

Министерство образования и науки Российской Федерации
Государственное образовательное учреждение высшего образования
«Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева»
(КГПУ им. В.П. Астафьева)

Институт социально-гуманитарных технологий

Кафедра философии, социологии и религиоведения

Герасимчук Анна Николаевна

ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННАЯ РАБОТА

**Развитие учения о личности от восточной патристики к
современной религиозной философии**

Специальность: 031801.65 Религиоведение

Допущена к защите

Зав. кафедрой
д. филос. н., профессор
Викторук Е.Н.

Научный руководитель
д. филос. н., профессор
Минеев В.В.

Студент
Герасимчук А.Н.

Красноярск – 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
Глава 1. Истоки христианского учения о личности.....	7
1.1 Проблема человека в древнегреческой философии.....	7
1.2 Библейское учение о человеке.....	13
1.3 Антропология в учении апостольских мужей и христианских апологетов II-III вв.....	18
1.4 Проблема человека в ранней восточной патристике.....	22
Глава 2. Бог как Личность в учении Церкви.....	31
2.1 Проблема божественной личности в контексте церковной триадологии и христологии.....	31
2.2 Влияние учения св. Григория Паламы на православное понимание личности.....	39
Глава 3. Понятие личности в современной православной философии на примере митрополита Иоанна Зизиуласа.....	47
Заключение.....	58
Список используемой литературы.....	63
Приложение.....	68

Введение

Человек сегодня до сих пор не может очнуться от кровавого дурмана XX века – столетия, потрясшего человечество парадоксальным сочетанием интеллектуального взлета, невиданным прежде научно-техническим скачком и, одновременно, вопиющей античеловечностью мировых войн и тоталитарных режимов. С глаз спала очередная пелена иллюзий. В погоне за «очередным благом» человек забыл о человеке [8,105]. Как реакция на эти события появился всплеск интереса к личности и к такому философско-культурному направлению, как персонализм.

Персонализм – это, скорее, теистическая мысль, а именно, христианская, поэтому понятие личности раскрывается в отношении ее к Богу. В рамках этого направления личность рассматривается как высшая духовная ценность, она определяется как «самопроявление бытия, непрерывное существование которого определяется волевой активностью человека и его непрекращающейся деятельностью» [39].

Для нашей страны ушедший век особенно «по-сложному» незабываем, и относиться к этому черному пятну на жизненной карте наших дедов и отцов отстраненно, как к конечным историческим фактам, не представляется возможным, они вписаны и в наши судьбы, и где-то глубоко мы так же травмированы. Современный российский человек крайне индивидуалистичен, недоверчив, закрыт. Россия уже второй десяток лет бессменный лидер таких экзистенциальных кризисных показателей, как суициды и разные виды зависимостей. Можно много говорить о триумфальной победе над фашизмом советской армии, о полете Гагарина в космос, о самобытности и неповторимости русской души, о русском балете и о Достоевском, но социальная статистика говорит об одном и говорит громче

что российский человек сегодня внутренне глубоко искажен. Поэтому для нас сейчас тема личности, как никогда прежде, актуальна.

С распадом СССР пало табу на религиозное исповедование, отправление религиозного культа стало доступным, в РПЦ настал определенный церковный ренессанс. На данный момент в РФ православными себя считают 60-80% населения, и, хотя регулярно причащаются из них всего 5-6% [14], этого достаточно, чтобы ставить вопрос об отношении к личности и к личности в церкви.

Парадоксально, ведь Церковь, Экклесия - это собрание, но и в церкви превалирует индивидуализм - и как проповедь преимущественно личного спасения, и как культ личности священнослужителя, и как незаинтересованность людей друг в друге [26, 17-18]. На Литургии при возгласе диакона перед целованием мира «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы!» в воздухе повисает вопрос «Возлюбим кого?», и он вполне правомочен – ведь человек никого в церкви может и не знать. И всё же, на данный момент можно говорить о небольшой волне возрождения феномена общины в РПЦ. Не общины как прихода, но как осознанного решения определенных людей жить в экклесиологической соотнесенности со Христом.

В общине Церковь возвращает себе первохристианское понимание экклесии как собрания, евхаристической общины. О таком понимании церкви писали протопресвитер Н. Афанасьев, протоиерей А. Шмеман, С.И. Фудель, П. Евдокимов. Очевидно, что в общине отношение к личности принимает некоторое другое измерение, чем в церковном пространстве, но вне общины. Этой проблематике посвящены работы таких современных богословов и философов, как митрополит Иоанн (Зизиулас), Христос Яннарас, протоиерей Иоанн Мейендорф, Оливье Клеман, епископ Каллист (Уэр). Они рассматривают личность через призму события общения, и особенно - церковного общения. Их труды не получают однозначной оценки,

часто критикуемы в определенных православных кругах и иногда определяются как модернистские, однако от этого интерес к ним не становится меньше. В этой работе хотелось бы познакомиться с мыслью современных православных авторов относительно понятия личности в соотнесенности с учением о личности в восточной патристике.

Актуальность данной темы обусловлена тем, что человек перед лицом экзистенциального кризиса зачастую вынужден обратиться за помощью в церковь, поэтому восприятие личности и в философском, и в практическом аспекте в церковном пространстве чрезвычайно важно. Таким образом, рассмотрение и анализ развития учения о личности, начиная с восточной патристики и до современной религиозной философии, актуально.

Цель: Рассмотреть и проанализировать развитие учения о личности от восточной патристики к современной религиозной философии.

Объект: Личность в христианской религиозной философии.

Предмет: Учение о личности в восточной патристике и современной религиозной философии.

Задачи:

1. Познакомиться с истоками христианского учения о личности. Для чего изучить: проблему человека в древнегреческой философии; библейское учение о человеке; антропологию в учении апостольских мужей и христианских апологетов II-III вв; проблему человека в ранней восточной патристике.

2. Исследовать проблематику Бога как личности в учении Церкви. Для чего рассмотреть: проблему божественной личности в контексте церковной триадологии и христологии; влияние учения св. Григория Паламы на православное понимание личности.

3. Проанализировать понятие личности в современной православной философии на примере митрополита Иоанна Зизиуласа.

Методология: теоретические методы исследования, герменевтический анализ, критический анализ, исторический метод.

Глава1. Истоки христианского учения о личности

1.1 Проблема человека в древнегреческой философии

Языческие авторы, будучи людьми своего времени, неминуемо несли в себе его дух, и их философская мысль, хотя и профетически опережала своего современника, всё же исходила из своей данности. Как невозможно прожить опыт другого человека, так практически невозможно прикоснуться и вполне понять мысль, уходящую вглубь веков, поэтому знакомство с антропологической проблематикой языческих авторов необходимо начать хотя бы с небольшого осмысления эпохи, в которой рождалась эта философия. Очень важно понимать, каким категориальным аппаратом оперировали на тот момент люди, каков был социальный, экономический и политический фон жизни, в каких аксиологических координатах человек двигался. В этом смысле труд А.Ф. Лосева «История античной философии в конспективном изложении» нельзя недооценить [27].

А.Ф. Лосев пытается усмотреть некоторые принципы в развитии античной философии путем обозрения общественно-экономических формаций, в условиях которых она формировалась. Он рассматривал первобытно-общинную и рабовладельческую формации.

Во главе угла первобытно-общинной формации стоят именно общинные, а если конкретнее - родственные отношения. Поэтому будет точнее ее назвать общинно-родовой. Вся жизнь человека определяется родственными связями, человек не мыслим вне их. Здесь община – это самодовлеющая величина. Человек – лишь часть нее. В таком мышлении весь мир – это паутина родственных нитей, что особенно видно в мифологии, которая составляет мировоззрение человека этой эпохи. Здесь мифология

крайне буквальна, в ней нет места абстракциям и обобщениям. В мифологии нет противопоставления идеального и материального. Вещь в своей идее тождественна вещи в своей субстанции. В этом смысле, античная философия подходит к эстетике, не разграничивает субстанции человека и его внешних свойств [27].

В процессе перехода от общинно-родовой к рабовладельческой формации происходит выделение человека, ряда людей из общей, относительно однозначной совокупности. Появление относительной личной самостоятельности, дифференциация интеллектуального и физического труда опосредует развитие абстрактного мышления. Противопоставление рабовладельца как движущего принципа и раба как инструмента начинает формировать образ мысли, когда идея и материя получают свое обособление. Эпоха буквальной мифологии заканчивается. Однако на этом этапе ни раб, ни рабовладелец не являются личностями вполне, они друг друга дополняют как материя идею. Рабовладелец и раб образует диалектическое единство, это единство внелично. Космос – это тоже диалектическое единство и тоже неличностное, это идеальный внеличный принцип. Космос не есть субъект. Он стихийен и нецелесообразен, и поэтому пропитан фатализмом. Античный человек верит судьбе, фатализм – это тоже неличностная характеристика [27].

Античная философия зарождается в условиях рабовладельческой формации и отличается своей обращенностью к проблеме первоначала, единого, природе бытия. Своего рода откровением этого периода стал тезис Протогора (483-413 гг. до н.э.): «Человек есть мера всех вещей - существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» [38]. Антропологический поворот, который совершили софисты, задает дальнейший тон античной философии. Физика переходит на второй план, центральной темой философии становится Человек. Однако ещё рано говорить о Человеке как о личности. Античный антропоцентризм в

большей своей части ограничивается этикой, не претендуя на метафизику личности. Философия Платона и Аристотеля максимально близко подходит к антропологии. Но всё же, они пренебрегают индивидуумом. Остановимся подробно на учении о человеке этих двух выдающихся философов античности [13, 266].

Э.Жильсон в работе «Дух средневековой философии» подчеркивает, что Сократ для Платона как личность не имеет того значения, которое имеет Сократ как Человек: «Сократ важен лишь постольку, поскольку он есть исключительно удачная, но всё ж акцидентальная причастность к бытию идеи. Идея Человека вечна, неизменна, необходима; Сократ же, подобно всем индивидам, есть не более чем преходящее и привходящее сущее: он причастен к ирреальности своей материи, которая отражает в себе постоянство идеи, но мимолетное бытие, которой уносится потоком становления» [13, 266].

Философия Платон крайне идеалистична. Истинное бытие – это мир идей. Мир вещей – вторичен. В этом отношении душа человека занимает промежуточное положение между мирами идей и вещей. По природе своей душа тяготеет к миру идей и сродни ему, так как причастна идее жизни. Душа бессмертна, и лишь в мире идей она получает свое утешение. Но ввергнутая в материальное тело, она погружается в состояние беспомыслия. Она не помнит мира идей и дезориентирована ложными понятиями ирреального мира вещей. Однако божество вложило в нее способность вспоминать о некогда увиденном в мире идей. Эти воспоминания очищают ее от чувственного, посредством них душа начинает разделять истинные и ложные понятия, так она получает возможность вернуться к божественному началу. После смерти человека его душа является на суд, где решается ее судьба на ближайшие тысячу лет – она отправляется либо направо, в обитель идей, либо налево, в подземное царство. По прошествии этого срока душа вновь избирает себе земное тело. Души праведные избирают себе тела

мудрецов и философов, нечестивые же души, погрязшие в вожделении и чувственном, могут пасть даже до выбора тел животных. Но только из тела человека и в первую очередь мудреца душа может покинуть мир вещей навсегда и вернуться на свою божественную родину [37].

Платона считал, что душа человека имеет особое строение. Он выделял в ней три составные части – разумную, эмоциональную и низменную. У каждого человека преобладает определенная составляющая души, и она определяет тип человека и его принадлежность к сословию. И здесь можно перейти к социальной этике Платона, которая очень тесно связана с этикой личности и раскрывает ее полнее, а скорее, даже обнажает ее надличностный характер. Неслучайно доминирующая часть души определяет принадлежность человека к сословию, в учении Платона социум занимает очень важное место [45].

Человек – прежде всего часть социума, полиса. Полис – это большой человеческий организм, в свою очередь, человек – это микрополис. В этом отношении социальная этика Платона крайне не индивидуалистична. В своем «Государстве» Платон рисует читателю образ идеального государства, главной заботой, которого является счастье как таковое, но не счастье отдельного гражданина. Человек, индивид, приносится в жертву общему благу. Идеальное государство не оставляет за человеком свободы. Оно жестко регламентирует практически все сферы жизни, включая личную жизнь. Индивид Платона - это человек, руководствующийся всеобщим благом, забыв о себе; по сути, идеальный индивид, тот, кто отказывается от своей индивидуальности, становится абстрактной единицей. «Государство» Платона - это социальная проекция его этического идеализма. Социально-нравственный идеал же его - это некий надмирный принцип, та же идея, и выход за границы своего частного бытия, за границы своей субъективности, приобщение к этой идее, делает человека истинно нравственным гражданином [7].

Для Платона понятие личности ещё и невозможно потому, что конкретная душа, которая в его учении бессмертна, не связана с данным конкретным телом постоянно, более того, она может соединиться с другим конкретным телом, и каждый раз она участвует в новой индивидуальности [16, 22].

У Аристотеля индивидуальное физическое бытие ирреально и акцидентально. Однако в силу того, что он лишает идею какой-либо субсистентности, единичное получает преимущество перед общим, и бытие индивида получает большую ценность, нежели у Платона. Но смерть обесценивает прошедшую жизнь – индивид приходит в этот мир, чтобы ненадолго поддержать собою вид, и дать жизнь таким же «краткосрочным» представителям этого вида. Субсистирующий и преходящий индивид обеспечивает непрерывность несубсистентного и непреходящего вида, и в этом лишь смысл существования индивида по Аристотелю [13, 267].

В учении Аристотеля душа состоит из двух частей. Это неразумная часть, которая представлена растительной и животной частями. Растительная часть души не имеет основания в добродетели и не разумна, посредством нее осуществляется рост, питание, размножение. Она же свойственна не только человеку, но и животным, и растениям. Животная часть души, или гневливая, страстная, обеспечивает инстинкты, перемещение в пространстве, чувствительность, элементарные формы воображения и может иметь отношение к добродетели в той мере, в какой она послушна разуму. Она присуща животным и человеку. Неразумная (растительная и животная) часть души нуждается в теле и поэтому смертна. Второй, подлинно человеческой частью души является разум. Человеческий разум действует по принципам, заключенным в божественном разуме, Логосе. Разум способен функционировать без тела, поэтому разумная часть души бессмертна и после смерти человека сливается с вселенским разумом. В учении Аристотеля душа сопоставляется с формой, тело - с материей, а

разум, в свою очередь, с формой форм. Относительно этого разума душа представляет материю [43].

Аристотель не так ригористичен в своих политических взглядах, как Платон, но для него государство также является вершиной всех устремлений человека. По мнению Аристотеля, государство должно ставить своей целью заботу о счастье всех своих граждан, в свою очередь, счастье заключается в добродетели, поэтому государство должно возвращать в гражданах нравственность и добродетельность. Добродетель же - это навык к общежитию. Для Аристотеля высшее благо не есть ценность сама по себе, как для Платона, высшее благо - лишь некоторый гарант частного благополучия индивидов полиса, и полис сам - лишь необходимое условие достижения этого блага. В этом отношении социальная этика Аристотеля - это определенное движение в сторону признания за человеком индивидуальности [44].

Надо сказать, что понятие индивидуума (лат. *individuum* - неделимое) как неделимого единого появилось при переводе на латинский язык греческого термина «атом», введенного Демокритом (греч. неразделяемый, нерассекаемый) [20]. Индивидуум, по Аристотелю, есть «первая сущность», которая ничто не детерминирует и является некой самостоятельностью. Предметом обсуждения могут быть лишь свойства и признаки, а не сам субстрат, который обуславливает единство индивидуума [6]. Таков индивидуум у Аристотеля. Душа у Аристотеля связана с конкретным телом, являя вместе с ним конкретную индивидуальность, смерть разрушает единство тела и души, и вместе с тем индивидуума, которого они составляли [16, 23].

Как Платон, так и Аристотель в своей философии особое внимание уделяют социальной этике, однако она теряет свою актуальность по мере того, как меняется политическая ситуация в греческих городах, переход их в подчинение Риму резко отчуждает индивида от полиса. Индивид более не

может проявить свои добродетельные качества в общественно-политической деятельности. Человек, прежде направленный вовне, фокусирующийся на нуждах общего полисного блага, наконец вынужден развернуть свой взгляд на себя. Наступает время индивидуальной этики стоиков и эпикурейцев [7].

1.2 Библейское учение о человеке

Христианская мысль по сути своей ориентирована на личностное восприятие человека. И это в первую очередь становится очевидным в писании, причем начиная с первых глав книги Бытия Ветхого Завета. Во второй главе Бытия повествуется о том, как Господь заключил, что плохо человеку быть одному, и Он решил создать человеку «помощника под стать» (Быт. 2:18-23). Он создал всевозможных зверей и привел их к человеку, чтобы выбрал тот себе помощника. Человек осмотрел всех животных и дал им имена, то есть опознал их и опознал себя в соотнесенности с ними, и не нашел среди них себе помощника. И только тогда Господь творит Еву – помощника для человека, ему же подобного. В этом коротком библейском мифе закодированы очень важные аспекты христианского персонализма – акт самосознания и самоопределения человека и ему внутренне присущая нужда в другом человеке.

Бесспорно, центральными строками Ветхого завета, которые вскрывают личностное предназначение человека, являются стихи о плане Бога сотворить человека как образ и подобие Свое, и о состоявшемся сотворении его лишь как образа Божьего (Быт. 1:26-27). В этих строках очень сжато, но конкретно вырисовывается, каким является человек в христианском учении – образ Божий в данности, и подобие Его в заданности. Отчасти, это и объясняет отсутствие у святых отцов развитого учения о

человеке как о личности (о чем будет сказано позже) – есть учение о личности Бога, образом и подобием которой является личность человека [15].

Возвратимся к теме личности в Ветхом завете. Ветхий завет – это история нахождения Богом личности и диалог с ней. Возможность личного диалога человека с личностным Богом – это ключевое отличие языческого и авраамического мировосприятия.

Патриархи – Авраам, Исаак, Иаков – три личности, имевшие такую полноту общения с Богом, которая не будет доступна ни пророкам, ни судьям, ни царям, ни даже священникам Ветхого Завета. Иаков становится отцом народа Божьего, и как это ни парадоксально, но с началом истории Божьего народа личностность общения Бога и человека обретает иное качество – в определенной степени личность индивида уже не так явна на фоне личности самой общины. В общине заключена личность праотца Иакова (Израиль), и она является субъектом диалога с Богом [3]. Особенно это чувствуется в пророческих книгах, где пророки от имени Бога обращаются к личности народа Божьего. Однако именно в этих книгах поднимается тема мессии, которая в Новом Завете обнаруживает крайне личностный характер. В этом отношении ветхозаветным пророческим книгам присущ дух предвкушения христианского персонализма.

Современниками и очевидцами Христа были апостолы, они же и стали первыми христианскими авторами, написав книги Нового Завета. Эти богодухновенные книги в христианской среде, причем у представителей всех трех конфессий, пользуются незыблемым авторитетом. Новый Завет в определенной степени является революционно личностно-ориентированной книгой. И хотя христианская позиция такова, что Ветхий завет плавно подходит к Новому, и они друг друга детерминируют, новозаветное восприятие человека как личности в свете христологии беспрецедентно.

В тексте Евангелия так же, как и в предыдущих книгах Библии нет учения о личности в классическом виде. С другой стороны, если присмотреться к личности Христа - такой, какой она раскрывается в Евангелии, можно предположить, «что» есть личность в новозаветном понимании. И в этой мысли нет ни малейшей попытки свести антропологию к христологии. Однако христианская антропология невозможна без христологии, и точка их пересечения совершилась в особенном историческом событии жизни, воскресения и смерти Иисуса из Назарета. Это особенное событие дает человеку возможность узнать о своем истинном осуществлении и достичь его: «Итак, осуществление личности человека в истории определяется особенной человеческой личностью Иисуса. Становится ясным, что Его земная жизнь, история одного человека, устанавливает способ достижения антропологической истины и что эта истина может быть достигнута только в личной истории каждого» [42, 47].

Эта аналогия бытия Бога и человека отчетливо видна в Евангелии от Иоанна: «Я есмь путь, и истина, и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин 14:6), «Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется, и войдет, и выйдет, и пажить найдет» (Ин 10:9). В Иисусе Христе осуществляется правда отношений Бога и человека, к которой призван каждый: «Любящий Бог призывает отдельного человека участвовать собственной жизнью в акте Своего любящего самодарения» [42, 51].

Из евангельского повествования понятно, что современники Христа не могли остаться равнодушными к Его личности с самого момента Его рождения (поклонение звездочетов (Мф. 1) и пастухов (Лк. 2) в пещере Иисусу младенцу и гнев Ирода и казнь вифлеемских младенцев (Мф. 1). И этом отношении встреча со Христом – это суд для человека, так как она обнажает его устремления, её цель – самая глубина души.

Следующий важный отрывок Евангелия – это искушение Иисуса Христа в пустыне (Мф. 4, от Мк. 1, от Лк. 4), в нём кроется

недвусмысленный акт самоопределения и становления Его личности. С этого момента начинается миссия Иисуса Христа. Собственно весь евангельский сюжет вращается вокруг темы Его миссии. В этой миссии и раскрывается Его личность.

Во главе угла Благой Вести стоят отношения Иисуса с Богом. Это отношения сыновнего послушания воле Отца. И воля Отца заключается в служении человеку, нахождении человека. Поэтому центральной темой Евангелия является человек, ради которого Слово стало плотью. Не безликое человечество, а каждый конкретный человек. Это триумф личности. Для Христа каждый человек нуждается в признании его как личности, поэтому Христос обращен к каждому. Бытие-для-себя у Иисуса Христа полностью переходит в бытие-для-другого, не оставляя ему времени даже на сон. Апогеем этого служения становится Крест. На Кресте осуществляется слава Иисуса как личности, и Бог обнажается перед человеком в Своей незащитной любви к нему. В этом божественном самооткровении человек обретает меру своей собственной идентичности [42, 61-62].

Трагизм человеческого существования состоит в том, что он распознает его, уже находясь в этом существовании, а не как бы перед ним. Еще трагичнее, что человек не может удовлетвориться своим существованием, его существование не есть его истинно сущее, к которому он устремлен. В некотором смысле это сущее обречено так и не быть осуществленным вполне, но человек стремится к полноте меры человечества, явленной Богом в Иисусе Христе. Человек уподобляется Творцу выходя за пределы самого себя, то есть находя и замечая существование других людей и признавая их сущее. Этот акт открытости возможен только в свободе, и только в ней человек осознает себя как личность. Свобода, не исключающая возможности от нее отказаться, воспета в Новом Завете - это высочайший уровень личности [42, 59].

Перемещаясь далее по книгам Нового завета, можно остановиться на творениях апостола Павла. Его антропология представляет большой интерес. Феномен человека не является объектом размышлений апостола Павла. Источниками, через которые мы можем познакомиться с богословием этого апостола, являются его послания местным церквам и конкретным лицам. Это чаще ситуативные тексты, преследующие цель наставления паствы, разбора конкретных проблемных ситуаций, реже проповедь. В посланиях апостол Павел не претендует на разработку учения о человеке, он пишет лишь то, что необходимо для его миссии, поэтому его антропология спонтанна и бессознательна. Но всё же, он говорит о человеке, однако не отвлеченно, а в соотнесенности его с Богом. Так же и о Боге – только относительно человека. В каком-то смысле антропология апостола Павла – это его христология, так, он более говорит о действии Христа в человеке [22, 82].

Исследователи творчества этого апостола признаются, что разобраться в его учении о человеке не так просто, так, на уровне терминологии он обращается и к иудейской антропологии, и к эллинистической традиции [Керн73], при этом его богословская терминология не регулярна. Нет чёткого мнения, является ли апостол в своем учении о строении человека дихотомистом или трихотомистом. Апостол Павел не дает повода для осмысления плоти как какого-то греховного начала, плоть может стать прислужницей греха, но не несет в самой себе источник зла. В этом отношении апостол освобождает аскетическое делание от посягательства спиритуализма, гностицизма: христианская практика борьбы против дел плоти, не имеет ничего общего с борьбой против телесного начала. Апостол называет тело храмом Святого Духа [22, 76]. Для апостола Павла человек не имеет тело, он и есть тело. Под телом он понимает человека целиком, это что-то неделимое – индивид. Но человек разделен грехом, и нуждается в обретении цельности, исцелении как собирании. Целитель и есть Христос [18].

Апостол Павел не уделяет особого внимания теме образа и подобия Божьего в человеке, он лишь вскользь затрагивает ее отдельными фразами, не развивая широко. Но всё его богословие пропитано верой в имманентность Христа в нем, о сыновстве человека Богу и сонаследовании со Христом [22, 82-84].

1.3 Антропология в учении апостольских мужей и христианских апологетов II-III вв.

Ученики апостолов, так называемые апостольские мужи, возглавили следующий период христианской письменности. Им досталась непростая ноша – будучи свидетелями горячей христианской веры, изобилия в церкви духовных даров и харизматизма первого века христианства, они вступили в период охлаждения веры, утраты даров Духа, расслабленности духовной и этической. Поэтому им не приходилось размышлять о человеке и его призванности, послания апостольских мужей чаще всего были назидательными, с этической доминантой, им был присущ эсхатологизм и предвкушение парусии. Уровень образованности христиан и в частности апостольских мужей был низкий, поэтому тексты отличаются безыскусностью, скудные на откровения, часто изобилуют цитатами из апостолов, на фоне которых собственная мысль авторов выглядит весьма наивной. По большей части мужи апостольские призывают паству к воспоминанию услышанного от апостолов и избегают говорить от себя, ограничиваясь лишь намеками [12, 89-90].

Святой Климент Римский - первый из христианских писателей обращается к теме образа Божьего, причем этот образ он видит преимущественно в уме. Поэтому неудивительно, что понимание

христианства он определяет как «познание славы имени Христова». Идея сыновства человека Богу у Святого Климента далеко отстоит от апостольского понимания, в традиции которого это образ усыновления и единения в мистическом теле Церкви Христовой. У Климента Римского сыновство подменяется идеей соотношения человека с Богом, который зовется Отцом по аналогии с Творцом и Создателем мира. Такое восприятие идеи сыновства в принципе характерно для апостольских мужей [22, 85].

У Игнатия Богоносца есть размышления об опыте достижения Бога и Иисуса Христа. В традиции апостола Павла он говорит о теле христианина как храме Христовом. Аналогичные мысли можно найти у псевдо-Варнавы. Воплощение Слово в традиции апостольских мужей сугубо сотериологично [22, 85-86].

На смену творениям апостольских мужей приходит другой вид церковно письменности – апологии. Их возникновение было связано с началом эпохи гонений на христиан, спровоцированных эдиктом императора Траяна в 113г. Появлялась литература (платоник Цельс (178г), сатирик Лукиан Самосатский (167г), ритор Фронтон Циртский), порочащая христианскую веру и ещё больше разжигающее негодование римского общества в адрес христиан. В общественном сознании сформировался стереотип о христианстве как о примитивной кровожадной и асоциальной религии. Христианские писатели были вынуждены оказывать отпор антихристианским авторам, развенчивая мифы о своей вере [12, 219-221].

Надо сказать, уровень творений апологетов в риторическом плане гораздо выше и искуснее, чем у апостольских мужей. Апологеты – по большей своей части новообращенная римская интеллигенция, имеющая философское образование. Влияние философской мысли, как в риторическом, так и в мировоззренческом плане, можно проследить в их трудах. Где-то это влияние настолько явно, что удивляет современного читателя привыкшего воспринимать христианство в рамках догмы, свое

вольностью. Богословие уже наличествует, но оно пока не конструктивно. Помимо защиты от гонений со стороны языческого государства, апологеты преследовали своей целью давать отпор гностицизму в его пренебрежении плотью, показав цельного человека; эллинам, высмеивающих тезис о воскресении, язычеству в его фатализме, отрицающем свободу. Вокруг этих проблем и концентрируется антропология апологетов [12, 225-226].

Иустин Философ - первый апологет, учитель всех прочих. Он, будучи наследником эллинской культуры, удивительно органично ввел в свою антропологию синтез. В учении о человеке Иустина Философа уделено немало внимания соотношению души и тела. Он пишет о том, что человек не есть одна душа, как и не есть одно тело, но душа и тело. И Бог призвал к воскрешению не части, но целое – то есть человека. Душа у Иустина не столько ипостасное, духовное начало в человеке, сколько витальный принцип. Душа не обладает бессмертием сама по себе, ее бессмертие зависит от Бога, но душа и не уничтожается, ибо тогда она бы могла избежать наказания. Душа имеет способность богопознания, но в прочем, ни Бога, ни человека познать нельзя. Особое значение в апологии Иустина Философа имеет тема воли и свободы. Человек свободен выбирать между добром и злом, хотя и склонен и к тому, и к другому. Отрицая фатализм и рок, он пишет, что если бы не было свободы, не было бы ни добродетели, ни порока, ни моральной оценки, ни Бога, ни закона [22, 88-91].

Св. Феофил, епископ Антиохийский, писатель, который оставил удивительно красивое сочинение «Послание к Автолику». Вторая глава первой книги начинается вопросом-просьбой Автолика «Покажи мне своего Бога», и за тем следует поразительный ответ Феофила, который на первый взгляд кажется удачным полемическим приемом, но кроет в себе глубину и веру в человека перед Богом: «покажи мне твоего человека и я покажу тебе моего Бога». Феофил, размышляя о душе, писал, что она ни смертна и ни бессмертна, но занимает промежуточное положение по отношению к этим

состояниям, и способна и к тому и к другому. Человек в этом промежуточном состоянии должен был возрастать в послушании Богу и обрести бессмертие, но нарушив послушание, обрек себя и весь тварный мир на смерть. Феофил очень развернуто пишет о первородном грехе [22, 95-96].

В ряду апологетических трудов особняком стоит произведения святого Иринея Лионского. Епископ Лиона первый из христианских писателей говорит об обожении человека, в определенной степени он является предтечей Афанасия Великого в своем богословии обожения: «Слово Божие сделалось человеком, и Тот, Кто есть Сын Божий, стал сыном человеческим, соединенный со Словом Божиим, чтобы человек получил усыновление и стал сыном Божиим. Ибо иным способом мы не могли бы получить нетление и бессмертие, как через соединение с нетлением и бессмертием, если бы нетление и бессмертие не сделались предварительно тем, что мы есть, чтобы то, что было тленно, поглотилось нетлением, а то, что было смертно, поглотилось бессмертием, чтобы мы получили усыновление» [22, 101-102].

Святой Ириней в своих трудах обнаруживает глубину мистического переживания Бога: «Как созерцающие свет, суть внутри света и причащаются его сияния, так и созерцающие Бога внутри Бога суть и причащаются Его сияния» [22, 103]. Он часто размышляет о теле человека как о храме св. Духа в павловской традиции.

В антропологии Иринея появляется тема образа и подобия Божия, которая не поднимается иными апологетами. Хотя он сбивчив в разграничении понятия образа и подобия, иногда пользуется то одним, то другим термином, обозначая и образ и подобие. С другой стороны усматривает образ Божий именно в теле человека, то есть Бог создавал человека по образу идеального тела Слова, и именно воплощение Логоса явилось причиной телесности человека. Божие подобие у Иринея – от Духа. Для святой Иринея Христос возвращает человека к первоначальному

состоянию праотца Адама до грехопадения, это мысль он обозначает термином «рекапитуляция» [100-102].

1.4 Проблема человека в ранней восточной патристике

Для христианской, особенно православной и католической традиций, характерно очень трепетное отношение к трудам святых отцов и учителей церкви. Святоотеческая литература, будучи колыбелью христианской догматики, является драгоценным историческим архивом становления учения церкви и богатейшим наследием чистого религиозного опыта.

Отличительной чертой богословия святых отцов является его укорененность в пережитом религиозном опыте. Для них богословие – это, прежде всего, теогнозис (богопознание), то есть исходным пунктом является не интеллектуальное размышление, а пережитый опыт, который распознается его субъектом как религиозный и определяется как переживание и проживание Бога [11, 72-77]. В этом опыте святые отцы проживали Бога, и отчасти и себя как личность, предстоящую Богу. Поэтому антропология в святоотеческой традиции всегда опирается, во-первых, на писание, во-вторых, на субъективный опыт, который может являться объективным, но субъективно интерпретирован.

В.Н. Лосский совершенно ясно определяет свою позицию относительно попыток найти у святых отцов размышления на тему личности – она не поднимается святыми отцами: «Я не берусь излагать то, как понимали человеческую личность отцы Церкви или же какие-либо иные христианские богословы. ... Я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о

Лицах, или Ипостасях, Божественных изложено чрезвычайно четко. Тем не менее христианская антропология существует как у отцов первых восьми веков, так и позднее, как в Византии, так и на Западе, и нет сомнений в том, что это учение о человеке личностно, персоналистично. Разве могло бы оно быть иным в богословской мысли, основанной на Откровении Бога живого и личного, создавшего человека «по Своему образу и подобию» [29]. Еще не сформулированное это понятие уже незримо присутствовало в богословии отцов церкви, и их антропология начинала дышать дыханием личности.

Право удостоить того или иного церковного писателя наименования святого отца принадлежит только Церкви, как хранительнице придания. В восточной христианской традиции критерием наименования святого отца являются в первую очередь святость жизни, ортодоксальность учения, признание Церковью. Сергией Епифанович подчеркивает, что святость жизни непременно должна быть запечатлена «блаженной кончиной с Церковью или даже мученичеством за Христа» [12, 42]. В католической церкви есть еще один критерий – древность церковного писателя [12, 44].

Понятие патристики очень многоплановое и определение границ для этого периода весьма условно. В истории философии принято относить к патристике средневековую философию до схоластики, при этом ранняя патристика включает в себя II-III века [21]. В католической традиции период восточной патристики заканчивается на святом Иоанне Дамаскине [22, 238], а западной патристики на Бернарде Клеровском, иногда на Фоме Акинате, то есть это XII-XIII века [12, 45]. В православии для патристики нет четких границ. Так святой XIII века Григорий Палама относится в православной традиции к святым отцам. Сергей Епифанович, исследователь патристики, автор обширного труда по патрологии, пишет «...Церковь существует до скончания века и никогда не лишена благодатных даров, а, с другой стороны, ни церковные писатели, ни святые люди в ней не перестанут быть, то отцы Церкви были и будут в ней на всём протяжении ее истории, появляясь по

нуждам времени из ряда ее духовно-просвященных благочестивых сынов» [45]. Ввиду такого отношения к датировке периода патристики православная церковь не признает такой критерий наименования святого отца как древность значимым. В данной работе мы рассматриваем антропологические учения в ранней патристики, которой мы обозначили условно период патристики до VII в.

Александрийское богословие находилось под большим влиянием философии Филона Александрийского. Он пытался сочетать иудаистскую философию с платонической и стоической мыслью, был склонен злоупотреблять аллегоризмом в толковании писания. Адаптировал эллинскую терминологию для иудаистской культуры. Отголоски его учения можно найти в богословии св. Климента Александрийского, Оригена, св. Григория Богослова, св. Григория Нисского [22, 105].

Св. Климент Александрийский не оставил развернутого учения о человеке. Его движение в сторону человека получило свое воплощение не столько в антропологических размышлениях, сколько в проповеди, в моральных наставлениях человеку. Так получилось, что святой Климент в своей обращенности к человеку, в своем диалоге с ним, касался тем, по которым мы как по осколочкам можем собрать мозаику его переживания человеческой личности. В целом эта тенденция характерна для многих отцов, ведь они не ставили своей целью разработку антропологического знания как такового.

Св. Климент часто говорил об образе и подобии Божию в первоизданном человеке: Адаму образ дан от начала, а подобие праотцу человечества предстояло обрести путем собственных усилий [22, 109]. И здесь трудно не согласиться со святым Климентом, христианский Бог предстает перед нами как Бог, прибывающий в усилии, как Бог, не останавливающийся на Своем бытии, но являющий волеизволение на творение. Бог дает творению свободу, которая несет в себе уязвимость для

дарующего ее, она всегда рождает необходимость усилия. Поэтому человек, образ Божий достигает Его подобия, через подобное же Ему волеизволение к усилию.

Далее святой Климент рассуждает о падении Адама: первородный грех отнимает у человека саму возможность обрести подобие, но образ Божий остается присущ человеку и в грехе [110]. Если поразмышлять на эту тему, действительно, в христианской хамартиологии присутствует взгляд на грехопадение, как на вхождение человека в рабство греху. Человек становится несвободен, он во власти поврежденной природы Адама, несвободный он не способен к волеизволению к уподоблению Богу. Он нуждается в освобождении, в спасении, возвращении возможности действовать [9, 64]. Неслучайно, что Святой Климент, который много размышлял об образе и подобии Бога в человеке, первый вводит термин «обожения». В предыдущей главе было сказано, что об обожении много писал святой Ириней Лионский, однако он не давал этому феномену какое-либо конкретное название и выражался обще.

По Клименту в обожении достигается недостигнутое Адамом уподобление Богу, и Адам спасается воплощением Слова. Для Климента обожение ни в коем случае не есть полное отождествление человека с Богом в его субстанции и личности. Человек в обожении становится соучастником жизни Бога, оставаясь аутентичной личностью. Это важно подчеркнуть, так как сколь бы высоко не было влияние Филона на Александрийское богословие, но Климент категорически преодолевает пантеизм Филона, рассматривавшего человека как часть мировой души. Более полная мысль об обожении выражена у Афанасия Великого и святых отцов-капподокийцев [22, 111].

Богословие святого Афанасия Великого – это богословие обожения. Афанасий Великий, как и его предшественник, не писал специальных трудов, которые бы могли составить учение о человеке, и, тем не менее, непросто

найти большего знатока человека, чем был святой Афанасий. Это ясно из основной тематики его произведений – обожение, это высшая степень познания личности человеческой. Можно привести в пример цитату из текста святого Афанасия, посвященного борьбе с ересью арианства, в котором святой пытался отстоять единосущие Христа Отцу: «Если бы Слово было Сыном по причастию, а не самосущим Божеством и образом Отца, то Оно не обожало бы, будучи Само обожяемо. Ибо имеющему по причастию, невозможно передавать сие причастие другим, потому что не ему принадлежит то, что оно имеет, но Давшему Отцу, и то, что Оно прияло, то прияло, как едва для Него самого достаточную благодать» [22, 140].

Афанасий открывает истинный смысл христианской сотериологии, которую он выразил в формуле «Слово вочеловечелось, чтобы мы обожились». Этот же тезис стал своеобразным девизом всей православной антропологии. Воплощение у Афанасия имеет исключительно сотерiologicalкое основание, как вынужденная мера спасения падшего человека. Такое понимание воплощения нам теперь кажется несколько узким, Павел Едокимов обращаясь к наследию преподобный Исаака Сирина, пишет, что воплощение Слова состоялось бы и вне грехопадения, оно есть принцип Божественной любви к человеку, и не сводимо только к спасению [22, 11, 36]. Но надо понимать, что преподобный Исаак Сирин – это уже VII в. и он объемлет семивековую традицию святоотеческой мысли, а святой Афанасий (III в.) стоит у ее истоков, и целью своей он видит именно доказательство Божества Христа через необходимость спасения человека. Тем более единой точки зрения об этом аспекте воплощения нет до сих пор [31]. Возвращаясь к сотериологии святого Афанасия, надо выделить то, что особенно важно для нашей темы, в акте воплощения во Христе в Святую Троицу входит человек, не как некая идея человечества, не как «родовой человек», и не как природа человека, а именно, каждый человек, и он

становится по причастию богом. Это чрезвычайно личностное богословие [22, 144].

Афанасий Великий же становится автором мысли, которая пронизывает всю аскетическую мысль – стяжание Духа: «И ради Духа мы все именуемся причастниками Божиими... Сын сочетавает нас с Отцом, благодаря сущему в Сыне Духу... Те, в ком пребывает Дух, обóжаются Духом» [22, 143]. Для него святость – не есть праведность, но преобразование всего целого человека: и духовное и физическое. Интересно, что Святой Афанасий не различает образа Божия от подобия в человеке [22, 142].

Следующий отец церкви, о котором хотелось бы сказать, это святой Василий Великий. Учение о человеке у святого Василий Великий получает очень интересный оттенок, оно очень тоскливо и пронизано скорбью приговоренного человека к смерти и больше напоминает ветхо-адамовскую антропологию, антропологию обреченности: «Человек посеян в утробе матерней. Но этому семени предшествовала скорбь. Семя брошено в бразды естества; если только подумать об этом, то устыдишься начал рождения. Бренное семя изменилось в кровь; кровь одебелела в плоть; плоть со временем приняла на себя образ; образовавшееся непонятным для ума способом одушевилось; стесняемый зародыш скачет, негодует на это узилище естества. Но едва наступило время рождения, распались затворы чревоношения, отверзлись двери естества, материнская утроба разрешила удерживаемый ею дотолле плод. Выскользнул в жизнь этот борец скорби, вдохнули в себя воздух эти уста твари; и что же после этого? Первый от него звук – плачет?...» [22, 145]. Падшесть, греховность, трупность характеристики человека, которые дает Святой Василий, и тут же воспевают природу человека – это отпечаток Бога Всевышнего. Поражает антиномия антропологии этого святого отца.

Василий Великий призывает искать Мудрость Божию не в природе и устройстве вселенной, а в себе, в человеке, который суть Премудрость

Создателя, высшее Его творение. Образ Божий в человеке для Василия это не какое-то изначально заложенное качество или субстанция, это задача, принцип к действию, призывающая человека раскрывать свое творческое начало. Как бы человек не бежал от Бога, он всё же неудержимо стремиться к Нему. Обожение – есть само уподобление Богу. В обожении весь целый человек обоживается, включая тело – угрюмое богословие Василия Великого наполняется светом веры в человека [22, 146-147].

Святой Григорий Богослов несколько напоминает Василия Великого в его обостренном переживании падшести Адама. Григорий Богослов не может скрывать своей увлеченности человеком, человек для него величайшая загадка. В своих трудах он не перестает удивляться человеку, всматривается в него и снова удивляется. Его поражает антиномия человеческого существа: «Я образ Божий и родился сыном срама!», «Не понимаю, как я соединился с ним, и как, будучи образом Божиим, я смешался с грязью». Человек – «трупоносец», но несет в себе бесконечные возможности [22, 149].

Григорий воспеваает плоть, осуждая эллинов за их пренебрежение её: «Не понимаю, как я соединился с ним, и как, будучи образом Божиим, я смешался с грязью. Это тело, когда хорошо ему, поднимает войну; а когда я воюю против него, ввергает в скорбь. Его я люблю, как сослужителя; от него же и отвращаюсь, как от врага; бегу от него, как от уз, и почитаю его, как наследника... Это ласковый враг и коварный друг. Чудное соединение и раздвоение. Чего боюсь, того и держусь; и что люблю, того страшусь... Что это за премудрость открывается во мне, и что за великая тайна?» [22, 149-150].

Цель жизни для святого – это обожение. Обожение совершается в воплощение Слова, в страдании и воскресении Христа, таков путь обожения и для каждого человека – сораспятие и совоскресение Христу [22, 152].

В этой главе нельзя обойти вниманием святых отцов монашеской кельи, отцов-пустынников. Характерно для них то, что их богословие рождалось не в догматических спорах, а в тишине уединенной молитвы. Так Архимандрит Киприан Керн называет их антропологию «антропологией пустыни». Он неслучайно подчеркивает уникальность учения о человек аскетов-отшельников. Особенностью их антропологии является аскетическое самоуглубление, очищению, подвигу [22, 219].

Преподобный Исаак Сирийский очень мало пишет о человеке. Из оставленных им трудов даже не ясно, является ли он ди- или трихотомистом: местами он тяготеет то к первому, то ко второму. А вот аскетические движения ума и сердца его увлекают. Образ Божий он видит в душе, а не в теле, и он есть бесстрастность [22, 226-227].

Соотношение боговоплощения и сотериологии у Исаака Сирина представляет большой интерес. Святой не считает воплощение Слова результатом грехопадения Адама. Он не рассматривает воплощение как вынужденную меру спасения падшего человека. Исаак Сирийский уверен – оно бы состоялось и вне грехопадения. Воплощение – это именно акт божественной любви к творению: миру и человеку [22, 228].

Для преподобного Исаака будущее блаженство состоит в непосредственной созерцании Божественной Славы. Впрочем, у святого Исаака это же блаженство может обернуться геенной: «Мучимые в геенне поражаются бичом любви. И как горячо и жестоко это мучение любви... Неуместна никому такая мысль, что грешники в геенне лишатся любви Божией. Любовь есть порождение ведения истины, которое дается всем вообще. Но любовь силою своею действует двояко: она мучит грешников, как и здесь случается другу терпеть от друга, и веселит собою соблюдающих свой долг. И вот, по моему рассуждению, геенское мучение есть раскаяние. Души же горних сынов любовь упоявает своими утехами» [22, 228-229].

Еще один святой монашеской кельи Максим Исповедник, автор учения о двух волях во Христе, тоже немало размышлял о воплощении Слова. Он пришел к следующим заключениям. Воплощение Слова не сводится к сотериологии. Воплощение есть реализация плана Божия, усмотренного на Предвечном Совете о мире. Человек призван осуществить этот совет обожением всего бытия: Воплощение есть средоточие мирового бытия, и не только в плане искупления, но и в изначальном творческом плане. Воплощение изволено вместе с самым творением, но не только в предвѣдении падения» [22, 234]. Само воплощение – есть возможность человеческого обожения – Бог нисходит к человеку, становясь им, а человек в любви к Богу, становится им по благодати – происходит взаимообщение вочеловечения и обожения – «прекрасное взимообращение». Святой Максим Исповедник пишет о том, что Бог алчет человеческого обожения, всё в мире устроено именно таким образом, чтобы обожение человека состоялось [22, 235].

Антропология Максима исповедника очень христоцентрична. Для нашей работы особое значение имеет его учение о двух волях во Христе. Это учение касается непосредственно не только христологии, но и антропологии. Оно будет рассмотрено в следующей главе.

Глава 2. Бог как Личность в учении Церкви

2.1 Проблема божественной личности в контексте церковной триадологии и христологии

*"Троичный догмат есть крест для человеческой мысли
<...> никакая спекулятивная философия никогда не могла
подняться до тайны Пресвятой Троицы" Владимир Лосский [30].*

Понятие личности, столь естественное и обыденное для современного человека, не есть некая константа, которая присуща человеческому сознанию как таковая. В предыдущей главе было показано, что оно не было знакомо античному человеку, также и в раннехристианский период, оно только начинало оформляться. В данной работе интересен не только сам путь формирования и развития данного понятия сам по себе, но и общая картина тех феноменов христианской мысли, которые, так или иначе, затрагивались на этом пути, будучи смежными. Так мы можем рассмотреть и историческое развитие понятия личности в христианском учении, и развитие христианского учения сквозь призму этого понятия.

Предыдущая глава во многом раскрывала развитие представлений о личности в эпоху античности и раннего средневековья, основываясь именно на представлении о человеке, то есть на антропологии. Эта же глава посвящена личности Бога тому, как Она раскрывается в учении Церкви. Хотя это имеет под собой лишь одну цель, опять-таки взглянуть на личность человека, но уже под другим углом.

О личности Бога в христианском учении принято говорить более всего в соотнесенности с такими его аспектами как триадология и христология,

хотя утверждать, что личность Бога не раскрывается в экклесиологии или сотериологии например, было бы ошибочно – христианское учение, в принципе, не мыслится вне личности Бога. Но всё же в этой главе получится затронуть лишь триадологию и христологию.

Выработка и уточнение тринитарной терминологии было бесспорно плодом трудов отцов-каппадокийцев. Тринитарное богословие, во многом именно их заслуга, но как пишет В.Н. Лосский «Это была не рационализация христианства, но христианизация ума, превращение философии в созерцание, насыщение мысли тайной, которая не есть какой-то скрываемый от всех секрет, а свет неистощимый» [30], и это значит, что учение о Троице, это не вывод, это то из чего отцы исходили, имея это как данность [46]. Надо понимать, каким образом формировалась потребность говорить о Боге, как об Отце, Сыне и Святом Духе – это, прежде всего новозаветное откровение. Воплощенный Логос и святой Дух, явленные в Благой Вести «божественные деятели спасения», и для человека это знание было первично по отношению к тем, что они раскрываются как единый Бог. Эта первичность знания о «божественных деятелях спасения» над опознанием их как единого Бога для человека очень по-особенному открывается в восточной христианской мысли. Можно сказать, это определяющее различие между восточным и западным восприятием Троицы. О чем будет сказано ниже. Таким образом, тринитарное богословие – это был единственный способ передачи библейского опыта спасения в лицах Христа и святого Духа [36].

Отцы-каппадокийцы сформулировали тезис, который стал догматом восточного православия: «Бог есть одна Сущность в трех Ипостасях». За что они были обвинены в тритеизме, по причине того, что на тот момент термин «ипостась» интерпретировался не столь однозначно. Это ситуация, когда, каппадокийские отцы столкнулись с отсутствием адекватного понятийного аппарата, вынудила их использовать уже имеющиеся на тот момент понятия, но раскрывать их в новых смыслах, «перезагружать», что

неизбежно наталкивалось на недопонимание современников. Но надо отдать должное каппадокийским мыслителям, и в том, что термин «ипостась» в этом значении был наиболее удачнее из возможных: так «*proposon*» - лицо, маска, могло породить еще большую волну возмущения и уводило в другую крайность – Бог представал как сменяющий маски, раскрывающийся в трех ролях [33].

Перед отцами-каппадокийцами стояла задача – нужно было утвердить один объект и три объекта одновременно – единство и троичность. То есть выразить то, что позже Максим Исповедник назовет: «Бог есть одинаково монада и триада» [36]. Для этого необходимо было уточнить термин «ипостась», смысл которой на тот момент был тождественен усии, в него должны были быть привнесены черты персональные. Так понятия ипостаси и *proposon* взаимопроникли, отождествились.

Понимание феномена Троицы лежит вне человеческого разума, это то, что возможно понять из сердца, из опыта соприкосновения с Ней. В.Н. Лосский так описывал неизреченность Троицы: «Непостижимое открывает Себя в самом факте Своей непостижимости, ибо Его Непостижимость коренится в том факте, что Бог есть не только Природа, но и Три Лица» [36]. Поэтому говорить о Троице и понимать сказанное, не имея личного опыта соприкосновения с Ней практически невозможно. Ведь даже имеющий такой опыт может выражаться «на ощупь». Поэтому с нашей стороны возможно только обращение к текстам святых отцов. Григорий Нисский выводит сущностное единство Отца, Сына и Духа из единства их деятельности, то есть энергии. Согласно Аристотелевскому принципу каждой природе соответствует своя энергия, и для единой природы божественной Троицы присуща одна общая энергия. Но сущность Троицы определяет не Её природа, и Ипостасность, таким образом, божественная энергия является триипостасной, она являет собой общую жизнь трех Ипостасей. Вот здесь проходит водораздел между восточным и западным подходом к пониманию

Троицы. Западная мысль исходит из «природы в самой себе и переходит к носителю» [11, 194], то есть от сущности движется к Ипостасям, на востоке же «философия рассматривает вначале носителя и затем проникает в него, чтобы отыскать природу» [11, 194], то есть от Ипостасей двигается к единой сущности. Протоиерей Иоанн Мейендорф описывает восточную триадологию следующим образом: «Личные стороны Божественного существования не исчезают в единой «энергии», и это есть Троичная жизнь Божия, Которая сообщается «энергии» и участвует в ней через «энергию», Божественные Ипостаси являются в своей внутренней взаимопроникновенности», а так же «совершенное единство «энергии» трех Ипостасей, но без какого-либо смешения или взаимопревращения» [36]. Павел Евдокимов в своей книги «Православие» цитирует Иоанна Дамаскина «Единым во всем являются Отец, Сын и Святой Дух, за исключением безначальности, рожденности и исхождения» [11, 95].

Епископ Каллист Уэр, обращаясь к святоотеческой традиции, пишет, что еще святой Афанасий Великий говорил о единстве Бога преимущественно в терминах сущности, а святой Григорий Нисский и каппадокийские отцы раскрывали его через *Koinonia*, то есть 'общение' взаимного отношения между тремя Ипостасями. Святой Василий так и говорит: "В Божием несложном естестве единение – в общении (*κοινωνία*) Божества", а Григорий Нисский: "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 (*Koinonia*) и различие". Епископ Каллист Уэр подчеркивает в этих словах именно персоналистский взгляд на Троицу – как единство, выраженное через взаимодействие ипостасей [46].

Протоиерей Иоанн Мейендорф, анализируя христианскую мысль применительно к учению о Троице, дает такие определения понятиям «природа» и «ипостась»: «природа» по отношению к Богу «предполагает

некую неизменную, бесстрастную, трансцендентную творческую сущность, общую Отцу, Сыну и Святому Духу, не разделенную между Ними, но всецело принадлежащую каждой из Божественных Ипостасей, и в частности, конечно же, воплощенному Слову», и «ипостась» в отношении Божественных Личностей «предполагает специфически двойственный характер собственно личного бытия – сохраняющуюся идентичность и открытость бытийному изменению» [36].

От рассмотрения понятия личности Бога в учении о Троице можно перейти к тому, как оно раскрывается в христологии. Парадоксально, но содержание учения о Христе, можно выразить одной краткой мыслью, которая родилась у святого Иринея Лионского, и которую несколько развил Афанасий Великий, она звучит следующим образом: «Христос, Истинный Бог и истинный человек, единосущный Отцу в Своем Божестве, - единосущный людям в Своей человеческой природе, - стал тем, что мы есть, чтобы мы стали тем, кем является Он» [11, 199]. Афанасий Великий, защищавший единосущие Отца и Сына в полемике с арианами, различает тварную и нетварную природу. Сын предвечно рожден Отцом и по естеству обладает единой с Ним природой, здесь подчеркивается рождение Сына, оно исключает тварность. Нетварен один только Бог. Полтора века спустя христианская мысль вновь была вынуждена обратиться к этим понятиям.

Догмат Халкидонского Собора звучит следующим образом: «Поучаем исповедовати единого и тогожде Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенна в Божестве и совершенно в человечестве, истинна Бога и истинна человека...во двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемаго...во едином лице и во едину ипостась совокупляемаго...единого и тогожде Сына» [11, 201]. В воплощении Слова сохраняется различие между тварной и нетварно природой. То есть в богочеловеке Иисусе Христе присутствуют природа божественная, а это значит абсолютно трансцендентная человеческому бытию, и одновременно

тварная человеческая природа. Обе природы не смешиваются, но существуют во Христе вместе, реально и различимо.

Две природы во Христе указывают, на то, что Он единосущен не только с Отцом, который на небесах, но и со Своей тварной матерью, а через нее со всем человечеством. Однако наличие двух природ во Христе не мешает святому Кириллу Александрийскому говорить о «единой воплощенной природе», и этим делать акцент, на том, что человечество Иисуса Христа соединилось с Богом не кратковременно, а навечно. Напомним, халкидонское определение гласит: две природы во Христе соединились «неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно» [35]. А святой Григорий Назианзин писал: «не воспринятое не уврачевано, и что соединилось с Богом, то и спасается» [34].

Ипостась для греческой философии, а именно для Аристотеля, это существующее, противопоставление идеям, субстанция, природа, при этом здесь оттенок индивидуализированного существования. Каппадокийцами, как уже было сказано выше, термину ипостась были добавлены свойства персональности [36]. Во Христе присутствует только одна ипостась – это Ипостась Слова, там нет второй человеческой ипостаси. Для того чтобы человеческая природа могла быть воипостазирована в божественной Ипостаси, человеческая природа должна быть приемлемой для Бога, то есть обладать богоподобием. Павел Евдокимов пишет: «В момент Воплощения Христос, "образ Бога невидимого" (Кол. 1.15), не ищет какой-либо иной формы, ангельской или астральной; Он не то, что приспособливается к человеческой форме, но, согласно святым отцам, Бог, создавая человека, мысленно взирал на Христа как на Первообраз. Христос - "печать Отца" и Христос - *Esse homo* ("Се человек!"): Он соединяет в Себе образ Бога и образ человека. Положению "человек подобен Богу" соответствует его оправдание: "Бог подобен человеку. Таким образом Бог воплощается в Свою живую икону: Бог ей не чужд, так как человек есть

человеческий лик Бога» [9, 56]. И именно этот факт дает человеку возможность теозиса.

О христологии невозможно говорить, не упомянув о Максиме Исповеднике, святом VII века, который стал отцом учения о двух волях во Христе. Это учение возникло как реакция на противоположное ему учение монофилитства, которое усматривало в единой личности Иисуса Христа единую волю. Дифилизм Максима Исповедника очень важен для нашего исследования, поскольку воля, как движение свободы, является основной характеристикой понятия личности.

Максим Исповедник рассуждал так: как в Божественной Троице три ипостаси, но природа одна и одна воля, ибо воля исходит от природы, так во Христе одна Ипостась и две природы, а значит и две воли, по числу природ [22, 233].

И снова обращаемся к отличию нетварной и тварной природы. Нетварная божественная природа тождественна любви и поэтому в ней и воля и энергия, как и сама природа, согласны и являют себя в едином стремлении любви, то есть тождественны в своем проявлении. Это целостное движение и согласованное устремление. Тварная природа, онтологически призвана к одной цели – общению с Богом. Это стремление сообразно ее природе. Но грехопадение разобщает человека изнутри [36].

Святой Максим разделяет две воли природную и гномическую. Природная воля - это естественная способность хотеть, это способность к добру, она согласна с волей Творца. Гномическая воля, это результат потери целостности природы человека в грехопадении, она – рассудочная, она не хочет, а желает чего-то определенного. Это в некотором смысле свободная воля выборов мотивов. Природная воля присуща каждому человеку в равной степени, гномическая же воля тесно связана с конкретной ипостасью и определяется ее своеобразием. Эта воля тяготеет к греху, она же неразрывно

связана с возможностью реализации свободы в падшем мире, когда человек осознанно в свободе отказывается от нее. Получается, во Христе была божественная воля Слова и природная воля человека Иисуса, но не было гномической, греховной воли [22, 234].

Христос, Сын человеческий, приходит в мир, чтобы принять всю полноту человеческого бытия, от рождения до смерти и тления. Таким образом, Его жизнь была во всем жизнью обычного человека, за исключением греха, к которому Он как божественная Ипостась был не причастен. Максим Исповедник настаивает, что Христос, будучи человеком, имел реальную человеческую волю, и ни в коем случае не поглощенную Божеством, иначе Он был бы лишь пассивным инструментом в руке Бога. Но в этой тайне ипостасного соединения для него был немислим ложный выбор. Максим Исповедник размышляет о двух рождениях Христа. Первое – как воплощение и телесное рождение, и второе – от Духа через крещение, описанное в Евангелие от Иоанна [36].

Гефсиманское борение – «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Мф.26:39) – очень яркий новозаветный стих, который указывает на присутствие во Христе двух волей. Максим Исповедник уточняет, что в этих строках нет противления Человека Христа Богу Отцу, но указание, на то, что Слово не могло исполнить до конца уготованное Ему, пока человеческая природа Христа, то есть человеческая воля не даст своего согласия. В этих строках совершается тайна свободного и совершенного совпадения воли человека и воли Божественной во Христе. Ведь спасение человечества должно было совершиться именно обеими волями воплотившегося Слова. Протоиерей Иоанн Мейендорф пишет в своем труде «Пасхальная тайна»: «Против монофизитства и монофелитства, как и против любой другой односторонней теоцентрической доктрины спасения, преподобный Максим утверждает активное человеческое соработничество в спасительном подвиге Христа. Но это действие

человечества имело силу и было воистину искупительным лишь постольку, поскольку Ипостась Бога-Слова была единственным «Я», субъектом человеческой воли и свободы во Христе. По человечеству «хотело» именно Слово. Оно реализовало человеческую волю, чтобы искупить ее» [36].

Итак, в этой главе, посвященной Личности Бога в учении Церкви, не возможно было не уделить внимание человеку, потому что для христианства человек, это микротеос [9, 42], в чем-то маленькая копия Бога. В триадологии и тем более христологии взгляд непосредственно с Бога непременно устремляется на человека. И дело даже не в сопоставлении и поиске схожести, и не в противопоставлении и поиске различий, а именно в том, что в христианской мысли всё, что человеку известно о Боге, это результат устремления, обращенности Бога к человеку. Бог обращается к человеку – это основной лейтмотив христианского учения. Бог-Личность, взыскует прежде всего личность. Спасение совершается как реальная встреча Бога и человека. Таким образом, спасение – это акт ипостасный [36]. И ответить на призыв Бога может только лично каждая ипостась.

2.2 Влияние учения св. Григория Паламы на православное понимание личности

«Я говорю здесь в тех пределах и о тех формах,

в которых мне дано жить Бога»

архимандрит Софроний [40, 32].

Насколько уместен разговор об обожении в работе посвященной теме личности в православном учении очень ярко продемонстрировал богослов XX века Павел Евдокимов в своем труде «Женщина и спасение мира»,

поместив главу об обожении в раздел антропологии, и более того он называл ее «Антропология обожения».

В предыдущих главах мы уже вскользь упоминали тему обожения в антропологии святых отцов. И как было уже сказано, понятие обожения ввел св. Климент Александрийский, а еще ранее, св. Иринеи Лионский начал уделять теме обожения достаточное внимание, не имея, однако, на тот момент соответствующего термина. Но это не означает, что идея обожения в богословии святых отцов была определенным новаторством чуждым раннему христианству. Напротив, обожение это самая аутентичная христианская мысль, и собственно она проходит красной нитью через весь новый завет от евангелия до посланий апостолов. Богоуподобление и богосыновство – это основная тема нового завета. Таким образом, святые отцы, говоря об обожении, раскрывали глубину благой вести.

Надо понимать, что для святых отцов погружение в эту тему стало возможным не в результате отвлеченных размышлений над писанием и спекулятивных умозрений о Боге, но именно на основании переживаемого мистического прозрения, то есть на основании реального факта их жизни. Церковь приняла этот факт как свою духовную реальность.

Разговор о теозисе необходимо начать с обозначения, что для святых отцов опыт обожения, это не есть гиперболизированная метафора, и не есть этическая формула нравственного уподобления богу, это реальное приобщение к Богу всего (подчеркнем не на уровне гнозиса только) человеческого существа. При этом очевидно, что здесь не идет речь о чуждом христианству пантеизму, в котором личность человека растворяется в безличном абсолюте, теряя себя в нем.

Человек единственное существо, в котором заложена возможность обожения. Но обожение не состоится без свободного и личного усилия конкретного человека. И здесь снова стоит сказать об образе и подобии

Божием в человеке. Об этих понятиях уже неоднократно было сказано в этой работе, и практически каждый отец церкви уделял внимание и образу и подобию, за исключением некоторых, кто не разводил эти понятия. О них же упоминается в первой главе книги бытия в повествовании о творении человека. Образ Божий был вложен в Адама при творении, но замыслен он был еще до времени на Предвечном Совете Божиим о человеке. О чем это говорит? Это говорит о том предназначении, которое Бог уготовил для человека, и оно возможно только при условии наличия образа Божия в человеке. Это предназначение заключается в том, что «человек может стать по благодати тем, чем Бог является по существу» [22, 397]. Подобие же человеку не дано как присущее ему изначально, оно достигается личным усилием как «свободное осуществление человеком своего образа», это то, самое усилие, которое делает возможным для человека обожение.

Мистический опыт неизреченный, едва ли возможно его передать, тем более в сухой вышколенной форме, для него нет категориального аппарата, это область апофатики. Но святым отцам удается передать его едва касательно, как «сквозь тусклое стекло» посредством аллегорических и поэтических форм. Можно привести пример как преподобный Симеон Новый Богослов описывали пережитый опыт теозиса: «Как тот, кто стоит на берегу моря, видит безмерную пучину вод, но предела их не достигает зрением, а видит только малую некую часть их; так и тот, кто сподобился через созерцание узреть безмерное море славы Божией и видеть мысленно Самого Бога, видит умными очами Бога и бездну Его славы, но не всю сколько ее есть, а лишь столько, сколько это для него возможно», и еще: «Как тот, кто находится близ моря, не только видит его, но и в самые воды его входит, сколько хочет; так бывает и духовно (с достигшими совершенства духовного), что они, когда хотят, входят в свет Божий и созерцают его и причащаются его сознательно в меру подъятых трудов, усилий и желательных стремлений» [22, 398]. Путь к обожению лежит через

невероятные духовные труды: пост, молитву, смирение, любовь. Человек не может приобщиться к Богу, будучи погруженным в грех, сердце должно быть чистым и прежде соединиться с Духом Святым, родиться свыше.

Теперь можно подойти к учению Григория Паламы. Григорий Палама (1296 – 1359(7?)гг.) создал богословское обоснование монашеской практики исихазма. Григорий Палама подчеркивает изначальное приуготовление человека к обожению, в этом его назначение. Он пишет о Боге: «Он украсил наше естество, как свою будущую оболочку, в которую Он восхотел облечься». В антропологии святого Григория человеческое естество вознесено на невероятную ступень, оно «настолько чисто, что может быть соединено с Богом по Ипостаси и нераздельно пребывать с Ним в вечности» [22, 403]. Но таково оно в Адаме до грехопадения. В принципе, хамартиология Григория Паламы ничем не отличается от ранее описанных у других отцов церкви: грех исказил природу Адама, но не лишил его богоподобности вполне, поэтому человеку через Христа дана возможность врачевания. На пути к обожению человеку приходится понести немалый аскетический подвиг, прежде всего молитвенный. Григорий Палама говорит о состоянии «исихии», это совершенное безмолвие, высшая степень трезвения ума, которое достигается безмолвием и умной молитвой. Так ум удаляется от земного и достигает способности утонченного зрения – видение фаворского света [22, 416-420].

Григорий Палама говорит о том, что Христос, взойдя на престол Отца, возвел на него же человеческое естество, однако не только всё человеческое естество, но прежде всего конкретного человека, то есть каждого. Он каждого из людей удостоивает Своего общения и не только в будущем веке, но уже и сейчас. Однако Григорий делает акцент на том, что в степени обожения нет и не может быть равенства, как и видению фаворского света были удостоены только трое из двенадцати (апостолы Петр, Иоанн, Иаков),

так и теозис не может быть в равной степени одинаков для всех, но каждому в его меру, по его достоинству [22, 423].

Богословие Григория Паламы это, бесспорно, гимн человеку. Григорий превозносит человека гораздо выше ангелов, ибо ангелам дано быть лишь «отражателями Божественного света», человеку же уготовано стать богом по благодати. Он пишет, что Слово стало богочеловеком, а не богоангелом. Человеческое естество, на Предвечном Божьем Совете было задумано как богопричастное, угодное Слову, чтобы Бог мог облечься в него [22, 424].

Бог ожидает от человека ответа, человек и есть этот ответ. Человек есть замысел Божий, и человек же ответственен за исполнение этого замысла в себе. Это не получится сделать механически или «на автомате», человеку придется подойти к решению этой ответственности творчески, приумножив все таланты, которые ему вручены. Это осуществление личности.

Центральной темой богословия Григория Паламы было его учение о божественных энергиях. Это учение можно охарактеризовать как догматическое обоснование теозиса. В этом учении христианский персонализм получает свое неопровержимое оправдание. Подходя к учению Григория Паламы необходимо затронуть тему апофатического богословия.

Апофатизм присущ христианской традиции еще с ветхозаветных времен, когда Моисей вошел во Мрак, покрывающий Сион [30]. Апофатика это совершенный плод мистического опыта. Согласно этому подходу Бог не является тем, о ком можно говорить утвердительно, то есть, зная каков Он, но только отрицательно, то есть, зная каковым Он не является.

Капподокийские отцы говорят о Боге как о сущем, в противопоставлении не-бытию. Для Григория Нисского ветхозаветное «Аз есмь Сый», единственный утвердительный тезис о Боге, который мы можем заключить о Боге, но этот тезис именно означает, что бытие Бога, если можно к Нему применить этот термин, совершенно не имеет ничего общего с

земным бытием. Трансцендентный миру, Он не познаваем в категориях этого бытия, Он даже не сверхбытиен, Он вне этого бытия, Он не включается в его казуальность: «Бог не есть это, но не есть и то; не есть в одном месте, но не есть и где то в другом. Все в Нем в одно и то же время утверждается и опять—таки Он есть Ничто из всего» [22, 278]. Смысл Апофатического Богословия по псевдо-Дионисию, не в том, что отрицание противоречит утверждениям, а в том что объект утверждения, как и отрицания, значительно превосходит и то и другое. Но как бы ни был непознаваем Бог, он ожидает встречу с человеком.

Григорий Палама развивает церковное мистическое обоснование апофатического богословия. Он пишет: «Бог превышает все существующее, и Он выше всякого естества» [22, 281]. И здесь мы вплотную подошли к учению Григория Паламы о сущностях и энергиях в Боге. Сущность Бога это область отрицательного богословия, она непознаваема и непричастна. Бога нельзя назвать по Его сущности, ибо понятия нашего мира не вмещают ее.

Но апофатика вовсе не исключает катафатику. Бог будучи не познаваем в Своей сущности, доступен для познания через Свои энергии. Энергии, это не есть сущность Бога, но это то, что окрест Его сущности. В теофании человек соприкасается с божественными энергиями. Они могут являть себя по-разному: как сила божия, созидание, мудрость, благодать, чудотворение. Всё они выражают только одно – то, что есть сущность, и ничего сверх того. Через божественные энергии, именуя их, можно именовать и сущность, но естественно, это имя не исчерпывает ее [22, 292-294].

Так человек способен к богопознанию, но не рассудочно, а только благодаря мистическому откровению. Богопознание, как и богопричастие, возможно через причастие божественных энергий.

Григорий Палама обращается к терминологии Аристотеля и в свое богословие вводит его понятия: сущность, действие (энергия), акциденция. Различение этих понятий породило серьезную дискуссию, которая актуализировала споры о сущности и ипостасях восьмивековой давности.

Из учения Григория Паламы вытекает, что в Боге необходимо отличать сущность, энергии и божественные ипостаси: «Бог есть Сам в Себе; и Три Божественные Ипостаси естественно, целостно, вечно и неисходно, но однако несмешанно и неслиянно взаимно держатся, и Одна Другую проникают так, что и энергия у Них одна» [22, 287]. Через энергии Бог познается сразу в трех ипостасях, потому что энергия одна на все три ипостаси. При том, что энергия одна, она по-разному проявляется, и является миру в разных формах теофании.

Таким образом, Бог включает в себя то, что есть сущность и то, что не есть сущность. Но то, что не есть сущность, не есть акциденция, так как совершенно неизменяемо. Энергию, еще называют действием или волей Божией, поэтому она общая для всех трех ипостасей: «Отец, Сын и Святой Дух суть друг в друге неслиянно и несмешанно, и у Них одно движение и энергия» [22, 290].

Божественные энергии нетварны и вечны. Из этого тезиса следует последовательная цепочка доказательства природы теозиса. Христос как вторая ипостась троичного Бога, является источником нетварной энергией, тогда фаворский свет это есть энергия Бога и она так же нетварна. То есть фаворский свет – нетварный, однако в преображении он пронизывает тварную природу человека Христа, а значит божественные энергии становятся доступны тварной человеческой природе как таковой. То есть человек может приобщиться к вечности и нетварности Бога [32]. «Коль скоро Сын Божий не только свою божественную ипостась - о несравненного человеколюбия! – соединил с нашей природой, воспрыв тело одушевленное и душу разумную... но... и с самими человеческими ипостасями соединяется,

срастворяя Себя каждому из верных чрез причащение святого Его тела, и становится сотелесным нам и делает нас храмом всего Божества -ведь и в самом теле Христовом живет всяко исполнение Божества телесне (Кол. 2, 9) – то как же Он не просветит, облистав, души достойно причащающихся божественным сиянием Своего тела, которое в нас, как и учеников на Фаворе Он просветил [самые] тела? Ведь тогда, еще не быв смешано с нашими телами, оно источник света имущее тело приближавшихся [к нему] достойных просвещало извне и через чувственные очи посылало просвещение для души; ныне же, срастворившись нам и пребывая в нас, Оно по справедливости облиставает душу изнутри» [35].

Глава 3. Понятие личности в современной православной философии на примере митрополита Иоанна Зизиуласа

«...не одинокий Бог»

Карл Барт [1].

Митрополит Пергамский Иоанн Зизиулас, одна из выдающихся фигур современного православного богословия. Он написал ряд работ посвященных экклесиологии, Евхаристии, личности в церкви и общине. И хотя он является крупнейшим богословом современности, его работы получают неоднозначную оценку, его называют модернистом [4], а его труды еретическими [41]. В данной работе я хочу уделить внимание его труду «Бытие как общение. Очерки о личности в церкви».

Митрополит Иоанн рассматривает понятие личности через призму церковного бытия. Это бытие тождественно событию общения, так же как и событие общения есть явление единого Бога в Троице. Иоанн Зизиулас обращается к наследию святых отцов-каппадокийцев, явившим миру тринитарное богословие. Он развернуто размышляет над личностью Бога, и раскрывает ипостась человека через ипостаси святой Троицы. Осуществление подлинной личности он видит в евхаристическом общении церковной общины.

Свой труд «Бытие как общение. Очерки о личности в церкви» митрополит Иоанн начинает с небольшого экскурса в античную философию и ее воззрение на космос. Эллинской ментальности, как это уже было рассмотрено в первой главе, понятие личности чуждо. Оно рождается в лоне патристической мысли, и совершенно неслучайно. Античное мировоззрение воспринимает мир через идею антологической необходимости. Это верховный принцип космической гармонии, от которого космос сам

несвободен. В такой картине мира всё что ни есть, включая творение и творца, находится в плену этой необходимости [16, 22-23].

Античный человек живет во власти рока, фатума. Он несвободен. Он не принадлежит себе. Он не создает себя, он в лучшем случае лишь индивид. Поэтому греческий термин личность – «пропосон», это маска (театральная), лишенная какого-либо онтологического содержания, то есть свойства ипостаси. В древнем Риме нет понятия пропосон, но есть персона как субъект моральных и социальных отношений. И там и там категория личности получает свои пределы, исключаящие ее онтологичность. Таким образом, в античной космогонии онтологическую основу определяет не личность, а принцип онтологической необходимости [16, 30].

Понятие личности приобрело свое онтологическое содержание в процессе формирования тринитарного богословия. Отождествление «ипостаси» с «личностью» стало определенным переворотом в греческом мышлении. Для греческой мысли ипостась была тесно связана с сущностью, в то время как личность не имела с сущностью ничего общего. Термин «личность» был лишен онтологического содержания и поэтому в отношении лиц Троицы на христианском востоке им старались не пользоваться, так как он, напомним, обозначал театральную маску, и мог ввести в серьезное заблуждение (ересь савеллианства III в. – явление Бога в трех ролях, модусах). Каждому лицу святой Троицы необходимо было сообщить онтологическое содержание, так стали отождествлять личность и ипостась [16, 33].

Таким образом, личность перестала быть незначительным дополнением бытия. Она стала тем, что существует самостоятельно, стала важнейшим аспектом бытия, осуществляющим это бытие как некий принцип [16, 34].

В библейском представлении мир творится из ничего, то есть не является результатом своей онтологической необходимости. Его творение

лежит за его же пределами, он не есть самообусловлен, он имеет своего Творца. Творение мира во власти Бога, а значит, оно является производным от свободы Бога. Свобода, это ключевая категория для понимания проблематики личности.

Митрополит Иоанн Зизиулас замечает, что для западной мысли единство бытия Бога (в Троице) определяется единой сущностью, то есть Бог, прежде всего, един по природе и лишь потом существует как Троица. Это не православное восприятие единства Бога, пишет митрополит Иоанн, для святых отцов оно имеет в себе причину - ипостась Отца. Отец - начало и причина – Он непрестанно рождает Сына и изводит Святой Дух. Единство Бога онтологически лежит в любви и свободном волеии Отца. На личном бытии Бога-Отца зиждется сущность Бога [16, 36-37]. Эта проблема поднималась уже нами в главе, посвященной проблематике божественной личности в учении Церкви. О монархизме Бога Отца неоднократно пишет протоиерей Иоанн Мейендорф, ссылаясь на каппадокийское богословие.

Бытие Бога нетварно, и оно не связано путами онтологической необходимости. Этого же нельзя сказать о человеке. Человек по природе своей тварен, и он вынужден воспринимать свое существование как данное ему. Настоящая же свобода обретается лишь там, где необходимость существования преодолена, и существование становится личным согласием на него. Из такого рассуждения получается, человек обречен на неудачу в своем стремлении стать свободным, стать личностью [16, 40].

Это было бы так, если нетварная природа Бога является залогом Его свободы. Но свобода Бога лежит не в его природе, а именно в личности Отца. И Отец в свободе являет Себя в любви, которая распознается как экстатичность: рождение Сына и изведение Духа. Так бытие Бога совпадает с событием общения. И очень важно подчеркнуть, что Бог есть Троица не по причине экстатичности Своей природы, а потому что личность Отца свободно инициирует это общение. И в этом акте осуществляется свобода,

которая является любовью. Таким образом, любовь не есть свойство Божественной субстанции, это волеизволение Отца [16, 40-41].

Личность - это конкретное существо, уникальная идентичность, но она не сводится только к этому, она что-то сверх этого. Для нее не достаточно лишь ее онтологического содержания. Личность ценна сама в себе и поэтому ей доступна возможность выхода за границы самой же себя, она способна на экстаз. И к нему призвана, но призвана в свободе, поэтому на противоположном полюсе интенции экстатичности лежит интенция погруженности в себя, эгоцентризма, самоизоляции, отрицанию других людей.

Митрополит Иоанн Зизиулас называет личность кафолическое ипостасью [16, 54], в этом определении очень много доверия и веры в человека, что он сможет отозваться на этот призыв выхода за свои пределы. Но тяга его индивидуализму невероятна, она вошла в него с праотцом Адамом, об этом будет сказано несколько позже. И здесь хочется процитировать Олевье Клемана, который в своей статье «Тема личности в священном писании» ссылается на мысль религиозного философа Мартина Бубера: «...человек существует как ответ на призыв Бога» [23 , 56].

Митрополит Иоанн Зизиулас развивает мысль, и она становится центральной в этой работе, что спасение совпадает с исполнением личности в человеке. Это исполнение человеческой личности аналогично исполнению личности Бога Отца, то есть в экстатичном движении и любви. Для личности жизнь тождественна любви, иначе это не личность. Пока личность любит и любима – она живет, как только она перестает любить, она умирает. Личность человека, любящая и любимая, становится участницей бытия Бога, и это и есть обожение. Мысль о спасении человека через исполнение личности в нем очень схожа с ранее озвученной святыми отцами, и освещенной в предыдущей главе, мыслью о том, что подобие божие в человеке достигается усилием исполнения своего образа. Подобная аллюзия

рождает предположение, что для Иоанна Зизиуласа образ божий в человеке именно и состоит в ипостасности человека.

Человек есть существо биологическое, и он же существо церковное. Митрополит Иоанн различает ипостаси биологического и церковного существования [16, 47].

Биологическая ипостась есть результат эротической любви, которая проявляется в преодолении индивидуальности через творения новой ипостаси. Однако митрополит Иоанн со скорбью подчеркивает, что это творение не чистый акт свободы, так как рожденная ипостась скована онтологической необходимостью своего рождения. А по вхождению ее в жизнь, она ввергается в пространство индивидуализма и изоляции, и неминуемо стремится к смерти [16, 47-48]. Это свойства природы ипостаси биологического существования. И здесь хочется упомянуть преподобного Макама Исповедника с его учением о двух волях во Христе. А именно его деление феномена воли на природную и гномическую. Гномическая воля падшего человека, которая определяется святым отцом как «желание чего-то конкретного», «хотение своего», то есть именно для себя, это прямое указание на индивидуализацию падшей природы.

Поразительно, но в грехопадении тело, которое внешне и призвано к медиации экстатичности через прикосновение, рукопожатие, диалог, творчество, становится местом изоляции индивида, маской, за которую он прячется, источником смерти [16, 48]. За этими строками как будто слышится плач Василия Великого и Григория Богослова о трупности плоти, об ее отрыве от своего предназначения в грехопадении.

Еще более поразительно, что любовь, которая явлена в божественной Троице как самораскрытие, самодарение, как жажда общения, в биологической ипостаси человека становится принципом исключительности [16, 48] и выборочности.

Биологическая ипостась сама в себе приговорена, несвободная она нуждается в преображении через новое рождение человека. В этом преображении ипостась остается собой же, но превосходит те свойства биологической ипостаси, которые составляли ее трагизм. Это же преобразование предвкушает осуществление собственно личности, то есть являет любовь, жизнь, свободу. Так в новом рождении рождается церковная ипостась [16, 49].

В этом рождении ипостась преодолевает онтологическую необходимость своего биологического рождения, именно об этом говорит Евангелие от Иоанна «Иисус сказал ему в ответ: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия» (Ин. 3:3). Рождение свыше, это рождение от воды и Духа, то есть от крещения. В крещении ипостась рождается для церкви, и становится чуждой миру, как созависимости ему и его законам. Она теперь вне онтологической необходимости любви, и, значит, она свободна любить не только в рамках биологически обусловленных связей (мать, отец, сестра, брат, муж, жена), но совершенно вне этих связей [52].

Причем, как мне кажется, рассуждая на эту тему, митрополит Иоанн не имеет в виду преодоление индивидуализма любви только за счет выхода за границы сугубо биологически обусловленных связей, расширения радиуса любви, впускания в сферу любви «дальних иных», но и именно преобразования любви к своим родственникам. Биологически обусловленная любовь эгоистична, потому что в ней человек не столько любит своих близких, сколько отражает через них свою любовь к себе же и возвращает себе ее. Так создается иллюзия экстатичности, но, по сути, ипостась, как субъект любви, остается замкнутой сама на себя. Преодоление такой любви, как мне видится, возможно, только в некоторой метаноии, перемене восприятия своих родных как генетически-соотнесенных с собой, освобождения их от «себя». И в этом отказе рождается видение их как

личности не через призму себя, а глубина ценности человека как такового, рождается любовь к человеку, которого, наконец, можно увидеть по-настоящему. Наверно именно в этом смысл евангельских строк «Враги человеку ближние его», так как в рамках семьи создается комфортная зона, за пределы которой не очень хочется выходить – это своеобразная расширенная модель индивидуализма.

В церковном рождении человек преодолевает всякую обособленность и исключительность, которая присуща ипостаси биологической. Исключительность не есть уникальность, исключительность именно исключает, она претендует на особое место человека по отношению к другим [25]. Исключительность преодолевается и на уровне себя «Я-исключительный», там, где собственное «Я» противопоставляется всему миру, и на уровне других людей: «этот человек – для меня исключительный позитивно, или отрицательно» и тем самым, осуществляется патологическая избирательность, имеющая под собой основание сравнения людей. В церковном общении каждый человек становится уникальной и неповторимой личностью, достойной любви. Только вне обособленности и вне исключительности человек становится кафолической личностью.

Однако, человек не может вполне преодолеть свою биологическую ипостась, хотя бы потому что он остается смертен. Так митрополит Иоанн вводит понятие евхаристической ипостаси. Эта ипостась определенным образом соединяет биологическую и церковную ипостаси, дает возможность им присутствовать в единстве, не разделяя человека.

Будучи евхаристической ипостасью, человек является тем, чем он по сути еще не является. В ней человек уже не таков, каков он есть на данный момент. Евхаристическая ипостась эсхатологична, она устремлена в будущее, и являет собой это будущее уже в настоящем. Здесь нет речи о скрытой потенции человеческой природы или о какой-то эволюции личности. Речь идет о Таинстве Евхаристии, которое являет во времени, в

истории, эсхатологическое преодоление этого времени и мира, то есть Царствие Божие. Иоанн Зизиулас, говоря о евхаристическое ипостаси определяет ее словами апостола Павла, посвященными вере «...есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1) [16, 58]. Такое определение митрополита Иоанна наталкивает на мысль, что евхаристическая ипостась, как исполнение личности, это всегда вера, в исполнение личности. Человек, становясь личностью, в подлинном смысле этого слова, живет в вере и надежде ею стать, в доверии евхаристическому принципу «уже, но еще не» [16, 60].

В евхаристии телесность, которая стремится стать оковами индивидуализма, изоляции, обреченности на смерть, становится торжеством любви, выражением общности – Телом Христовым. Тело – это физическое воплощение личности, и личность способна преодолеть свою смерть в «ипостасном союзе с Богом» [16, 60].

Интересные выводы Иоанн Зизиулас делает относительно грехопадения Адама. Он пишет: «с точки зрения онтологии, грехопадение состоит в отказе поставить бытие в зависимость от общения, в разрыве между бытием и общением». Адам поставил тварное бытие, то есть себя, выше нетварного (Бога), так тварное бытие отказывает Богу в общении. Таким образом, для Адама истина бытия становится значительнее истины общения [16, 99].

Вне грехопадения общение должно конституировать бытие, в падшем мире субъект сталкивается с наличием объекта до события общения, и это столкновение определяется им как встреча с чужеродным, иным, оно причиняет боль. «Иной» предстает как источник боли, он может претендовать на вторжение в личное пространство индивида, он может его нарушить. Но он и призван его нарушить - у личности нет личного пространства, она открыта для всякого иного и только в этой открытости и общении личность находит себя, утверждает свою идентичность.

Митрополит Иоанн выражает эту мысль следующим образом: «Тайна личности может усматриваться в том, что здесь инаковость и общение не противоречат друг другу, а совпадают. Истина как общение не растворяет разнообразия существ в едином океане бытия – наоборот, она утверждает инаковость каждого в любви» [16, 104]. Этой тематике посвящен еще один труд митрополита Иоанна «Общение и инаковость».

Во Христе тварное бытие получает возможность войти в Троицу и стать соучастником личного общения с Богом. Христос в себе всегда являет Троицу, Он никогда не присутствует Сам по Себе. Для человека пребывание в общении с Богом тождественно пребыванию в церковной общине в участии в Евхаристии. Митрополит Иоанн говорит о том, что в евхаристической общине Слово явлено человеку не извне, а как бы изнутри человеческого существования. При этом Христос открывается «не как истина внутри общения, а как само общение» [16, 113].

Эти слова отсылают нас к божественной литургии, к лобзанию мира. После того, как раздается возглас: «Возлюбим друг друга до единомыслия» предстоятель выходит на амвон и говорит «Христос посреди нас!» и народ отвечает «И есть, и будет!» после чего молящиеся приветствуют друг друга «целованием святым». Эта практика крайне редко реализуется в Русской Православной Церкви на современном этапе, чаще всего лобызание мира «не выходит» за пределы алтаря, и им приветствуют друг друга исключительно священнослужители. Лобызание мира, как действие, следующее после возгласа «Возлюбим друг друга до единомыслия» предполагает в себе даже не просто знание человека лобызаемого, но абсолютное его принятие и любовь: «Церковь стала единым телом, и наш поцелуй есть залог этого единения, вражда удалена, и любовь проникла всюду» [11, 204]. Что является большой редкостью в современном русском православии, по причине того, что люди в храмах на божественной литургии попросту могут быть незнакомы, и чаще всего так и есть.

В древней церкви после возгласа «Оглашенные изыдите» все люди не входящие в Церковь Верных покидали храм, двери закрывались. Начинаясь литургия Верных [5, 5]. Верные – это была евхаристическая община, что абсолютно логично для христианского учения: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (Кор. 10:16-17).

В том и состоит тайна Церкви, что в евхаристии христиане не столько соединяются между собой, сколько становятся Одним во Христе и «единство братьев» является зримым христоявлением [11, 204]. В древней церкви христианин, помимо личной убежденности в вере, должен был входить в общину. Христианин вне общины, как и вне тела Христова, казался абсурдом.

В современном мегаполисе описанный эталон евхаристической общины кажется невозможным. Однако сам факт наличия работ посвященных общинной христианской жизни говорит о реальности этого феномена и для современности. Иоанн Зизиулас не единственный богослов, который особенное внимание уделяет теме общения, общины и экстатичности личности. Такие христианские православные авторы как протоиерей Иоанн Мейендорф, Павел Евдокимов, Олевье Клеман, епископ Каллист Уэр, Христос Яннарас так же рассматривают личность как существующую для общения.

Епископ Каллист Уэр называет человеческую личность иконой Троицы [47]. И глядя на икону Пресвятой Троицы преподобного Андрея Рублева, с эти нельзя не согласиться (Приложение А). Каждая деталь иконы не случайна, а раскрывает глубину православной веры. На иконе Пресвятой Троицы Рублева изображены три ангела. Они сидят вокруг чаши полукругом и приглашают войти зрителя и завершить собою этот круг. Фигуры троих очень тонко показывают отношения между ними. Едва

уловимый легкий наклон голов, подчеркивается направлением движения ног и указывает на устремленность троих друг к другу. На иконе совершается событие общения [10, 256]. Зритель приглашается завершить эту окружность, именно вступив в это общение – стать частью этого троичного действия. При взгляде на икону Пресвятой Троицы Андрея Рублева возникает ощущение вхождения в богословие личности.

Заключение

Выдающийся мыслитель XX века протоиерей Иоанн Мейендорф, для богословия которого проблематика триадологии была центральной говорил: «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» [17]. В этой мысли очень кратко, и одновременно достаточно емко выражена причина, по которой была написана данная работа «Развитие учения о личности от восточной патристики к современной религиозной философии».

В данной работе было поэтапно рассмотрено развитие понятия личности, начиная с восточной патристики и до современной религиозной философии, преимущественно православных авторов. Было также рассмотрено представление о человеке в языческой античности и в библейских текстах.

Для первых трех веков христианской мысли характерно говорить о божественном проявлении именно в контексте личности Христа. Христос личность. А об Отце, источнике божественного, первые христианские мыслители избегали говорить как о личности. Особенность того времени была в том, что идея личности была связана с идеей ограниченности, предельности, это наследие, доставшееся первым христианским писателям от языческого античного восприятия. В первые три века разговор об Отце сводился к личности Сына, который есть лицо Отца, о самой же личности Отца не говорили, так как личность бесконечного и абсолютного невообразима [24].

С другой стороны, именно в человеке Иисус Христос, это истинный Бог, и то, что в воплощении Он являет Себя как ограниченное во времени, конечное, не ущемляет его абсолютности и бесконечности как Бога. То есть Иисус Христос безусловно воспринимаемый человеческим пониманием как личность в виду Своей ограниченности в кенозисе, является отнюдь не ограниченным и не имеет предела, но от этого Он не перестает быть личностью.

Олевье Клеман подчеркивает нежность и любовь, с которой Христос обращается к Отцу на страницах Евангелия. Он называет Его Авва. Это обращение глубоко личностное [24]. Тринитарное богословие, которое в основе своей, евангельское откровение о Боге через Христа и святого Духа – произвело революцию в христианском сознании, оно конституировало Абсолют как личность, вынося смысл понятия личности за рамки ограниченности.

Бог всегда выше того, что человек может о Нем сказать, и вхождение в Его тайну, погружение в нее делает ее для нас еще более недоступной и загадочной, но именно в открытости к ней можно усмотреть личность Отца. На самом деле апофатизм и неизреченность не есть характеристики относящийся сугубо к восприятию Божественной реальности. Каждый человек – это область апофатики. Личность человека неизреченна. Общение это всегда предстояние перед инобытием. Иван Ильин в труде «Аксиомы религиозного опыта» так и говорит о человеке - «человек человеку инобытие»[19]. Каждое событие общения приближает нас к познанию человека и отдаляет это познания от нас, очерчивая новые бескрайние горизонты человеческой личности, до которых нам предстоит пойти.

Личностная реальность, божественная или человеческая, неисчерпаема. В этом очевидность отличия между индивидом и личностью: индивид ограничен, личность же есть Абсолют [24].

Святой Григорий Богослов пишет о Божественной Троице: «Монада приходит в движение в силу своего богатства; диада преодолена, ибо Божество превыше материи и формы; триада замыкается в совершенстве, потому что она первая превзошла состав диады». Павел Евдокимов так объясняет слова великого богослова: «Один – одиночество, два – число разделения, единство и множество объединены в Троице и содержатся в ней: таков невыразимый строй в божестве, где Каждое из Лиц – в Каждом Другом» [10, 253].

Всякий раз когда мы испытываем истинное чувство дружбы или любви к кому-то, мы переживаем тринитарный опыт. А каждая истинная встреча это переживание опыта Троицы. Всегда, когда есть единство и различие есть тайна Бога как Троицы, как причастности, общности [24].

И поскольку личность человека несводима к его природе, для того чтобы прикоснуться к личности, необходимо совершить прыжок в доверие, в веру. Этот же принцип действует в отношении с Богом.

В этой работе был проанализирован труд митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа «Бытие как общение. Очерки о личности в церкви». Иоанн Зизиулас опирается на триадологическое понимание термина ипостась в каппадокийской традиции. И это не позволяет сводить его концепции к экзистенциализму или западному персонализму. В этом отношении он схож скорее с современными православными мыслителями протоиереем Иоанном Мейендорфом, Павлом Евдокимовым, Олевье Клеманом, епископ Каллистом Уэром, Христосом Яннарасом. То есть в современной православной мысли существует некая тенденция взгляда на личность, как антиномию сохранения собственной идентичности и открытости бытийному изменению.

Для этих авторов характерно сопоставления личностного, ипостасного измерения Божественной и человеческой реальностей. В этой

соотнесенности становится возможным и воплощение, как ипостасное единство Божества и человечества во Христе, так и теозис, как приобщения природы человека нетварной энергии Бога. Протоиерей Иоанн Мейендорф пишет: «Полное значение термина «обожение» можно осознать только через ипостасное единство двух природ во Христе и через личный ответ на это каждого человеческого существа» [36].

Феномен кенозис демонстрирует насколько Бог открыт человеку. В принятии тлена, который совершенно чужд божественной природе, проявляется ипостасная открытость Бога творению [36].

Митрополит Иоанн Зизиулас обращается к человеку, как к призванному найти и раскрыть свою личность. Это дело всей жизни. Парадоксально, но человек в этом деле совершенно одинок и абсолютно не одинок.

Человек одинок в труде собирания себя и свой личности в том смысле, что только он сам может явиться субъектом желания этого акта. Никто не может ни заставить, не навязать ему необходимость этого усилия. Определяющим в этом акте становится свобода. Поэтому свобода, Иоанн Зизиулас, подчеркивает – это эссенциальное свойство и одновременно детерминанта личности.

Человек же не одинок на пути становления личности, поскольку это просто невозможно. Личность – это то, что «случается» в общении. Событие общения – для мысли Иоанна Зизиуласа, это событие онтологически присущее личности. Она не существует вне общения.

Личность опознает себя как таковую только в акте экстатичности, преодолении своей исключительности, своего индивидуализма и эгоцентризма, которые суть результат грехопадения. Самозамкнутость собственного бытия в себе исключает истинное творчество и призвание человека – богообщение.

В церковном, евхаристическом общении, осуществляется тайна мироздания, народ божий становится телом Христа, каждый член собрания становится по благодати богом, но это возможно только в открытости к человеку и в преодолении всякой обособленности, то есть в любви.

Список используемой литературы

1. Барт К. Очерк догматики. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rulit.me/books/ocherk-dogmatiki-read-208018-19.html> (дата обращения 30.11.15)
2. Библия. М.: РБО, 2011. 1407 с.
3. Вевюрко И. Антропология святого апостола Павла (опыт систематизации). [Электронный ресурс]. URL: <http://apologet.spb.ru/ru/918.html#sdendnote38anc> (дата обращения 22.10.15)
4. Вершилло Р. Митр. Иоанн Пергамский. [Электронный ресурс]. URL: <https://antimodern.wordpress.com/2009/03/16/zizioulas/> (дата обращения 22.10.15)
5. Гаврилюк П.Л. История катехизации в древней церкви. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. 315 с.
6. Гайденко П.П. Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <http://iph.ras.ru/elib/1222.html> (дата обращения 30.10.15)
7. Гусейнов А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. 589с.
8. Дель Аста А. Соборность, личность и преображение против коммунальности, индивидуализма и революции – пример русской религиозной философии в мире тоталитаризма // Личность в церкви и обществе: Материалы международной богословской конференции (Москва, 17-19 сентября 2001 г.). М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2003. С. 105-119.
9. Евдокимов П.Н. Женщина и спасение мира: о благодатных дарах мужчины и женщины. Мн.: «Лучи Софии», 2009. 272 с.

10. Евдокимов П.Н. Искусство иконы. Богословие красоты. Изд-во «Христианская жизнь», 2005. 383 с.
11. Евдокимов П.Н. Православие. М.: Изд-во ББИ, 2012. 500с.
12. Епифанович С.Л. Лекции по патрологии (Церковная письменность I-III веков). С-Петербург.: Изд-во «Воскресение», 2010. 607 с.
13. Жильсон Э. Дух средневековой философии. М.: Институ философии, теологи и истории св. Фомы, 2011. 559с.
14. Зайцев А. Сколько православных в России? [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravmir.ru/skolko-pravoslavnyx-v-rossii-2/> (дата обращения 24.10.15)
15. Зенько Ю.М. Основы христианской антропологии и психологии. [Электронный ресурс]. URL: http://www.xpa-spb.ru/3/basic.html#_Toc159175009 (дата обращения 13.10.15)
16. Зизиулас И. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. 280с.
17. Зинковский М. О богословском персонализме протоиерея Иоанна Мейендорфа. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2455755.html> (дата обращения 07.11.15)
18. Ивлиев И. Основные антропологические понятия в посланиях Святого Апостола Павла [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravmir.ru/osnovnyie-antropologicheskie-ponyatiya-v-poslaniyah-svyatogo-apostola-pavla/> (дата обращения 22.11.15)
19. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/book/255> (дата обращения 30.11.15)
20. Индивидуум. Новая философская энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <http://iph.ras.ru/elib/1222.html> (дата обращения 30.10.15)
21. История средневековой философии. Патристика. Понятие о патристике и ее основные особенности. [Электронный ресурс]. URL:

<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000004/st081.shtml> (дата обращения 01.12.15)

22. Керн К. Антропология Св. Григория Паламы. Киев: Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2005. 433 с.
23. Клеман О. Тема личности в Священном писании // Православная община. 1992. № 4. С. 55-62.
24. Клеман О. Тема личности (по греческим отцам Церкви). Лекция 2. [Электронный ресурс]. URL: <http://pravoslavnaya-obshina.ru/1992/no11/article/olive-kleman-tema-lichnosti-po-grechskim-otcam-cerkvi/> (дата обращения 04.11.15)
25. Козлов Н.И. Исключительность. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.psychologos.ru/articles/view/isklyuchitelnost> (дата обращения 04.11.15)
26. Кочетков Г. Проблема индивидуализма и личности в Православной церкви (на приходе, в монастыре, в семье по плоти и семь по духу, т.е. в церковной общине - братстве – школе) // Личность в церкви и обществе: Материалы международной богословской конференции (Москва, 17-19 сентября 2001 г.). М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2003. С. 17-29.
27. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. [Электронный ресурс]. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Los_IstAntFil/index.php (дата обращения 19.10.15)
28. Лосский В.Н. Боговидение. [Электронный ресурс]. URL: <http://predanie.ru/lib/book/read/72700/> (дата обращения 14.11.15)
29. Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности. [Электронный ресурс]. URL: <http://azbyka.ru/bogoslovskoe-ponyatie-chelovecheskoj-lichnosti.shtml> (дата обращения 14.11.15)

30. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. [Электронный ресурс]. URL: <http://bogoslovie.todn.ru/lossky/10/187/> (дата обращения 16.11.15)
31. Малков П.Ю. О Воплощении без Искупления // По образу Слова: статьи. М.: Изд-во ПСГТУ, 2007. С. 54-84.
32. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие. [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vvedenie-v-svjatootcheskoe-bogoslovie/29#sel=14:4,14:6 (дата обращения 23.11.15)
33. Мейендорф И. Византийское богословие исторические тенденции и доктринальные темы. [Электронный ресурс]. URL: http://www.odinblago.ru/istoriya_drevney_cerkvi/ioann_meyendorf/vizantijskoe_bogoslovie/xiv_triediniy_bog/ (дата обращения 23.11.15)
34. Мейендорф И. Иисус Христос в восточном православном предании. Христология в пятом веке. [Электронный ресурс]. URL: http://apologia-christ.ru/basis/bogoslovie/mejendorff/Iisus_1.htm (дата обращения 23.11.15)
35. Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. [Электронный ресурс]. URL: <http://predanie.ru/lib/book/read/71266/#toc9> (дата обращения 24.11.15)
36. Мейендорф И. Человечество Христа: пасхальная тайна // Пасхальная тайна. Сборник статей по Богословию. [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/pashalnaja-tajna-stati-po-bogosloviyu/10 (дата обращения 26.11.15)
37. Мусулин А. Учение Платона о душе. [Электронный ресурс]. URL: http://www.manwb.ru/articles/psychology/inner_world/PlatoAlma_AntMus/ (дата обращения 29.10.15)

38. Очерки по истории философии Учебное пособие для студентов технических вузов. [Электронный ресурс]. URL: <http://reftrend.ru/652186.html> (дата обращения 4.11.15)
39. Персонализм. [Электронный ресурс]. URL: <http://eurasialand.ru/txt/frolov1/134.htm> (дата обращения 17.11.15)
40. Сахаров С. О молитве. Изд-во СТСЛ, 2010. 224 с.
41. Симатис П. Нечестивое богословие митрополита Иоанна Зизиулас является вызовом пастырям и богословам. [Электронный ресурс]. URL: <http://apologet.spb.ru/ru/761.html> (дата обращения 22.10.15)
42. Скола А., Маренго Дж., Лопес Х.П. Богословская антропология. М.: «Христианская Россия», 2005. 382с.
43. Соколова Е.Е. Античные представления о душе. [Электронный ресурс]. URL: <http://psychology-online.net/articles/doc-1156.html> (дата обращения 01.10.15)
44. Учение Аристотеля о государстве. [Электронный ресурс]. URL: <http://rushist.com/index.php/philosophical-articles/2426-uchenie-aristotelya-o-gosudarstve> (дата обращения 30.10.15)
45. Учение Платона о душе. [Электронный ресурс]. URL: <http://rushist.com/index.php/philosophical-articles/2216-uchenie-platona-o-dushe> (дата обращения 30.10.15)
46. Уэр К. Святая Троица – парадигма человеческой личности. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.apocalyptism.ru/Uar-Trinity.htm> (дата обращения 16.11.15)
47. Уэр К. Человеческая личность как икона Троицы. Электронный ресурс]. URL: <http://ru.pravoslavie.bg/человеческая-личность-как-икона-трои/> (дата обращения 29.11.15)

ПРИЛОЖЕНИЕ А

Икона Пресвятой Троицы преподобного Андрея Рублева.

