологии и гуманитарных исследованиях придает особую актуальность задаче *представления богословского учения о личности в виде целостной содержательно-методологической системы*, включающей также *примеры* использования этого учения при богословском рассмотрении антропологических и гуманитарных проблем.

Метафизическая основа понимания личности

В настоящей статье богословское понимание личности прежде всего будет представлено в качестве содержательной метафизической основы, следующей из основополагающих православных догматических учений – триадологии и христологии. В систематически упорядоченном виде будет предложен перечень *существенных характеристик личностного образа бытия человека*, задающих для православной антропологии и гуманитарных исследований предпосланный онтологический фундамент построения частных личностных антропологических моделей. В тесной связи с метафизической содержательной основой будут представлены базовые термины православной

антропологии: *личность* (*πρόσωπον*), *человек* (*ἄνθρωπος*), *индивид* (*ἄτομος*), *природа* (*φύσις*), *сущность* (*οὐσία*), *энергия* (*ἐνέργεια*), *ипостась* (*ὑπόστασις*), *общение* (*κοινωνία*). Затем будут сформулированы соответствующие методологические ценности. Будет дана также краткая характеристика некоторых признаков формирования научного сообщества, методологически объединенного личностным богословским подходом. Следующую часть статьи займут *примеры* рассмотрения православными авторами XX века, опирающимися на сформулированный *личностный богословский методологический подход*, проблем *обуждения*, *индивидуализма*, *определяющего признака человека* и, наконец, *учения о любви*, представляющего собой квинтэссенцию всего православного этического учения. В качестве примеров приложения этого же *личностного богословского методологического подхода* к решению *гуманитарных проблем* вниманию читателя будут предложены *примеры*, относящиеся к сферам *религиоведения*, *социологии*, *культурологии* и *экологии*. В заключительной части будет дана характеристика места личностного методологического подхода в современном православном богословии, связанных с данным подходом ключевых проблем, затрудняющих его распространение, а также актуальных направлений его дальнейших исследований и совершенствования.

1. Богословское понимание личности *πρόσωπον* как методологическая основа православной антропологии

Метафизическая содержательная основа

Метафизическая содержательная основа или – в другой терминологии – *предпосланное онтологическое содержание* чаще всего хорошо осознается православными авторами. В самом деле, для православной антропологии и православных гуманитарных исследований очевидной *метафизической содержательной основой* служат основополагающие

догматические учения. Последовательное стремление к догматической укоренности ведет к тому, что характерной чертой, отличающей даже гуманитарные работы многих православных авторов XX века от большинства современных секулярных исследований, стал *дедуктивный подход*, предполагающий анализ всего многообразия эмпирических данных в свете незыблемых основополагающих догматических положений.

Православная триадология

В этом отношении по своему исключительному значению для православного догматического сознания в целом, а значит – и для православной антропологии и гуманитарных исследований в частности, выделяется учение о Пресвятой Троице.

При этом центральное место в святоотеческой понятийно- терминологической системе словесного выражения богооткровенной догматической истины о Пресвятой Троице

заняло понятие *лица* (*πρόσωπον*), сформулированное в эпоху тринитарных споров IV века тремя Великими Каппадокийцами – святыми Василием Великим (329–379), Григорием Богословом (330–389) и Григорием Нисским (335–394). Именно понятие *лица* (*πρόσωπον*), формулируемое в соотношении с понятиями *ипостаси* (*ὑπόστασις*), *сущности* (*οὐσία*) и *природы* (*φύσις*) было наполнено в святоотеческом тринитарном богословии новым, неведомым ни античному, ни эллинистическому миру содержанием. Этот факт заслуживает тем большего внимания, что святые отцы при выборе терминологического аппарата для своих богословских построений учитывали понятийный запас адресатов, стремясь свести к необходимому минимуму набор новых, неизвестных им понятий.

Языческий мировоззренческий контекст IV века

Характеризуя языческий мировоззренческий контекст эпохи тринитарных споров IV века, митрополит Иоанн (Зизиулас) в качестве инвариантной аксиоматической характеристики всего многообразия античных философских систем выделяет *монизм* древнегреческой мысли, убежденность в *природном единстве всего бытия*, объемлющем как эмпирически наблюдаемый чувственный мир, так и высшие божественные сферы вплоть до единого сверхсущего абсолюта [1].

Этимология слова *πρόσωπον*

Греческое слово *πρόσωπον* (persona, лицо, личность) происходит от сочетания предлога *πρός* со словом *ὤψ* (ή ὤψ (ὀπός)) – взгляд, вид, лицо – в

винительном падеже: **πρὸς ὄπῳ*. Направляется поэтому предположение об идее личного отношения, изначально связанной с этим словом. Однако, как указывает митрополит Иоанн (Зизиулас), «сами древнегреческие тексты оснований для такого понимания не дают» [2]. Это обстоятельство, продолжает он, побудило Стефануса [3] предложить «этимологический анализ данного слова на основе прямого анализа его строения: например, как части, определяемой глазами (*τὸ πρὸς τοῖς ὀψὶ μέρος*)» [4].

Дохристианские значения слова *лицо*

В древнейшем засвидетельствованном употреблении слово *πρόσωπον* означало *лицо*, *черты лица*, *выражение лица*. Гомер употребляет слово *πρόσωπον* в этом древнейшем значении десять раз [5]. При этом во всех случаях – даже когда речь идет об одном человеке – он ставит это слово во множественном числе [6], например: «Так и огромный Аякс подвигался – защита ахейцев; грозным лицом (*πρωῶπασι*) усмехался, а по низу шагом широким крепко шагал» [7], или: «Лицо (*πρόσωπα*) старуха закрыла руками, жаркие слезы из глаз проливая» [8]. Аналогичным образом во множественном числе использует слово *πρόσωπον* Гесиод [9]. Как указывает А.Ф. Лосев, таким употреблением слова *πρόσωπον* во множественном числе «особенно подчеркивается» его «внеличностный и формально-обобщенный характер» [10].

Слово *πρόσωπον* употреблялось не только по отношению к человеку и богам, но и по отношению к ибису, собакам, оленю, лошади, рыбе. Софокл пишет о лице луны [11], Эврипид – о ликах статуй [12], а Пиндар – о ликах песен [13].

В дальнейшем это слово приобрело также значение театральной маски, обычно обозначавшейся словом *πρωτοπέδον*, а также самой театральной роли, типового характера литературного персонажа. В переносном смысле оно могло означать переднюю часть, фасад, внешний вид, наружность. По существу дела древнее значение слова *πρόσωπον* приближается к значению русского слова *личина*. Грамматическое значение слова *πρόσωπον* – лицо.

Таким образом, в древнегреческом словоупотреблении термин *πρόσωπον* не имел онтологического наполнения, характеризуя внешнюю, преходящую, а следовательно – онтологически относительную, акцидентальную сторону действительности. При этом термин *ὑπόστασις* представлял собой менее распространенный синоним одного из основных философских терминов – *сущность* (*οὐσία*).

Слово *πρόσωπον* в христианском Откровении

Однако в христианском Откровении, в Священном Писании Ветхого и Нового Заветов, в опыте Церкви Бог прежде всего предстает не как единая абсолютно совершенная *сущность* или *природа*, а как *Лицо* или *Личность*. В самом деле, Бог вступает в личные отношения с человеком, Он любит человека, призывает его к Себе, слышит его молитвы и отвечает на них. Без опоры на учение о личных отношениях Бога и человека немыслима христианская сотериология. Именно в исповедании Бога абсолютным *Лицом* или абсолютной *Личностью* заключается коренное отличие православного богословия от всего многообразия представлений о Боге в языческой философии.

Слово *πρόσωπον* в Ветхом Завете

В Ветхом Завете слово *πρόσωπον* может означать поверхность земли (*τὸ πρόσωπον τῆς γῆς*) (Быт. 2, 6) и воды (*πρόσωπον <...> τῆς ἑπῆξευ*) (Иов. 38, 30). Это же слово может указывать здесь на внешний вид или облик человека. При этом с данным значением слова *πρόσωπον* связаны такие нравственные понятия, как *лицеприятие* или *лицемерие* (Втор. 10, 17; 2 Пар. 19, 7; ср.: Деян. 10, 34; Рим. 2, 11; Иак. 2, 9). На лицах отражается как телесное – например, истощенность (Дан. 1, 10), – так и душевное состояние человека. Лица темнеют от страха (Наум. 2, 10), от скрытных пересудов становятся недовольными (Притч. 25, 23), они могут выражать ожесточение (Иер. 5, 3) и стыд (Пс. 43, 16). С другой стороны, на лица накладывается свою печать мужество (1 Пар. 12, 8), их просветляет справедливость (Иов. 29, 4) и мудрость (Еккл. 8, 1). Лицо может также выражать внутреннюю красоту человека, – таковы, например, свидетельства о лицах Ревекки (Быт. 24, 16), Иосифа (Быт. 39, 6) и Авигеи (1 Цар. 25, 3). По заключении Богом Синайского завета лицо Моисея «стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним» (Исх. 34, 29; ср.: 2 Кор. 3, 7; 3, 13). В Ветхом Завете сообщается об обычае закрывать лицо в страхе, смирении и скорби (Быт. 24, 65; Исх. 3, 6; 2 Цар. 19, 4). Иногда слово *πρόσωπον* указывает на всего человека (Лев. 19, 15; Втор. 12, 29; 2 Цар. 17, 11; Пс. 33, 6).

В Ветхом Завете широко распространено употребление слова *πρόσωπον* в значении лица Божия (Исх. 33, 20; Лев. 20, 5–6; Числ. 6, 25; 17, 7; Втор. 31, 18; 2 Пар. 30, 9; Пс. 4, 7; 9, 32; 12, 2; 26, 8; 30, 21; 33, 17 (см. также ссылку: 1 Пет. 3, 12); 79, 4; 79, 8; 79, 17; 88, 16; 89, 8; Ис. 54, 8; 59, 2; 64, 7; Иер. 44, 11; ср.: Мф. 18, 10; Откр. 6, 16). При этом наиболее очевидным образом идея личных отношений с Богом выражается сочетанием *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* (лицом к лицу) (Быт. 32, 30; ср.: Исх. 33, 11; Втор. 5, 4; 34, 10).

Слово *πρόσωπον* в Новом Завете

В Новом Завете слово *πρόσωπον* часто указывает на лицо Христа (Лк. 9, 29; Откр. 1, 16). Когда Он преобразился, Его лицо просияло, как солнце (Мф. 17, 2). Господь не закрывал Своего лица от оскорблений (Мф. 26, 67; Мк. 14, 65; Лк. 22, 64; ср.: Ис. 50, 6; 53, 3). Лица христиан уже открыты, чтобы видеть славу Божию «в лице Иисуса Христа» (2 Кор. 4, 6; ср.: 2 Кор. 3, 18). В жизни будущего века им станет доступно знание лицом к лицу (1 Кор. 13, 12), они удостоятся тогда видеть лицо Божие (Откр. 22, 4).

Слово *πρόσωπον* в произведениях философов, святых отцов и книгах Священного Писания

Место слова *πρόσωπον* в дохристианской философской мысли и в христианском богословии отражают материалы сравнительного анализа относительной частоты употребления слов, начинающихся с сочетаний

ουσι-, φυσ-, υποστασ- и *προσωп-*, в произведениях избранных философов, святых отцов, а также в книгах Священного Писания. Согласно этим материалам, приведенным в Таблице «Сравнительная частота употребления основ

ουσι-, φυσ-, υποστασ- и *προσωπ-* в произведениях греческих философов, в книгах Священного Писания (включая ряд ветхозаветных апокрифов) и у святых отцов» [14], доля основы *προσωπ-* в работах шести ведущих древнегреческих философов не превышает 5% [15].

На фоне редкого употребления основы *προσωπ-* древнегреческими философами обращают на себя особое внимание данные анализа Священного Писания. В Септуагинте относительная доля слов с основой *προσωπ-* составляет 96%, а в Новом Завете – 66%! В рассмотренных же святоотеческих творениях доля слов с основой *προσωπ-* составляет от 6% у святителя Григория Нисского до 17% у святителя Василия Великого, что заметно выше доли этих же слов у древнегреческих философов, хотя и далеко отстоит от соответствующих величин Священного Писания.

Триадология святителя Афанасия Великого

Итогом богословских усилий по словесному выражению откровения о Пресвятой Троице в терминологических рамках древнегреческой философии стало учение святителя Афанасия Великого, утверждавшего различие Ипостасей Отца и Сына при тождестве Их сущности или *единосущии* и отождествлявшего при этом сами термины *сущность* и *ипостась* [16]. Такая формулировка стала логически предельной формой антиномического выражения учения о Пресвятой Троице. Однако она недостаточно удобна для раскрытия сотериологического или – шире – антропологического измерения данного учения. По отношению к *природному содержанию* понятия сущности и ипостаси тождественны. Однако эти понятия различаются во внеприродном – *личностном* – аспекте, в полной мере открытом человеку Христом. Задача словесного выражения личности образа бытия Бога и человека была поставлена всем недоступным античности опытом общения человека в Церкви с Ипостасью Отца через Ипостась Сына в Ипостаси Святого Духа.

Триадология Великих Каппадокийцев

В триадологии Великих Каппадокийцев понятие лица (*πρόσωπον*) было сближено с понятием *ипостаси* (*ὑπόστασις*) и получило, таким образом, онтологическое наполнение [17]. При этом в православном тринитарном богословии IV века было проведено различие между понятиями лица (*πρόσωπον*) и ипостаси (*ὑπόστασις*), с одной стороны, и сущности (*οὐσία*) и природы (*φύσις*) – с другой.

Прежде всего Великие Каппадокийцы разграничили понятия сущности и ипостаси как *общего* (*τὸ κοινόν*) и *частного* (*τὸ καθὰ ἕκαστον*), *второй* и *первой сущности*, *вида* и *индивида*. Кроме того, термин *ипостась* указывает на то, что существует самостоятельно (*ἰδιοσύστατον*), само по себе (*καθὰ αὐτό*). Такое понимание ипостаси подчеркивает реальность опытно переживаемого личного общения человека с Лицами Пресвятой Троицы как с конкретными Божественными Ипостасями. Кроме этого, данное различие предполагает первичность ипостаси по отношению к природе как в *икономическом* аспекте – то есть в аспекте Божественного действия по отношению к тварному миру, – так и в плане *внутритроичного* бытия. Ведь

сущность как общее или видовое обретает объективную реальность только в своих частных конкретных реализациях-ипостасях, оставаясь вне них абстрактным субъективным представлением. Выражая идеи первичности ипостаси по отношению к природе и несводимости ипостаси к природе, Великие Каппадокийцы указывают также на Лица Пресвятой Троицы как на различные *образы бытия* (

τρόποι τῆς ὑπάρξεως) единой Божественной природы.

Таблица

Сравнительная частота употребления основ

ουσι-, φύσ-, ὑπόστασ- И προσωπ- в произведениях греческих философов, в книгах Священного Писания (включая ряд ветхозаветных апокрифов) и у святых отцов

	<i>ουσι-</i>	<i>φυσ-</i>	<i>υποστασ-</i>	<i>προσ-</i>
Φιλοσοφы				
Платон (427–347 до РХ)	347 (27%)	898 (71%)	0 (0%)	30 (2%)
Аристотель (384–322 до РХ) с Corpus Aristotelicum	1263 (28%)	3125 (68%)	24 (1%)	11 (2%)
Посидоний (135–51 до РХ)	85 (18%)	363 (79%)	9 (2%)	4 (1%)
Плотин (205–270) (Эннеады)	808 (45%)	841 (46%)	123 (7%)	27 (2%)
Порфирий (233–304)	609 (55%)	401 (36%)	40 (4%)	61 (5%)
Прокл (410–485)	2902 (46%)	2859 (45%)	520 (8%)	74 (1%)
Священное Писание				
Сертуагинта (с девте- роканоническими кни- гами и апокрифами)	16 (1%)	18 (1%)	23 (2%)	13 (96%)
Новый Завет	13 (11%)	24 (19%)	5 (4%)	8 (66%)
Святые отцы				
Афанасий Великий (293–373)	1108 (33%)	1410 (42%)	382 (13%)	46 (14%)
Василий Великий (329–379)	627 (26%)	1257 (51%)	142 (6%)	42 (17%)
Григорий Богослов (330–389)	132 (15%)	608 (69%)	32 (4%)	10 (16%)
Григорий Нисский (335–394)	1268 (21%)	4031 (67%)	377 (6%)	39 (6%)
Кирилл Александ- рийский (ум. 444)	1978 (19%)	6689 (65%)	307 (3%)	13 (13%)

Понятия *лицо* и *индивид* в православной триадологии

Понятие *лицо* в тринитарном богословии не только не тождественно понятию *индивид*, но во многих отношениях противоположно ему. Лицо в отличие от индивида невыразимо посредством каких бы то ни было качеств природы. Оно не может также быть сведено ни к каким сколь угодно совершенным частям природы, ни к каким индивидуальным особенностям.

Антиномический характер православной триадологии

Рассматривая триадологию Великих Каппадокийцев, православные богословы XX века подчеркивают ее *антиномический* характер, означающий, в частности, невозможность строго рационального определения терминов *ипостась* и *личность*. Даже рациональные по форме терминологические определения святых отцов в учении о Пресвятой Троице в конечном счете задают не формально-логические *понятия*, а *знаки* или *указатели*, призванные помочь читателю сделать хотя бы один шаг за пределы дискурсивного мышления по направлению к невыразимому сверхъестественному опыту богообщения.

Учение о монархии Бога Отца

Современные православные богословы уделяют также особое внимание

сформулированному Великими Каппадокийцами *учению о монархии* (*μοναρχία*) или – в буквальном переводе – *единоначалии Бога Отца*, позволившему им выявить *личностный аспект единства Пресвятой Троицы* [18], и *учению об общении* (*κοινωνία*) *Лиц Пресвятой Троицы*, опираясь на которое, свт. Василий Великий выразил также *личностный характер и природного аспекта Божественного единства* [19].

Онтологический приоритет личности

На основании этих двух святоотеческих учений ведущие православные богословы XX века сделали следующий важный для учения о личности вывод – вывод об *онтологической первичности* или *онтологическом приоритете лица и ипостаси* по отношению к *природе* и *сущности*. Лицо и ипостась не существуют без природы и сущности. Однако при этом лицо *онтологически первично по отношению к природе, абсолютно свободно определяя образ ее существования*.

Онтологический приоритет личности в православной триадологии

В трудах В. Н. Лосского, Х. Яннараса, митрополита Иоанна (Зизиуласа) и ряда других православных авторов такое приращение *лицу* и *личности* абсолютного *онтологического статуса* по существу дела задает *метафизическую содержательную основу*, опираясь на которую, они решают широкий круг задач *тринитарного богословия*.

Личностный богословский подход позволяет рассматривать все свойства Божественной природы, все Божественные энергии как результат личностно свободно определенного Отца, которое личностно свободно принимают Сын и Святой Дух. Так, Х. Яннарас и митрополит Иоанн (Зизиулас) на основании *богословского понятия о Лице* (*πρόσωπον*) формулируют личностное понимание *свободы* и *любви* в *Божественном бытии*. Личностный методологический подход они прилагают также к

рассмотрению таких апофатических Божественных свойств, как *нетварность*, *вечность*, *безграничность*, *бесконечность* и другие [20]. А протопресвитер Иоанн Мейендорф, раскрывая учение о *нетварных Божественных энергиях*, выразившее исихастский аскетический опыт богообщения и наиболее полно раскрытое святителем Григорием Паламой (1296–1359), опирается на положение об *открытости* личностного образа бытия [21].

Православная христология

Православная *триадология* тесно связана с *христологией*. Христологическое богословие направлено на выражение антиномического положения о единстве Господа Иисуса Христа, являющегося истинным совершенным Богом и истинным совершенным человеком. Таким образом, в христологическом богословии, в отличие от богословия тринитарного, в рассмотрении самым непосредственным образом включается человек.

Орос IV Вселенского Собора

Для богословского понимания личности особое значение имеют слова из ороса IV

Вселенского Собора (451 г.) об одном Лице *πρόσωπον* и одной Ипостаси (*ὑπόστασις*) богочеловека Иисуса Христа [22], означающие обращение святых отцов в христологии к тому сближению понятий *лица* и *ипостаси* с одновременным их различением от понятий *сущности* и *природы*, которое составляет понятийно-терминологическую основу учения о Пресвятой Троице.

Человеческая природа во Христе, будучи полной и совершенной, представляя собой самостождественный индивидуум, *воипостасирована не в человеческой ипостаси, а в ипостаси Бога Слова*. Второе Лицо Пресвятой Троицы – Господь Иисус Христос являет в человеческой природе ту полноту личностного образа бытия, которая характерна для внутритроичного общения единосущных Божественных Лиц. Тем самым Он открывает человеку возможность осуществления своего тварного бытия по личностному образу нетварного бытия Божественных Лиц, возможность актуализации образа Божия, по которому он сотворен, возможность достижения личностной полноты.

Таким образом, богословское понятие личности полагается православными авторами в основу словесных формулировок как учения о Пресвятой Троице, так и учения о Христе. При этом единство православной христологии и триадологии прослеживается как на содержательном, так и на терминологическом уровне. Поэтому в православном богословии это же богословское понятие личности широко используется при решении самого круга богословских проблем, среди которых можно выделить, например, богословское обоснование иконопочитания [23].

Православная антропология

Через учение о творении мира *из ничего* (*οὐκ ἐξ ὄντων*) (2 Мак. 7, 28), а также учение о творении человека *по образу и подобию* (*κατὰ εἰκόνα <...> καὶ καθὰ ὁμοίωσιν*) Божию (Быт. 1, 26–27; 5, 1; 9, 6; Прем. 2, 23; Сир. 17, 1–13; Мф. 5, 48; Иак. 3, 9; 1 Кор. 11, 7; Еф. 3, 14–15) в православном богословии XX века устанавливается тесная связь двух основополагающих догматических учений – триадологии и христологии – с *антропологией*. При этом

понятие личности (*πρόσωπον*) задает для *православной антропологии* и для опирающихся на нее *православных гуманитарных исследований* набор существенных характеристик личностного образа бытия, определяющих *метафизическую содержательную основу* для построения частных личностных антропологических моделей.

Несводимость личности к природе

Прежде всего в качестве характерной особенности богословского понимания личности православные авторы XX века выделили положение о ее **несводимости к природе**.

Данное положение следует в их богословских построениях из учения о единосущных Лицах Пресвятой Троицы и из учения о личности как о предельно глубоком выражении образа Божия в человеке.

В самом деле, Лица Пресвятой Троицы единосущны, Их природа одна и та же. Другими словами, нет ни одной природной характеристики, ни одного качества или свойства природы, которые принадлежали бы только одному из Божественных Лиц. При этом Лица Пресвятой Троицы не только не сливаются, но различаются абсолютным образом. Очевидно, что такое богословское видение возможно только при признании несводимости понятия лица к понятию природы или – в другой терминологии – при признании

абсолютной *инаковости* (*ἕτερότητας*) лица по отношению к природе. Как замечает, опираясь на учение о человеке как образе Божиим, Владимир Лосский, в богословском понимании «человеческая личность – не часть существа человеческого, подобно тому как Лица Пресвятой Троицы – не части существа Божественного» [24]. «<...> Чтобы отличить ипостась человека от состава его сложной природы, – поясняет он это же положение о несводимости личности к природе в другой своей работе, – <...> мы не найдем ни одного определяющего свойства, ничего ей присущего, что было бы чуждо природе <...> и принадлежало бы исключительно личности как таковой» [25]. Более того, выделяя несводимость к природе в качестве существенного – хотя при этом и апофатического – признака личности, Владимир Лосский предлагает в качестве единственно возможного следующее определение: «Личность есть несводимость человека к природе» [26].

Православные авторы XX века рассматривают также следствия для богословского понимания человеческой личности, предполагаемые христологическим догматическим учением.

Так, Владимир Лосский характеризует содержание богословского понятия личности, тщательно анализируя решительное отвержение святыми отцами основных христологических заблуждений, к числу которых относятся аполлинарианство, несторианство, а также монофизитство вместе со связанными с ним моноэнергизмом и монофелитством.

Следствие отвержения несторианства

Из отвержения **несторианства** следует, в частности, что в православной христологии *понятие человеческой личности не сводится к понятию человеческого индивида*. В самом деле, отвержение несторианского утверждения о присутствии человеческой личности во Христе с одновременным признанием в Нем индивидуализированной человеческой природы необходимо предполагает *несводимость* богословского понятия человеческой

личности к понятию индивида или – другими словами – *инаковость* личности по отношению к индивидуальности [27].

Следствие отвержения аполлинарианства

В свою очередь, отвержение **учения Аполлинария** (ок. 310–379) означает *несводимость личности человека к высшей части его сложной природы – уму или духу*. Ведь православное утверждение об отсутствии во Христе человеческой личности не означает признания аполлинарианского учения об отсутствии в Нем человеческого ума (*νοῦς*). Заблуждение Аполлинария как раз и коренится в том, что он, по выражению В.Н. Лосского, не смог «преодолеть великое искушение метафизиков: свести тайну личности к высшему составу нашей природы – интеллекту» [28].

Следствия отвержения монофизитства

С целью выявления следствий отвержения **монофизитства** для богословского понимания человеческой личности удобно рассмотреть антропологический пример, заключающийся в проведении аналогии между соединением души и тела в человеке и соединением Божества и человечества во Христе. Дело в том, что душа и тело человека, воипостасируясь в составной ипостаси, образуют составное естество. Севир Антиохийский (ок. 465–538) и другие монофизитские авторы, опираясь на этот факт, делали из антропологического примера монофизитские христологические выводы.

Три ограничения антропологической аналогии в православной христологии

Леонтий Византийский (1-я пол. VI в.) [29], святой император Юстиниан (483–565) [30], преподобный Максим Исповедник (580–662) [31], преподобный Иоанн Дамаскин (ум. ок. 750) [32] и другие православные богословы выделяют *три основных признака*, по которым душа и тело человека могут рассматриваться как *составное естество*, показывая при этом, что ни один из них не может быть отнесен к Божеству и человечеству Христа.

Во-первых, душа и тело человека соединяются, подчиняясь природной необходимости, в то время как соединение Божества и человечества во Христе носит личностно свободный характер, не обусловленный никакими природными закономерностями. При этом как далеко ни отстоят по своим свойствам природы души и тела, и та и другая являются природами тварными. Поэтому различие души и тела несопоставимо с абсолютным различием нетварного и тварного, Божества и человечества. *Во-вторых*, человек вместе со своей душой и телом входит в общую родовидовую структуру мира. *В-третьих*, признаком составного естества человека является то, что ни душа, ни тело не существуют друг без друга, по отдельности. Важным обстоятельством, ограничивающим антропологическую аналогию, является также тот факт, что тело человека пассивно, оно не обладает собственной активностью или энергией и в своих действиях подчинено душе. Формальное перенесение данного обстоятельства в христологию ведет к очевидному **моноэнергизму**. Сотериологическая неприемлемость монофизитского учения о единой сложной природе Христа, аналогичной единой сложной природе человека, заключается в том, что человек не единосущен ни душе, ни телу. Он единосущен другим людям. Поэтому буквальное понимание антропологической аналогии означало бы отрицание единосущия Христа как Богу, так и человеку, что делало бы невозможным утверждение подлинного спасения человека, которое может совершить только истинный Бог, соединивший с Собой истинного человека, Бог, оставшийся Богом и ставший человеком. Ведь Бог, переставший быть истинным Богом и не ставший истинным человеком, Бог со сложной природой не может быть Спасителем.

Следствия отвержения монофелитства

На VI Вселенском Соборе (680 г .) было отвергнуто учение **монофелитов** , делавших из положения об отсутствии во Христе человеческой личности вывод об отсутствии в Нем человеческой воли. За этим монофелитским представлением стоит мысль о том, что воля является качеством личности, а не природы. Эта мысль несовместима с учением о Пресвятой Троице, согласно которому троичность Божественных Лиц не означает троичности Божественной воли. В борьбе с монофелитством святые отцы настаивали на том, что из положения о полноте человеческой природы, воспринятой Христом, следует наличие у Него человеческой воли. При этом единой и единственной личностью Христа является Второе Лицо Пресвятой Троицы. Другими словами, несмотря на обладание человеческой волей, Христос не является человеческой личностью. Таким образом, отвержение в православном богословии монофелитства предполагает *несводимость личности к природе и на уровне такого ее качества, как воля* .

Нетерминологические средства выражения богословского понятия личности

Возможности для выражения богословского понятия *личности* на рационально-терминологическом уровне ограничены в силу *несводимости* данного понятия к *природе* , ее *частям* или *качествам* . Поэтому *помимо специальных философских терминов и категорий для указания на личность* святые отцы в своем богословии широко использовали поясняющие образы, аналогии, метафоры, а также *возможности естественного человеческого языка* . Среди **нетерминологических средств** выражения богословского понятия личности можно выделить грамматические категории *субъект* и *предикат* , *личные* и *указательные местоимения* , *имя собственное* , а также грамматическую категорию *рода* .

Использование для указания на личность грамматической категории *субъекта* дает возможность выразить онтологическую первичность личности, которая определяет образ бытия природы, выступающей по отношению к ней как множество *предикатов* .

Любые слова языка относят описываемое ими к каким-либо родам и видам, соотносят его с другими предметами или качествами природы, в то время как *личные* и *указательные местоимения* , а также *имя собственное* прямо указывают на личность. При этом указание на личность посредством местоимений позволяет избежать опосредующего обращения к природным характеристикам человека и выразить, таким образом, *несводимость личности к природе* . Для выражения личности Бога, ангелов и человека в православном богословии используется также *грамматическая категория одушевленности* . Так, посредством местоимения *кто* (quis, who, wer) осуществляется указание на личность, а посредством местоимения *что* (quid, what, was) – на природу. Указание на личность посредством имени собственного связано со стремлением выразить ее абсолютную *уникальность* и основано на той идее, что *уникальной личности должно соответствовать уникальное имя* .

В ряде случаев для указания на личность в отличие от природы в православном богословии используется *грамматическая категория рода* . При этом мужской род – один (*εἷς*), другой (*ἕτερος*), иной (*ἄλλος*), весь (*ὅλος*) – указывает на личность, а средний – одно (*ἓν*), другое (*ἕτερον*), иное (*ἄλλο*), все (*ὅλον*) – на природу. Данный способ различения личности и природы связан – как и местоимения *кто* и *что* – с грамматической категорией одушевленности.

Личностная свобода

В качестве следующей важнейшей характеристики богословского понимания личности человека, личностного образа бытия православные богословы XX века называют **свободу**.

Следствия из православной триадологии

Эта характеристика личности выводится ими прежде всего из положения об онтологической первичности личности по отношению к природе, предполагаемого учением о Пресвятой Троице. Человеческие личности, представляющие собой образ Божественных Лиц, актуализирующие этот образ в своем бытии и обретающие, таким образом, подобие Божие, в конечном счете *не детерминируемы ни своей природой, ни окружающей социальной или культурной средой* [33].

Следствия из учения о творении мира из ничего

Помимо триадологии учение о свободе человека в ряде православных богословских работ XX века соотносится с учением о творении мира *ex nihilo*, то есть *из ничего*. Рассматривая данное учение в философском проблемном контексте соотношения категорий свободы и необходимости, православные богословы делают важные антропологические выводы. Мир, а значит – и человек, сотворены Богом *из ничего*, следовательно, личность *не детерминируется и Божественной природой* [34].

Личностная свобода и личностная уникальность

При этом личностная свобода человека в ее богословском понимании тесно связана с личностной уникальностью и идентичностью. В положительном смысле личностная свобода не сводится к свободе выражения индивидуальных качеств. Личность свободно определяет сам личностно уникальный образ существования своей индивидуализированной природы.

Личностная свобода и православная аскетика

Личностная свобода, понимаемая как онтологическая первичность личности по отношению к природе, личностная свобода, осуществляемая – при таком понимании – за пределами какой бы то ни было природной необходимости, предполагает и парадоксальный для обыденного сознания отказ от собственной воли, рассматриваемой в православном богословии как функция природы. Такое отношение к воле лежит в основе традиционной православной аскетической практики *послушания* и *отсечения воли*.

Личностная открытость

Личностность человека означает **открытость**. Эта характеристика личности следует из учений о *единосущии Лиц Пресвятой Троицы*, об особом *способе Божественного бытия в нетварных энергиях*, то есть *вне Собственной сущности*, и о *Боговоплощении*.

Обужение

Предельной открытости человеческая личность достигает в *усвоении нетварных*

Божественных энергий, то есть в *обужении* (*θέωσις*), которое рассматривается в православном богословии как цель всей христианской жизни [35].

Общение

С другой стороны, открытость личностного образа бытия проявляется и в отношениях между людьми. При этом личностная открытость реализуется в *общении*, которое ведет к *единению*, к *состраданию*, *сопереживанию*, *участию*, выражаясь как в бескорыстном жертвенном служении другим людям, в отдаче им своего времени, своих сил, способностей, всего содержания своей индивидуализированной природы, так и в принятии их индивидуальных, социальных, культурных особенностей (1 Кор. 9, 18–22). Важно подчеркнуть, что такое предполагаемое открытостью принятие распространяется только на *природные* качества и проявления людей и ни в коем случае не предполагает принятия греха или греховных страстей, которые рассматриваются в православном богословии как *искажения природы*, не обладающие *собственной субстанциальной основой*. Так, абсолютная открытость личностного образа бытия, явленная человеку Вторым Лицом Пресвятой Троицы в воипостасировании всей полноты тварной человеческой природы, не означала восприятия какого бы то ни было греха (Ис. 53, 9; Ин. 8, 46; 14, 30; 1 Пет. 2, 22; 1 Ин. 3, 5; 2 Кор. 5, 21; Евр. 7, 26).

Личностная открытость и личностная свобода

Открытость означает для личности возможность *превосхождения* индивидуализированной природы и поэтому тесно связана со *свободой*.

Творческий характер личностного образа бытия

Личностная свобода в сочетании с открытостью личностного образа бытия лежит в основе следующего важного качества личности – ее **творческого характера**. *Творческий характер* личности проявляется в *общении*, прежде всего – в общении с Богом, и затем – в общении с другими людьми.

При этом творение Богом мира *из ничего* задает для человека абсолютный образец *творческой деятельности*, выражающейся в создании произведений искусства. Создавая то, чего еще нет, то, что не нужно для ее индивидуализированной природы, то, что не связано с удовлетворением каких бы то ни было природных потребностей, с какой бы то ни было корыстью или заинтересованностью, человеческая личность в общении с Божественными Лицами и с личностями тварными уподобляется Богу как Творцу, актуализируя в себе образ Божий как образ Творца, создающего из ничего мир, никак не дополняющий и не умаляющий – и не могущий дополнить или умалить – полноту Его бытия.

Личностная уникальность

Именно творчество играет особую роль при восприятии следующей отличительной черты человеческой личности – ее абсолютной, несводимой ни к каким природным характеристикам **уникальности**.

Личностная уникальность и личностная открытость

Рассматривая учение Великих Каппадокийцев о Пресвятой Троице, протопресвитер Иоанн Мейендорф подчеркивает представляющееся на первый взгляд парадоксальным положение о том, что *уникальность* личности не только не нарушается ее *открытостью*,

но тесно с ней связана [36]. Ведь именно в открытости личностного образа бытия преодолевается поглощенность личности природой с ее родо-видовой структурой, повторяющимися индивидуальными признаками, количественной относительностью и всеобщей логической детерминированностью.

Личностная уникальность и индивидуальность

Уникальность личности оттеняется при ее сопоставлении с условной, относительной различимостью индивидов также и в силу того обстоятельства, что индивидуальные качества любого индивида не являются абсолютными – каждое из них характерно если не для всех людей, то всегда для целой группы лиц. Поэтому сами индивиды в конечном счете различаются лишь степенью выраженности повторяющихся качеств.

Инаковость

Другими словами, *личностная уникальность* означает абсолютную *инаковость* личности, во-первых, по отношению к видовой природе или сущности, во-вторых, по отношению к индивидуализированной природе или индивидуальности, и, наконец, в-третьих, по отношению к другим личностям.

Личностная целостность

Уникальность личности связана также с ее **целостностью** .

Понятие *целостности* человеческой личности у православных авторов XX века включает представления о ее **идентичности** и **неделимости** .

Абсолютный характер личностной целостности

Целостность и уникальность несводимой к природе личности не нарушаются при рождении, взрослении, получении образования, приобретении или утрате различных жизненных навыков и в ходе любых других процессов, в которые вовлечена индивидуализированная природа человека на протяжении всей его жизни. Целостность и уникальность личности не разрушаются в смерти и в последующем воскресении.

Личность человека не может быть уничтожена грехом.

Утверждение личностной целостности

Свою целостность и уникальность каждая человеческая личность утверждает, соединяясь в Теле Христовом – Церкви как с Самим Господом, так и с другими людьми и осуществляя, тем самым, свою жизнь по абсолютному образцу бытия Лиц Пресвятой Троицы.

Целостность человека как личности не нарушается в самоотдаче, в жертвенной любви. Личностная целостность человека в полной мере сохраняется и при восприятии нетварных благодатных энергий, то есть в состоянии обожения.

Непознаваемость личности аналитическими объективирующими методами

Итак, каждая личность *целостна и неделима* , *уникальна и неповторима* . Очевидным следствием уникальности и неповторимости личности является ее **непознаваемость** .

Человек как целостная и уникальная личность *непознаваем* никакими аналитическими объективирующими методами. Личность воспринимается только в *общении* .

Богословское определение личности

Учитывая все рассмотренные существенные характеристики личностного образа бытия, богословскому понятию человеческой личности можно дать следующее определение.

Личность есть несводимая к природе, свободная, открытая, творческая, уникальная, целостная в смысле как неделимости, так и нерушимой идентичности, непознаваемая аналитическими объективирующими методами онтологическая основа человека, определяющая образ бытия его индивидуализированной природы .

Личностная терминологическая система

Таким образом, понимание *лица* или *личности* , выработанное в православной триадологии IV века, в V–VIII веках распространенное на православную христологию и в XX веке – на православную антропологию, предполагает целостную терминологическую систему, включающую такие понятия, как *лицо* или *личность* (*πρόσωπον*), человек (*ἄνθρωπος*), образ бытия (*τρόπος τῆς ὑπάρξεως*), инаковость (*ἑτερότης*), индивид (*ἄτομος*), природа (*φύσις*), сущность (*οὐσία*), энергия (*ἐνέργεια*), ипостась (*ὑπόστασις*), общение (*κοινωνία*) и ряд других.

Методологические ценности

При этом богословское понимание личности обеспечивает *сквозную методологическую упорядоченность* как при решении различных частных богословских и гуманитарных задач, так и при рассмотрении междисциплинарных проблем. Оно предполагает также основные *методологические ценности* , характерные для святоотеческого богословия. Среди них *первичность опыта* , *синтетический характер* богословия, *сотериологическая направленность* , а также *экзистенциальная вовлеченность* и *целостность* . Ориентация на названные традиционные святоотеческие методологические ценности привела в XX веке к становлению и широкому распространению в трудах православных авторов характерного методологического подхода, получившего наименование *неопатристический синтез* . Этот методологический подход связан со стремлением к экзистенциальному единству богословия, что подразумевает укорененность догматического учения в церковном опыте и предполагает рассмотрение актуальных этических проблем.

Научное сообщество

Отдельные положения учения о личности, а также примеры привлечения этого учения к решению широкого спектра как собственно *богословских* , так и *гуманитарных* проблем разбросаны по разнообразным произведениям православных авторов XX века. Сюда относятся как *догматические системы* и *богословские произведения* , посвященные рассмотрению отдельных *догматических проблем* , так и различные *монографии* , *статьи* , *доклады* , *лекции* , *беседы* , *проповеди* , *учебные программы* , а также *работы публицистического характера* . К православным богословам, в значительной мере опирающимся в своей работе на учение о личности, помимо уже упомянутых можно

отнести митрополита Нафпактского Иерофея (Влахоса) (род. 1945), Панайотиса Нелласа (1938–1986), Димитроса Костанелоса, Константина Скутериса, Георгия Мандзаридиса, священника Думитру Станилоае (1903–1993), священника Олега Давыденкова (род. 1966), протоиерея Николая Балашова, протоиерея Михаила Дронова, священника Владимира Шмалий, епископа Каллиста (Уэра) (род. 1934), Оливье Клемана (род. 1921), Нонну Верну Харрисон, Джиллиан Кроу и других авторов. В качестве признаков формирования научного богословского сообщества, методологиически объединенного учением о личности, можно выделить активное участие названных авторов в научных конференциях, а также их разнообразные публикации, насыщенные ссылками друг на друга. В ряде случаев православные авторы вступают также в связанную с богословским пониманием личности полемику как с представителями иных методологических подходов, так и друг с другом. Характерный пример научной дискуссии по проблемам богословского понимания личности являются статьи митрополита Иоанна (Зизиуласа) [37], Иоанна Панагопулоса [38] и Саваса Агуридеса [39], напечатанные на страницах греческого журнала «Синакси».

Основы психологии личности в контексте богословия

В последнем десятилетии XX – первом десятилетии XXI века православными исследователями был представлен ряд работ, посвященных рассмотрению богословской мысли ведущих православных авторов, развивавших личностный методологический подход [40]. Богословское понятие личности использовалось и используется также в качестве *методической основы* изложения православной триадологии, христологии и антропологии в ряде учебных пособий и учебных курсов, подготовленных в парижских институтах св. Сергия и св. Дионисия, а также в московском Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете [41].

(Продолжение следует)

-
1. Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский. Личность и бытие / Пер. с англ. С. Чурсанова // Богословский сборник. М., 2002. Вып. X. С. 24–27.
 2. Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский. Личность и бытие. Прим. 4. С. 27.
 3. *Stephanus H.* Thesaurus Graecae Linguae. Vol. VI. Col. 2048.
 4. *John (Zizioulas), metr. of Pergamon.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood (NY), 1993. Note 14. P. 31 (Русский перевод: Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский. Личность и бытие. Прим. 4. С. 27).
 5. *Homerus.* Ilias / Ed. T. W. Allen. Oxford, 1931. VII, 212; XVIII, 24; XVIII, 414; XIX, 285. *Homerus.* Odyssea / Ed. P. von der Mühle. Basel, 1962. VIII, 85; XV, 332; XVIII, 173; XVIII, 192; XIX, 361; XX, 352.
 6. A Greek-English Lexicon / Compiled by H.G. Liddell and R. Scott; revised and augmented by H.S. Jones with assistance of R. McKenzie. Oxford, 1996. P. 1533.

7. *Homerus* . *Ilias*. В. 7. L . 211–213:

τοῖος ἄρᾶ Αἴας ὤρτο πελώριος ἔρκος ἁΑχαιῶν
μειδιῶν βλοσυροῖσι προσώπασιρ νέρθε δὲ ποσσὶν ἴ
μακρὰ βιβάς, κραδάων δολιχόσκιον ἔγχος

Русский перевод цит. по: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития / Худож.-офор. Б.Ф. Бублик. Харьков; М., 2000. Кн . 1. С . 640.

8. *Homerus*. *Odyssea*. В. 19. L. 361–362: ὡς ἄρᾶ ἔφη,
γρηῦς δὲ κατέσχετο χερσὶ πρόσωπα, δάκρυα δᾶ ἔκβαλε θερμά,
ἔπος δᾶ ὀλοφυδνὸν ἔειπεν. Русский перевод цит. по: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. С. 640.

9. *Hesiodus* . *Opera et dies* // *Hesiodi opera* / Ed. F. Solmsen. Oxford, 1970. L . 594.

10. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. С. 640.

11. *Sophocles Trag* . *Fragmenta* // *Tragicorum Graecorum fragmenta* / Ed. S. Radt. G ц ttingen, 1977. Vol. 4. Fr. 871. L . 6.

12. *Euripides* . *Ion* // *Euripidis fabulae* / Ed. J. Diggle. Oxford , 1981. Vol. 2. L . 187–189.

13. *Pindarus* . *Pythia* // *Pindari carmina cum fragmentis* / Ed. H. Maehler (post B. Snell). Leipzig, 1971. Ode 6. L . 14–15.

14. Данные получены на основании анализа произведений, включенных в CD издание: *Dumont D.J ., Randall S . M . MUSAIOS . Version 1.0 e . Release 3. 1992–2000.*

15. За 100% принято суммарное число употреблений четырех рассматриваемых основ:
ουσι-, φυσ-, υποστασ- И προσωп-.

16. *Athanasius Theol* . *Epistula ad Afros episcopos* //PG 26. Col. 1036. L . 20–21.

17. *Basile, st* . *Lettres*. Vol. 2. Paris , 1961. Epist. 210. S. 5. L . 34–36; Ibid. Epist. 214. S. 4. L . 11–22; Ibid. Vol. 3. Paris, 1966. Epist. 236. S. 6. L . 22–28 (Русский перевод: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. Письма. Минск , 2003. С . 312, 319, 369); *Gregor von Nazianz* . *De spiritu sancto* (Orat. 31) // *Gregor von Nazianz. Die f ь nf theologischen Reden*. Д ь sseldorf, 1963. S. 9. L . 8–12; *Gregorius Nazianzenus* . *Orat. 33* (Contra Arianos et de seipso). S. 16 // PG 36. P. 235–236; *Orat. 39* (In sancta lumina). S. 11 // PG 36. P. 345. L . 39–49 (Русский перевод: *Григорий Богослов, свт .* Собрание творений: В 2 т. М., 1994. Т . 1. С . 448, 490–491, 537–538).

18. *Basilius Cappadociae* . *Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos* // PG 31. P. 605. L . 36–38 (Русский перевод: *Василий Великий, свт .* Собрание творений: В 5 ч. М., 1846. Ч. 4. С. 381); Ibid . P. 609. L . 19–21 (Там же. С . 383–384); *Gregorius Nazianzenus* . *De filio* (Orat.

- 29) // Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden. Düsseldorf, 1963. S. 2. L. 1–11 (Григорий Богослов, свт . Собрание творений. Т . 1. С . 414).
19. *Basilii Cappadociae . De Spiritu Sancto // Sources chrétiennes. Vol. 17 bis. Paris , 1968. Ch. 18. S. 45. L . 23 (PG 32. 194С) (Василий Великий, свт . Собрание творений. Ч. 3. С. 300); Basile, st . Lettres. Vol. 1. Paris , 1957. Ep. 38. S. 4. L . 45–50 (Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. Письма. С . 67). См . также : John (Zizioulas), *metr. of Pergamon . Being as Communion. P. 134. Ср.: Спасский А . А . История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1914. С. 496.**
20. *Яннарас Х . Вера Церкви: Введение в православное богословие / Пер. с новогреч. Г . В . Вдовиной . М ., 1992. С . 72–73; John (Zizioulas), *metr. of Pergamon . Being as Communion. P. 48–49 (Русский перевод : Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский . Личность и бытие. С. 49).**
21. *Мейендорф Иоанн, протопресв . Человечество Христа: Пасхальная тайна / Пер. с англ. иерея Константина Польскова // Богословский сборник. М., 2000. Вып. V. С. 24–25. Ср.: Лосский В.Н . Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 102–148; Каллист (Уэр), еп. Диоклийский . Через творение к Творцу / Пер. с англ. М ., 1998. С . 19.*
22. *Concilium universale Chalcedonense anno 451 // Acta conciliorum oecumenicorum. Vol. 2.1.2. Berlin , 1933. P. 129. L . 23 – P. 130. L . 3 (Русский перевод: Деяния Вселенских Соборов: В 4 т. СПб., 1996. Т. 3. С. 48).*
23. *Шенборн К . Икона Христа: Богословские основы / Пер. с нем. Е.М. Верещагина под ред. Е. Гейнрихса. Милан-Москва, 1999. С. 210–211.*
24. *Лосский В.Н . Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 91.*
25. *Он же . Богословское понятие человеческой личности // Лосский В.Н. Богословие и боговидение: Сборник статей. М., 2000. С. 299. Ср.: Он же . Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 94.*
26. *Он же . Богословское понятие человеческой личности. С. 299.*
27. *Лосский В.Н . Богословское понятие человеческой личности. С. 296. Ср.: Флоровский Георгий, прот . Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 123–124.*
28. *Лосский В.Н . Догматическое богословие // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 273.*
29. *PG 86, 1289 B – 1293 B; Леонтий Византийский . Против Нестория и Евтихия // Церковь и Время. М., 2001. № 2 (15). С. 231–245. Особенно: С. 234–235.*
30. *Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. С. 543–544.*
31. *PG 91, 516 D – 517 A ; 528 C ; 488 C .*

32. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / Пер. и комм. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М., 2002. С. 61, 72–73; Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. Максима Козлова, Д.Е. Афиногенова. М., 1997. С. 83–84.

33. *Яннарас Х*. Вера Церкви. С. 102.

34. *John (Zizioulas), metr. of Pergamon*. Being as Communion. P. 39–40 (Русский перевод: *Иоанн (Зизиулас)*, митр. *Пергамский*. Личность и бытие. С. 38).

35. *Лосский В.Н.* Догматическое богословие. С. 268–269; *Мейендорф Иоанн, протопресв.* Человечество Христа: Пасхальная тайна. С. 23–24; *Яннарас Х*. Вера Церкви. С. 102; *Давыденков Олег, иерей*. Догматы чesкое богословие: Курс лекций. М., 1997. Ч. III. С. 121.

36. *Мейендорф Иоанн, протопресв.* Человечество Христа: Пасхальная тайна. С. 16.

37. Ζηζίουλας ἡΙ. Χριστολογία καί Ὑπαρξη: Διαλεκτικὴ Κτιστοῦ καί ἄκτιστοῦ καί τό Δόγμα Χαλκεδόνος (Христология и существование: Диалектика тварного-нетварного и Халкидонский догмат) *Σύναξη*. 1982. № 2. Σ. 9–20; Ζηζίουλας ἡΙ. Ἡ ἄπάντη τοῦ Καθηγητῆ Ζηζιούλα (Ответ профессора Зизиуласа) *Σύναξη*. 1982. № 3. Σ. 77–82; Ζηζίουλας ἡΙ. Τό Εἶναι Θεοῦ καί τό Εἶναι τοῦ ἄνθρώπου (Бытие Бога и бытие человека) // *Σύναξη*. 1991. № 37. Σ. 11–36.

38. Παναγόπουλος ἡΙ. Ἄοντολογία ἢ Προσώπου; (Онтология или теология лица) *Σύναξη*. 1985. № 13: Σ. 63–79. № 14: Σ. 35–40.

39. Ἄγουρίδες ἡΣ. Μποροῦν τά Πρόσωπα τῆς Θεολογίας Δώσουν τή Βάση γιά Περсонаλιστικές Ἄπόψεις ἄνθρώπου; (Может ли учение о Лицах Пресв. Б. быть основой для персоналистического учения о человеке?) // *Σύναξη*. 1990. № 33. Σ. 67–70.

40. См., например: Stavrou M. L'approche theologique de la personne chez Vladimir Lossky et Jean Zizioulas. Paris; *Захария (Захару)*, архим. Христос как путь нашей жизни: Введение в богословие старца Софрония (Сахарова). Эссекс, 2002; *Чурсанов С.А.* Понятие

личности в православном богословии XX века: Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. М., 2005.

41. См ., например: *Лосский В.Н.* Программы курсов догматики и истории Церкви / Пер. с франц. Ф. Иогансона под ред. Ю. Малкова // *Альфа и Омега*. М., 1996. № 1 (8). С. 198–207; *Давыденков О.В.* Катехизис: Курс лекций 1993–1994 гг. М., 1994.; *Давыденков Олег, иерей* . Догматическое богословие: Курс лекций. В 3 ч. М., 1997; *Он же* . Катехизис: Введение в догматическое богословие: Курс лекций / Под общ. ред. А.П. Севериненко. М., 2000; *Чурсанов С.А.* Догматическое богословие. Семинарские занятия: Учеб.-метод. материалы. М., 2005; *Он же* . Учение о личности в православном богословии XX века: Учеб.-метод. материалы. М., 2005; *Он же*. Христианская антропология: Учеб.-метод. материалы. М., 2005.