

## ПРОБЛЕМА ЛИЧНОСТИ В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРИАДОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ

*Диакон Илья Кокин*

Уважение к человеческой личности, ее правам и свободам является, пожалуй, одним из главных идеалов нашего времени. Но мало кто сегодня упоминает о том, что исторически и экзистенциально современная концепция личности неразрывно связана с христианским богословием. Со всей остротой проблема личности была поставлена в IV в. в ходе полемики по тринитарным и христологическим догматам. Однако ни у одного из древних отцов мы не находим развернутого учения о личности. С новой силой проблема личности зазвучала в работах богословов XX в.: В.Н. Лосского, П.Н. Евдокимова, И.Д. Зизиюласа, Х. Яннараса и др. Православная догматика, вопреки расхожему мнению, даже к XXI веку не стала застывшей глыбой, скорее, это котел, который хоть и ограничен своей формой, внутри продолжает кипеть, и ярким примером этого кипения является перманентный интерес к теме личности.

Все наше исследование строится на одной гипотезе, возможно даже несколько дерзкой и пока еще недостаточно хорошо обоснованной, но позволяющей нам прояснить целый ряд сложных догматических вопросов: можно ли говорить о происхождении человеческой личности, можно ли назвать человечество единосущным, какова одна из возможных причин разделения человечества на два пола и как это может быть связано с главным событием человеческой истории – Боговоплощением. Сама гипотеза и последовавшие из нее выводы родились из попытки согласовать между собой два положения православного вероучения, каждое из которых хоть и не догматизировано, однако не вызывает особых сомнений и хорошо иллюстрируются святоотеческими высказываниями.

Отправной точкой для наших рассуждений послужило современное православное учение о личности, точнее, абсолютная неясность целого ряда вопросов, связанных с этой темой. Сложности начинаются уже при попытке дать определение личности или, по крайней мере, описать соотношение личности и природы. В качестве примера приведем рассуждения замечательного русского богослова Владимира Николаевича Лосского: «Природа есть содержание личности, личность есть существование природы»<sup>1</sup>. Но в то же самое время «личность есть несводимость <...> к природе»<sup>2</sup>, «человеческая личность – не часть существа человеческого, подобно тому как Лица Пресвятой Троицы – не части существа Божественного»<sup>3</sup>. «Личность живет через тело, душу и дух, и за их пределами; они всегда только составляют ее природу»<sup>4</sup>. Трудно понять, как личность, вбирая в себя природу, являясь «ядром»<sup>5</sup> или «острием»<sup>6</sup> природы, в то же время остается как бы «над» ней. Не менее трудно понять, как в Боге Три Личности имеют единую Природу, а во Христе одна Божественная Личность воипостазирует две природы: Божественную и человеческую. С тайной личности тесно связана другая тайна – тайна образа Божия в человеке. По мнению одного из современных богословов, «образ Божий – это наше глубинное “я”»,

для определения которого у нас нет ни слов, ни ясных понятий. Но поскольку наше “я” как-то проявляется вовне, то образом Божиим в человеке обычно называют эти его проявления, то есть разум, высокие чувства, волю, свободу»<sup>7</sup>.

Однако человек творится по образу не только какого-то одного из Лиц Троицы, но по образу всей Троицы. Господь предваряет сотворение человека словами: «Сотворим человека по образу *Нашему* и по подобию *Нашему* [выделено нами. – Д.И.]» (Быт. 1: 26), это может означать, что носителем образа Божия является не просто каждая конкретная человеческая личность, а все человечество. Согласно мысли святителя Григория Нисского, «все естество, простирающееся от первых людей до последних, есть единый некий образ Сущего»<sup>8</sup>. То есть человек отображает в себе не только Божественную Личность, но и сам принцип Божественного бытия – единство природы во множестве лиц, иными словами, человечество, подобно Божеству, *единосущно*. При этом не стоит удивляться тому, что мы не ощущаем этого природного единства, причиной этому явился первородный грех, который, по выражению святителя Василия Великого, «рассек естество»<sup>9</sup>. Мысль об онтологическом единстве человеческого рода мы можем встретить у целого ряда святых отцов<sup>10</sup>. Особо следует упомянуть о статье священномученика Илариона, архиепископа Верейского «Триединство Божества и единство человечества»<sup>11</sup>. Итак, мы видим, что данное учение не является чем-то новым для православной догматики, более того, мысль о единосущии человеческого рода в разные времена находила поддержку учителей Церкви и авторитетных богословов. Это – первый из двух исходных тезисов нашего исследования.

Теперь попробуем выяснить, что именно понимается христианским богословием под «единством природы» или «единосущием»? Отвечая на данный вопрос, учителя Церкви вновь возвращают нас к тайне личности. Дело в том, что православная традиция в качестве источника единства в Боге рассматривает Личность Бога Отца, Которая является единым Началом для Личности Бога Сына и Бога Духа Святого. Все Три Божественных Лица «равночестны», но в предвечном акте рождения и исхождения Сын и Дух получают от Отца не только Личность, но и божественную Природу, поскольку Личность не существует без Природы. «Лицо каждого, – пишет святитель Григорий Неокесарийский, – показывает, что оно существует самостоятельно и ипостасно; Божество же является собственным Отцу, и когда бы не говорилось об едином Божестве трех, этим свидетельствуется, что свойственное Отцу присуще Сыну и Духу. <...> Так что, если кто скажет: каким образом един Бог, если и Сын есть Бог от Бога, то мы скажем, что [это должно понимать] в смысле начала, поскольку Отец – единое начало»<sup>12</sup>. Еще лаконичнее эта мысль выражена так: «Бог потому един, что Отец един»<sup>13</sup>.

Вообще следует заметить, что обычно говорится: «Сын рождается от Отца», а не «Личность Сына рождается от Личности Отца». Но что же еще тогда подразумевать под «Сыном» и «Духом», если не обладающие Божественной Природой Личность Сына и Личность Духа? Православное богословие описывает Божественное бытие, впрочем, как и любое бытие, в трех категориях: Лич-

ность, Природа и энергия<sup>14</sup>. Из догматики известно, что Божественная Природа так же, как и энергия, едина для всех Трех Лиц, таким образом, очевидно, что «рождение» и «исхождение» как появление чего-то нового и отличного от Отца относится не к Природе или энергии, а именно к Личностям Сына и Духа. В подтверждение сказанного приведем здесь мысль известного догматиста Христоса Яннараса: «Бог не есть некая заданная Сущность, предшествующая Лицам. Напротив, Он прежде всего Личность, которая совершенно свободно ипостазиирует Свое Бытие, Свою Природу – то есть образует *Ипостаси в предвечном рождении Сына и исхождении Духа* [выделено нами. – Д.И.]»<sup>15</sup>. Еще более определенно, хотя и мимоходом, эту же мысль высказывал русский богослов С.С. Верховский: «Личность может произойти от другой личности, и только от личности [выделено нами. – Д.И.], а не от безличного, ибо жизнь вообще исходит только от личности. Так Сын Божий и Святой Дух происходят от Отца, а не из сущности Божией, которой равно обладают все три Лица»<sup>16</sup>. Таким образом, православное богословие напрямую связывает божественное единосущие с Личностью Бога Отца, т.е. с единоначалием, и это для нас принципиально важно! Таков второй тезис, который, в свою очередь, так же как и первый, не должен вызывать особых возражений.

И вот теперь посмотрим, можно ли перенести принцип троичного единосущия на человеческий род? У святых отцов неоднократно встречается объяснение троичного догмата на примере человечества, особенно популярен образ первой человеческой семьи: Адама, Евы и Сифа. Вот что пишет священномученик Мефодий Патарский: «Три прародительские главы всего человечества, эти единосущные лица [! – Д.И.], были прообразовательно некоторым подобием святой и единосущной Троицы, именно не имеющий (земного) виновника своего бытия и нерожденный Адам представлял образ и подобие безначального Виновника всего, Вседержителя Бога и Отца, рожденный же сын его – представлял образ рожденного Сына и Слова Божия, а происшедшая (от него) Ева означала исходящее лице Святого Духа»<sup>17</sup>. Это же сравнение встречается и у других отцов, например, у святителя Григория Богослова<sup>18</sup> и преподобного Анастасия Синаита<sup>19</sup>. Но, может быть, мы здесь имеем дело с весьма поверхностной аналогией, подобной святоотеческим объяснениям триединства на примерах с источником, солнцем и даже кирпичом?<sup>20</sup> Если это так, если принцип, по которому объясняется единосущие Святой Троицы, неприложим к человечеству, то в таком случае мы вообще не имеем права говорить о природном единстве человеческого рода, т.к. православное богословие не знает никакого иного объяснения сущностного единства, кроме упомянутого выше. Возможно, вопрос о единосущии человечества решается в святоотеческой традиции как-то иначе? Мы знаем, что все человечество произошло «от одной крови» (Деян. 17, 26), т.е. Адам является всеобщим отцом «по плоти», что душа человека вероятнее всего (хотя по данному вопросу у святых нет полного согласия) происходит от его родителей<sup>21</sup>, но этого решительно недостаточно для того, чтобы с уверенностью заявлять о подлинном единосущии человечества. Для этого нам необходимо поднять вопрос о происхождении человеческой личности.

Начнем с того, что вопрос о происхождении личности никогда напрямую не ставился, однако очевидно, что откуда-то она должна появляться, в противном случае вслед за секулярной психологией личность придется признать явлением синтетическим<sup>22</sup>, что кажется неверным<sup>23</sup>. Если же признать, что личность имеет вполне определенное начало, то мы можем указать два возможных варианта ее происхождения: во-первых, от другой Личности, как это, вероятно, происходит в Боге, и, во-вторых, при помощи нового творения, как в случае с Адамом. Но с помощью какого из двух указанных выше способов происходят личности Евы и потомков Адама? Как нам кажется, существуют веские основания для того, чтобы предпочесть именно первый вариант. Описывая творение Адама – первой в своем роде личности – бытописатель употребляет глагол «бара» (Быт. 2: 7), который указывает на принципиально новое творение. Но повествуя о сотворении Евы автор книги Бытия уже использует другой глагол – «вайивен» (Быт. 2: 22), т.е. буквально «переустроил»<sup>24</sup> или, как это деяние обозначено в православном чине венчания, «преобразил»<sup>25</sup>. Господь не вдыхает в Еву «дыхания жизни», как в Адама, более того, библейский текст допускает толкование, согласно которому Ева была сотворена в седьмой день, когда Господь «почил от дел Своих» (Быт. 2: 2)<sup>26</sup>. Таким образом, творение жены не было чем-то принципиально новым, а творение новой личности, несомненно, следовало бы признать таковым<sup>27</sup>, из этого можно сделать вывод, что личность Евы была не сотворена, а рождена. В то же самое время в библейском тексте есть еще одна интересная деталь. Речь идет об описании состояния Адама в момент творения Евы. На русский язык еврейское слово «тардема» переведено как «крепкий сон» (Быт. 2: 21), хотя этот перевод не совсем удачен. Выражаясь современным языком, мы имеем дело с «измененным состоянием сознания», однако оно не было связано с беспмятством, погружением внутрь себя, что подразумевает выражение «глубокий сон», наоборот, речь идет о мистическом восторге, выходе личности Адама за свои пределы. Это умозаключение, во-первых, подтверждается тем, что слово «тардема» используется в других случаях именно для описания пророческого экстаза (напр.: Быт. 15: 12; Иов. 4: 12–15 и пр.). Во-вторых, именно такое понимание произошедшего подтверждает перевод 70 толковников, где «тардема» переведено как состояние «вне природы», «вне себя». Это библейское событие замечательно комментирует митрополит Антоний (Блум): «Бог приводит Адама в состояние, когда он внезапно становится больше себя самого, перерастает себя <...> И тут с Адамом что-то случается; что – я описывать не стану, потому что не могу сказать, что это было: он внезапно перерастает себя – и рождается Ева»<sup>28</sup>. Возможно, мы здесь имеем прикровенное указание на рождение личности Евы от личности Адама? Наконец, в пользу нашего предположения свидетельствует то обстоятельство, что если бы Господь не хотел, чтобы человечество отображало Божественное единосущие, Он мог бы сотворить мужчину и женщину одновременно, как это, вероятно, было с ангелами и животными. Однако мы видим, что Господь с какой-то целью (sic!) устроил так, чтобы все человечество, включая первую женщину, произошло от одного человека – Адама.

Но если в случае с Евой мы можем привести некоторые доводы в пользу своего предположения, то в отношении детей Адама (и вообще рождения детей) мы не сможем довольствоваться сказанным. Проблема заключается в том, что личность проста, а родителей двое. Очевидно, что личность может иметь лишь один источник происхождения, в противном случае ее следует признать сложной, что, как уже говорилось, неприемлемо. Для подтверждения важности сказанного нам вновь придется обращаться к триадологии. Вспомним, что подобная ошибка однажды уже была допущена в католицизме, когда Римской Церковью было выдвинуто учение об одновременном исхождении Святого Духа от Отца и Сына (*filioque*), что сразу же было признано православными богословами несовместимым с представлениями о простоте личности<sup>29</sup>. Если же, отвергнув подобное заблуждение, мы будем следовать предположению, согласно которому человеческая личность происходит от другой личности, уподобляясь в этом Божественным Лицам Сына и Святого Духа, то мы неизбежно придем к выводу о том, что рождающаяся личность происходит лишь от одного из родителей. От кого именно? Очевидно, что от отца (Адама)! Именно к этому умозаключению и сводится вся наша гипотеза: *происхождение личности каким-то образом может быть связано с личностью отца!* Теперь посмотрим, что мы можем привести в подтверждение нашей гипотезы, хотя сразу же оговоримся, что все библейские и святоотеческие высказывания лишь косвенно свидетельствуют в пользу нашего предположения.

Итак, на что же мы можем сослаться? Ну, во-первых, только при таком положении вещей будет сохраняться принцип единоначалия, а следовательно, и единосущия, кроме того, становится понятным, почему первым творится именно мужчина, Адам, а уже от него происходит женщина – Ева и дети.

Во-вторых, это объясняет, почему Бог называется «Отцом», хотя Он и рождает Сына, вследствие чего Его естественнее было бы именовать «Матерью». И вот уже, явно пренебрегая реалиями человеческого бытия, евангелист Матфей пишет: «Авраам родил Исаака, Исаак родил Иакова, Иаков родил Иуду и братьев его...» (Мф. 1: 2–16). Это видимое несоответствие стало причиной того, что богословствующие феминистки начали призывать к пересмотру якобы чересчур маскулинизированного текста Библии<sup>30</sup>. А православным, в свою очередь, приходилось давать не совсем внятные оправдания, мол, «христианский Бог Отец, не имея в Себе никакого признака мужского пола, несет в Себе смысл отечества исключительно по ипостасному свойству»<sup>31</sup>.

То же самое можно сказать и о проблеме женского священства, в отношении которой у нас до сих пор не выработано четкой позиции, т.к. все сводится к одному единственному вопросу: чем по существу мужчина отличается от женщины и почему он, так сказать, «лучше», если ему позволено быть священником, а женщине – нет? Однако, учитывая все выше сказанное, вполне возможно объяснить, почему в Священном Писании мужскому началу отдается определенное предпочтение перед женским. Конечно, как личность мужчина не имеет никакого преимущества перед женщиной, не случайно в Библии сказано: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его;

мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1: 27), поэтому женщины наравне с мужчинами являются «сонаследницами благодатной жизни» (1 Петр. 3: 7). Сама личность человека, вероятно, находится вне половых характеристик<sup>32</sup>, однако на мужчину-отца возложена особая миссия – быть отцом и по телу и по ипостаси, уподобляясь в этом, последнем, Богу-Отцу. На женщину возлагается иная, не менее ответственная миссия: она играет ведущую роль в процессе формирования человеческой индивидуальности<sup>33</sup>, т.е. черт характера, талантов, склонностей и пр., что, как известно, закладывается весьма рано – в период внутриутробного развития ребенка (изучением которого занимается модная сейчас пренатальная психология<sup>34</sup>) и в первые годы его жизни, т.е. в пору особой связи между ребенком и его матерью.

Приведем здесь еще одно выражение апостола Павла, которое дает основание предполагать, что личность человека каким-то образом соотносена с личностью отца: «Сам Левий, принимающий десятины, в лице Авраама дал десятину <Мелхиседеку>: ибо он был еще в чревах отца, когда Мелхиседек встретил его» (Евр. 7: 9–10). Само потомство Авраама нередко называется его «семенем» (Быт. 21: 12; 22: 18 и пр.). Здесь же приведем и высказывание преподобного Иоанна Дамаскина: «Бог образовал одушевленную и семянную силу всякого мужа от Адама и далее. Ибо Адам, имея во чреве Сифа, родил его, как я уже говорил, а Сиф Еноса, и всякий человек, прежде имея сына во чреве своем, [рождает его], и сын родил и рождает до сего времени»<sup>35</sup>. Подобные мысли высказывает и святитель Григорий Нисский<sup>36</sup>.

Однако, возможно, в адрес перечисленных святых отцов будут сделаны обвинения в том, что они якобы находились под влиянием устаревших представлений о происхождении человека. Дело в том, что вплоть до XIX в. (точнее до 1827 г.), когда основоположником эмбриологии Карлом Бэрром была открыта яйцеклетка, считалось, что весь человек, подобно растению, заключен в семени, в свою очередь женщина уподоблялась земле, вынашивающей семя<sup>37</sup>.

В ответ на эти обвинения можно привести весьма примечательные слова святителя Григория Богослова: «Сперва заключался я в теле отца, потом приняла меня мать, но как нечто общее обоим»<sup>38</sup>. Кроме того, что святитель устанавливает связь между человеческой личностью, «я» и отцом («сперва заключался я в теле отца»), из его слов «...но как нечто общее обоим» явствует, что Господь открывал Своим святым многие истины задолго до того, как о них стало известно ученым.

Но зададим еще один вопрос, который нельзя обойти, говоря о проблеме пола: а для чего вообще понадобилось разделение единого человечества на два пола? Для того чтобы ответить на поставленный вопрос, прежде всего, необходимо выяснить, какие задачи ставились Творцом перед человеком. Преподобный Максим Исповедник говорит о том, что на человека была возложена поистине великая миссия – *привести тварный мир к благодатному единению с Творцом*. Для этого человеку было необходимо преодолеть пять «разделений», первое из которых – разделение на два пола, а последнее – на Нетварное (Божественное) и тварное<sup>39</sup>. Преодоление последней, пятой оппозиции было возмож-

но лишь через *Боговоплощение*, которое преподобный Максим рассматривает не только в качестве меры по спасению падшего человечества, а прежде всего как закономерный этап Божественного промысла о мире<sup>40</sup>. Господь должен был соединиться с единосущной человеческой природой и через нее со всем космосом. Преодоление пятого разделения заключается в том, что Нетварная и тварная природы должны были стать едиными в одной Божественной Личности воплощенного Бога Слова – «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно». Спасителю было необходимо воипостазировать человеческую природу в Свою Божественную Личность. Но для этого Господу было нужно воспринять полноценную человеческую природу (дух, душу и тело), не воспринимая человеческой личности. В противном случае соединение Нетварного и тварного во Христе имело бы относительный характер, о чем свидетельствует православная критика несторианской ереси.

И вот здесь наша гипотеза вновь может оказаться полезной. Посмотрим, что произошло в Боговоплощении. *Господь воспринял человеческую природу от Своей Пречистой Матери, а поскольку Христос не имел земного отца, то, соответственно, не унаследовал и человеческой личности!* Восприняв человеческую природу, через крестную смерть и воскресение Господь «осудил грех во плоти» (Рим. 8: 3; ср.: 1 Петр. 2: 24) Своей<sup>41</sup> и дал возможность верующим в Него быть причастными исцеленного и обоженного человечества. А «поскольку все естество есть как бы одно некое живое существо, – пишет святитель Григорий Нисский, – воскрешение части распространяется на все, по непрерывности и единению естества будучи передаваемо от части целому»<sup>42</sup>. Однако это происходит не автоматически, а через сознательное усвоение верующими плодов искупительной Жертвы Христовой<sup>43</sup>. Отныне действием Святого Духа тайна Боговоплощения совершается вновь и вновь, но уже в душах верующих. «Мы, – говорит преподобный Симеон Новый Богослов, – зачинаем Его <Христа> не телесно, как Дева и Богородица Его зачала, но духовно, однако существенно. И мы имеем Того Самого, Кого и чистая Дева зачала, в сердцах наших»<sup>44</sup>. Каждый христианин призван возрасти в «мужа совершенна, в меру полного возраста Христа» (Еф. 4: 13). Так что преуспевшие на пути духовного возрастания могут сказать вслед за апостолом Павлом: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2: 20).

В Церкви совершается великое таинство преображения, точнее, *духовного рождения человеческой личности* по образу Личности Христа. В этом смысле Христос становится для человечества Новым Адамом (1 Кор. 15: 45), т.е. новой архетипической Личностью: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор. 15: 22). Речь идет о «рождении от воды и Духа» (Ин. 3: 5), которое происходит с человеком в таинстве Крещения, причем, по мысли известного греческого богослова Иоанна Зизиуласса, «Крещение, как новое рождение, есть, прежде всего, акт созидания ипостаси. Подобно тому как в результате зачатия и рождения образуется биологическая личность человека, так Крещение ведет к новому образу бытия, к возрождению (1 Пет. 1: 3; 23) и, следовательно,

к новой «ипостаси». <...> В Церкви происходит новое рождение: человек рождается как ипостась, как личность»<sup>45</sup>.

Здесь Зизиулас делает очень важное уточнение. Он говорит о двух принципиально различных типах личности: о «биологической личности», которая «образуется в результате зачатия» и по нашей версии происходит от биологического отца; второй тип личности – «экклезиологическая личность»<sup>46</sup> (Зизиулас еще называет ее «подлинной личностью»<sup>47</sup>), которая рождается в таинстве Крещения. Однако в Крещении человек не приобретает новую личность, у него не происходит раздвоения или удвоения личности. Очень важно отметить, что раскрытие личности не приводит человека к самодостаточности, а, наоборот, разрушает скорлупу эгоцентризма. Для человека вновь открывается путь к утерянному единосущию; вспомним слова первосвященнической молитвы Спасителя: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, <...> да будут едино, как Мы едино» (Ин. 17: 21–22). Собственно именно «это, по свидетельству святителя Василия Великого, главное в спасительном домостроительстве во плоти – привести человеческое естество в единение с самим собою и со Спасителем и, исцелив лукавое разсечение, восстановить первобытное единство»<sup>48</sup>.

В заключение хочется выразить надежду на то, что предположения, выдвинутые в настоящем исследовании, впоследствии найдут более весомое подтверждение в аналитических работах, посвященных святоотеческому наследию, и позволят четче сформулировать православную позицию по насущным вопросам антропологии.

<sup>1</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 94.

<sup>2</sup> Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // По образу и подобию. М., 1995. С. 114.

<sup>3</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 91.

<sup>4</sup> Там же. С. 269.

<sup>5</sup> Гутнер Г. Христианское понимание личности и современная философия сознания // Личность в Церкви и обществе. М., 2003. С. 154, 155 и пр.

<sup>6</sup> Крыжелев А. Проблемы богословского понимания личности // Личность в Церкви и обществе. М., 2003. С. 170.

<sup>7</sup> Иванов Николай. прот. И сказал Бог... Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1997. С. 151–152.

<sup>8</sup> Святитель Григорий Нисский. Об устройении человека. XVI. Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология в 3т. М., 1999. Т. 2. С. 113.

<sup>9</sup> Святитель Василий Великий. Подвижнические уставы. XVIII. Творения. ТСЛ., 1902. Т. 5. С. 361; Ср.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 94

<sup>10</sup> Святитель Григорий Нисский. К Авлавию. Творения. М., 1862. Т. 4. С. 127–128; 184; Святитель Григорий Богослов. Слово VII. О душе. Творения в 2т. ТСЛ. Т. 2. С. 33–34; Преподобный Макарий Египетский. Духовные слова и послания. XXXIII. 2(1). Издание А.Г. Дунаева. М.: Индрик, 2002. С. 664; Преподобный Максим Исповедник. Главы о любви. I. 71. Творения в 2т. М.: Мартис, 1993. Т.1. С. 103; Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры VI (50). Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. Святоотеческое наследие. Т. 5. М.: Индрик, 2002. С. 243 и др.



- <sup>11</sup> *Архиепископ Иларион (Троицкий)*. Троиединство Божества и единство человечества // Без Церкви нет спасения. М.; СПб., 1999.
- <sup>12</sup> *Святитель Григорий Чудотворец*. Творения. Пг., 1916. С. 121–122.
- <sup>13</sup> Фраза приписывается святителю Василию Великому, См.: *Иеромонах Иларион (Алфеев)*. Жизнь и учение Св. Григория Богослова. М., 1998. С. 288.
- <sup>14</sup> «В этих трех фундаментальных категориях природы, ипостаси и энергии исчерпывающе выражено богословское понимание способа существования Бога, мира и человека» (*Яннарас Х.* Ук. соч. С. 82).
- <sup>15</sup> *Яннарас Х.* Ук. соч. С. 71; Ср.: «Отец не был бы истинным Отцом, если бы не был полностью обращен “к”, **προς**, другим Лицам, полностью сообщен Тем, которых Он содеживает Лицами [-д. И.], а значит в полноте Своей любви – Себе равными» (*Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 219).
- <sup>16</sup> *Верховский С.С.* Бог и человек. М., 2004. С. 307.
- <sup>17</sup> *Священномученик Мефодий Патарский*. Творения. СПб., 1905. С. 287.
- <sup>18</sup> *Святитель Григорий Богослов*. Слово XXXI. Творения. Т. 1. С. 449.
- <sup>19</sup> *Преподобный Анастасий Синаит*. Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию. Слово первое // Альфа и омега, 1998 № 4 (18). С. 95–96; Ср.: Там же. С. 97.
- <sup>20</sup> *Иеромонах Иларион (Алфеев)*. Жизнь и учение Св. Григория Богослова. С. 289.
- <sup>21</sup> Внутри христианской традиции существуют две точки зрения на проблему происхождения душ: 1) т.н. «креацианизм», т.е. учение о творении каждой души Богом; 2) «традуционизм» – учение о происхождении душ детей от их родителей. По мнению священника Григория Дьяченко, первое учение нельзя принять, потому что «а) им не объясняется переход наследственной порчи от Адама на его потомков, и при нем вся вина наследственного бедствия людей, значит, возлагается на Творца; б) это мнение не может быть примирено с покоем Творца, закончившим всякое новое создание, и при нем непонятно будет – как вочеловечение Сына Божия не было принятием одного только тела. <...> мнением о рождении душ вместе с образованием телесного организма, самым лучшим образом объясняются: а) переход порчи Адамовой к потомкам; б) сходство детей с родителями даже по душевным качествам; в) им подкрепляется мысль об общем начале всех людей. При этом мнении Бог все-таки остается виновником нашей души, по первоначальному благословию на чадородие (Быт. 1: 28)» (*Священник Григорий Дьяченко*. Из области таинственного. М., 1900. С. 86–87).
- <sup>22</sup> Напр.: «По мере того, как органы тела индивида превращаются в органы человеческой жизнедеятельности, возникает и сама личность как индивидуальная совокупность человечески-функциональных органов» (*Ильенков Э.В.* Что такое личность? // Психология личности. Тексты. Хрестоматия под ред. *Гиппенрейтер Ю.Б., Пузырева А.А.* М., 1982).
- <sup>23</sup> См. напр.: *Блаженный Диадок Фотикийский*. Подвижническое слово 78. Добротолюбие в 5т. М., 1900. Т. 3. С. 52.
- <sup>24</sup> Пятюкнижие и гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «сончино». М., 2001 – Иерусалим: «Гешарим», 5761. С. 19.
- <sup>25</sup> Последование венчания. 1-я молитва. Требник в 2ч. М., 1979. Ч. 1. С. 103.
- <sup>26</sup> *Преподобный Ефрем Сирийский*. Творения в 8т. ТСЛ., 1901. Т. 6. С. 226; *Булгаков С.* Первообраз и образ: соч. в 2т. Т. 1. Свет невечерний. СПб., М., 1999. С. 259; *Троицкий С.* Христианская философия брака // *Соловьев В.* Смысл любви. *Троицкий С.* Христианская философия брака. *Протоиерей Иоанн Мейендорф*. Брак в Православии. М.: Путь, 1995. С. 132.
- <sup>27</sup> «Личность всегда единственная, несравнимая и “бесподобная”» (*Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Указ. соч. С. 93).

- <sup>28</sup> Митрополит Антоний Сурожский. «...Мужчину и женщину сотворил их» // Альфа и омега. 2002. № 2 (32). С. 7.
- <sup>29</sup> Святитель Фотий, Патриарх Константинопольский. Окружное послание Фотия, Патриарха Константинопольского, к восточным архиерейским престолом... // Альфа и омега. 1999. № 3 (21). С. 91; 93.
- <sup>30</sup> Напр.: Бреннер А. Яхве как мать / Бог евреев и Его божественная супруга // Женщины в легендах и мифах. М.: Крон-пресс, 1998. С. 88–89.
- <sup>31</sup> Аникеева Е.Н. Роль женского принципа в пантеизме и монотеизме // Богословский сборник. 1999. № 2. С. 150.
- <sup>32</sup> Святитель Григорий Нисский. Об устройении человека. XVI. Указ. соч. С. 111.
- <sup>33</sup> О различиях между «личностью» и «индивидуальностью» см. напр.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Указ. соч. С. 92–93.
- <sup>34</sup> Thomas Verny, Kelly John. The Sekret Life of the Unborn Child. Dell, 1981; Ср.: «Питаюсь от груди, младенцы впитывают в себя не только молоко: они впитывают любовь, нежность, утешение, безопасность и таким образом становятся людьми с сильным характером» (Старец Паусий Святогорец. Слова Т.4. Семейная жизнь. М., 2005. С. 93–94).
- <sup>35</sup> Преподобный Иоанн Дамаскин. Беседа сарацина с христианином // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Святоотеческое наследие. Т. 3. М.: Мартис, 1997. С. 77.
- <sup>36</sup> Святитель Григорий Нисский. Об устройении человека. XXIX. Указ. соч. С. 138–139.
- <sup>37</sup> Напр.: Преподобный Исидор Пелусиот. Письма в 2 т. М., 2001. Т. 2. С. 214.
- <sup>38</sup> Святитель Григорий Богослов. Слово X, о человеческой природе. Творения. Т. 2. С. 42.
- <sup>39</sup> См.: Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. С. 75–77.
- <sup>40</sup> См.: Протоиерей Георгий Флоровский. Cur Deus Homo? О причине Воплощения // Догмат и история. М., 1998. С. 151–164.
- <sup>41</sup> См.: Евхаристическую молитву Божественной литургии Василия Великого.
- <sup>42</sup> Святитель Григорий Нисский. Об устройении человека. XXXII. Указ. соч. С. 186.
- <sup>43</sup> См.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 124–130.
- <sup>44</sup> Цит. по.: Архиепископ Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов. Н. Новгород, 1996. С. 349.
- <sup>45</sup> Зизиулас И.Д. Личность и бытие // Духовный мир. 1996. № 4. С. 116; Ср.: Там же. С. 118.
- <sup>46</sup> Там же. С. 118.
- <sup>47</sup> Там же.
- <sup>48</sup> Святитель Василий Великий. Подвижнические уставы XVIII. Указ. соч. С. 361.