

Иером. Мефодий (Зинковский)

СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ «ЛИЧНОСТЬ», «СУЩНОСТЬ» И «ОБЩЕНИЕ» В БОГОСЛОВИИ МИТРОПОЛИТА ИОАННА ЗИЗИУЛАСА

Пристальный анализ понятий «личность» и «общение» в Боге и человеке являются значительным вкладом митр. Иоанна Зизиуласа в современное богословие, и особенно в антропологию. Однако митр. Иоанн приходит к ошибочному отождествлению понятий природы и общения в Боге-Троице. В стремлении подчеркнуть значимость «принципа персоны» в бытии, Зизиулас сводит природный аспект онтологии на уровень лишь одного из атрибутов личностного бытия, тогда как следовало бы указать на «иницирующую» роль личности в сущностно-личностной паре, не пренебрегая ни тем, ни другим аспектом единой онтологии.

Ключевые слова: Бог, личность, сущность, общение, бытие.

Methody (Zinkovskiy), hieromonk

CORRELATION OF THE CONCEPTS OF "PERSON", "ESSENCE" AND "COMMUNION" IN THE THEOLOGY OF METR. JH. ZIZIOULAS

A close analysis of the concepts of «person» and «communion» in God and man represents a significant contribution metr. Zizioulas in modern theology, and especially in anthropology. However, metr. John comes to identification of concepts of nature and communion in God-Trinity. To underscore the importance of the «principle of Person» in Being, Zizioulas reduces natural aspect of ontology to just an attribute of personal being, while it would be more appropriate to specify «initiative» role of personal aspect in the essentially-personal pair, not neglecting neither aspect of the one ontology.

Keywords: God, person, essence, communion, being.

Богословие личности митр. И. Зизиуласа

Митрополит Иоанн Зизиулас — доктор богословия, почетный профессор и многолетний преподаватель догматического богословия трех крупнейших университетов (Эдинбургского и Глазго в Великобритании, а также Фессалонийского), является «одним из наиболее известных и цитируемых» современ-

ных богословов [37, р. 1]. Становление И. Зизиуласа как ученого и богослова происходило под влиянием таких именитых богословов, как Пауль Тиллих и прот. Георгий Флоровский. Богословская система митр. И. Зизиуласа сконцентрирована на понятии личности (как Бога, так и человека) как основании всякого бытия, в т. ч. природно-материального. Он дает развернутое богословское обоснование зависимости сотериологии и гносеологии от богословия личности и увязывает бытие личности с понятием общения. В настоящее время богословие общения личностей, оказавшись глубоко востребованным, привлекает внимание значительной аудитории в Европе и во всем мире.

Взгляды митр. Иоанна на понятие личности и ее свойства породили серьезную полемику. Ряд богословов считает митр. И. Зизиуласа продолжателем Предания св. отцов Церкви, выразителем философско-богословского откровения истины бытия [27, р. 77–78, 51–52], представителем неопатристического синтеза [19, с. 151] (см.: [47]), подчеркивает «глубину и оригинальность» его экклезиологии и «важность вклада Зизиуласа в современное православное богословие» [20] (и не только православное, но и вообще христианское) [46, р. 87]. Другие ставят под вопрос «верность Зизиуласа греческой патристической традиции» [44, р. 191–192], уверены, что его богословский персонализм берет свои корни от философского персонализма XIX–XX вв. и навязывает взгляды М. Бубера и Дж. Макмеррей отцам каппадокийцам [53, р. 106], или же предполагают, что его персонализм имеет свои начала в определениях Боэция и неоплатонизма [40, р. 53]. Митр. Иоанн обвиняется в «импортировании в христианскую веру философии» [37, р. 6], чужеродной ей, неудачной и неоправданной попытке спроецировать проблематику современной философии, в частности — философии экзистенциализма, особенно М. Хайдеггера, на святоотеческий дискурс [38, р. 275]. Его богословие рассматривается как «чреватое проблемами и требующее серьезной “ревизии”», если мы хотим, чтобы оно было «действительно полезным» [44, р. 191], и даже как насыщенное «еретическими положениями» [49].

Тринитарные основы мышления митр. И. Зизиуласа

Главным пунктом богословской системы митр. И. Зизиуласа является его уверенность в том, что «у тринитарного богословия есть глубокие экзистенциальные последствия» [13, с. 36]. Он настаивает на необходимости глубоко практического осмысления догмата о троичности Бога, считая, что «святоотеческое богословие предлагает важное видение божественной личности и позволяет ощутить собственную личность в свете нашей веры в Триединого Бога» [12], тогда как значимость и влияние троичного богословия на содержание жизни современных христиан оказывается минимальным [13, с. 37–38].

По мнению исследователей, он систематически и последовательно использует «тринитарное богословие для перестраивания богословской антропологии как основы экклезиологии» [14, с. 365], поскольку убежден, что «без исследования учения о Троице мы не можем соотнести богословие с глубинными экзистенциальными нуждами человека» [13, с. 39]. «Учение о Троице» в видении И. Зизиуласа «должно еще внести большой вклад в стремление человека

к личности, свободе общения, выживанию мира, намного больший, чем деистическая концепция Божественного» [13, с. 47]. Митр. Иоанну удалось привлечь внимание современных богословов к святоотеческим текстам с целью их практически значимого осмысления, но остается открытым вопрос, — «в какой мере то, о чем говорит Зизиулас, является действительно достижением каппадокийцев» и других отцов Церкви, «или все же это инновация самого Зизиуласа» [46, р. 88]?

Свою триадологию митр. И. Зизиулас начинает с положения о том, что «Лицо» не прилагается к Бытию» [55, р. 39, 106], и личный аспект бытия отнюдь не является вторичным. В XX в., по мнению митр. Иоанна, В. Н. Лосский был первым, кто «нанес решительный удар по традиционному западному взгляду» на первичность единства сущности в Боге, берущему начало еще от блаж. Августина и породившему искажения в восприятии личностного принципа бытия Бога и человека. Митр. Иоанн даже полагает, что именно это умаление глубинного личностного принципа бытия в конце концов логически приводит к деизму и атеизму [59, р. 12]. Последствия неопатристического синтеза В. Н. Лосского и других выдающихся богословов русского зарубежья в плане осмысления значения богословского понятия личности, согласно И. Зизиуласу, «ощущаются до сих пор» [13, с. 37]. Однако митр. Иоанн последовательно развивает свою собственную концепцию личности в свете тринитарного богословия и оказывается уже в противоречии по ряду принципиально важных вопросов с тем же В. Н. Лосским.

Первичность личности по отношению к сущности в богословии митр. И. Зизиуласа

И. Зизиулас, ссылаясь на ряд святоотеческих текстов, отдает предпочтение в жизни Бога именно личному началу. «Нет никакого движения в Боге, которое не было бы инициировано Лицом» [12]. Однако он идет гораздо дальше, чем просто утверждает некую инициативную «асимметрию» в пользу понятия «ипостаси» по отношению к «сущности» в Боге. Он постулирует, что святоотеческое понимание монархии Отца сводится к тому, что «именно Лицо Отца, а не божественная субстанция, есть источник и причина Троицы» [58, р. 51–52]. В Троице «именно Лицо Отца является определяющим» [36, р. 100].

Митр. Иоанн «обеспокоен тем, что понятия сущности и необходимости существования ставят под угрозу свободу Бога» [55, р. 42]. У него возникает фактически противопоставление даже в самом Боге свободы личности и необходимости природы: «Скорее свобода, чем необходимость, т. е. — свобода Лица, а не необходимость природы, лежит в основе существования» [14, с. 366]. Поэтому он приписывает Отцу абсолютную «свободу выбора Своего существования и сущности» [44, р. 196–197]. Рождение Сына и исхождение Духа утверждается, таким образом, посредством свободы Отца. Он свободно желает общения рождением Сына и исхождением Духа. «Окончательная и абсолютная свобода в отношении (общении) принадлежит тому, кто проявляет волю, одному лишь Отцу» [14, с. 367–368]. Таким образом, у И. Зизиуласа свобода «закрепляется за “большим” из субъектов в любой паре отношений (за Отцом в общении с Сыном и Духом; за Христом в Его общении с Церковью)» [7].

Однако подобное видение митр. Иоанна существенно расходится с мыслью св. отцов. Так, согласно св. Афанасию Великому, рождение Сына относится именно к природе Бога в противовес творению мира по воле: «Сын есть собственное рождение Отчей сущности, не совне Отца», Отец — вечно «по естеству Родитель» [21, 453 В, 464 В; 1, с. 453]. Святитель подчеркивает, что Богу нечестиво приписывать необходимость в каком-либо виде [21, 456 А, 465 В; 1, с. 454]. «Безумствует тот, кто между Отцом и Сыном поставляет хотение и совещание (рассуждение)» [21, 464 А], ибо «хотение есть сам» Бог и оно есть и в Сыне [21, 465 А; 1, с. 453], т. е. воление есть принадлежность единой сущности. «Ибо, каков Он есть, то и желательно Ему» [21, 461 С; 1, с. 452]. Свт. Афанасий показывает неприменимость к Богу логического противопоставления того, что по воле, тому, что по необходимости. Ариане считали, что нужно выбрать что-то одно: либо Сын рождается по воле Отца, либо рождение Сына происходит не по воле, а против нее, т. е. по необходимости. Св. Афанасий в противовес последовательно раскрывает антиномию рождения Сына от Отца не по воле, а по природе, но, однако, и не против Его воли (ибо не против естества рождение Сына), а значит, и не по необходимости. Комментируя эти слова свт. Афанасия, прот. Д. Станилоэ подчеркивает, что «в акте рождения... явлено определенным личным образом свойство благодати, принадлежащее Божественному бытию» [50, р. 257]. О том, что вечное исхождение Духа от Отца совершается не по воле, а по природе, говорит и свт. Григорий Палама: «Превыше благоволения и человеколюбия, не по воле, а по одной лишь природе сущее от Отца предвечное... Духа исхождение» [5, с. 53].

И все-таки для митр. Иоанна важно представить Бога «свободным от данности» [47, р. 603] или сущностной за-данности, хотя непонятно, почему абсолютная Божественная Сущность непременно ассоциируется и даже приравнивается у него к категории «необходимости», что ведет к «уничтожению» этого понятия даже в Боге [38, р. 245].

И. Зизиулас, конечно, не может не признавать, что Божественная воля «обща для всех Трех Лиц Троицы» [56, р. 121], но он решается на, по-видимому, слишком смелый для богослова шаг, вводя фактически понятие «инициации воли», или «гномической воли», в троичное богословие. Согласно ему, единая воля в Троице «не возникает автоматически или спонтанно, как бы из самой себя, но инициируется личностью, а именно Отцом, как “произволяющим”». Различение «воли» как таковой и объекта произволения, который может быть сопоставлен с «произволяющим» субъектом, отмечено современными исследователями [24, р. 202–203; 40, р. 139] в христологическом контексте, что позволяет говорить о возможности адекватного приложения «гномической воли» ко Христу. Однако никто до сих пор не применял эту терминологию в триадологии, и И. Зизиулас не приводит никакого обоснования адекватности подобного перенесения терминов «объект произволения» и «произволяющий» с тварного мира на внутритроичные отношения, где «произволяющим» становится Отец, а «объектами произволения» — Сын и Дух Святой. Так, митр. Иоанн пишет: «Каппадокийская аксиома, выраженная особенно св. Василием, что все в Боге начинается с благоволения Отца, не должна быть лимитирована областью икономии; она относится также к тому, каким образом существует

имманентная Троица... Сын рождается от Отца, Который, как лицо, а не сущность, есть “произволяющий”» [56, р. 121]. В результате, в системе митр. Иоанна Бог Отец становится «причиной Божественной сущности, а ипостаси Сына и Духа Святого — вторичными и условными» [39, р. 372].

Хотя «Божественная личностность не должна пониматься как свобода “от” и “вопреки” необходимости или абсолютности природы» [31, р. 121–122], митр. Иоанн, тем не менее, в некотором смысле «отрывает» волю и свободу от природы в Боге и присваивает ее по преимуществу лишь Отцу, как первому Лицу в Троице. Таким образом, он ставит под угрозу принцип единосущия Ипостасей, согласно которому Они имеют сообща все свойства, за исключением собственно ипостасных: нерожденности, рождения и исхождения. Воля, как и свобода, являются общими для Лиц Троицы и не могут быть усвоены одному из Лиц в какой-либо большей степени, чем другим. Исходное желание митр. Иоанна подчеркнуть ипостасный принцип бытия Бога, должно быть, очевидно, построено иным образом.

Митр. И. Зизиулас в своем, несомненно, оправданном противостоянии схоластическому учению о приоритете «Бога единого» над «Триединым Богом», постулирует «онтологический примат» личности над сущностью [31, р. 110], троичности — над единством [13, с. 42]. Ведь согласно ему, Божественные Персоны «имеют главенствующее положение по сравнению с единым бытием Бога» [39, р. 463]. Однако, признав подобный примат, мы разрушаем целостность Божественного бытия, ибо появляются два уровня онтологии вместо единой личностно-природной онтологии, один из которых (уровень личностной онтологии) качественно превосходит другой (природной). «Природная онтология» ставится в прямую подчиненность от «личностной онтологии», и в конце концов природа лишается собственной онтологической платформы, становясь лишь одним из атрибутов личности. Поэтому вполне справедливой является критика подобной позиции митр. Иоанна, подчеркивающая, что монархия Отца в каппадокийском синтезе отнюдь не ведет к онтологическому превалированию личности над сущностью в Боге [45, р. 45–46].

Крайности схоластического монизма (под монизмом мы понимаем преимущественное внимание к Божественному субстанциальному, природному единству при отведении на второй план взаимоотношения между Лицами Троицы) не должны, тем не менее, вести к противоположной крайности — перевесу троичности над единством. Троичность должна не превозноситься над единством, но исповедаться в равновесии с ним. Так, если митр. Иоанн говорит о том, что «слово “Лицо” / ὑπόστασις дало возможность обозначить бытие Бога в окончательном смысле», «посягая некоторым образом на онтологический характер οὐσία» [55, р. 133], то В. Н. Лосский настаивает на равенстве понятий: «Надо было найти терминологическое различие, которое выражало бы в Божестве единство и различие, не давая преобладания ни одному, ни другому». «Лица и природа полагаются, если можно так сказать, одновременно, без того, чтобы одна логически предшествовала другим» [17, с. 47], и наоборот. Вот почему не удивительно, что появляется серьезная критика на богословские взгляды митр. И. Зизиулуса, характеризующая их как «персоналистскую и экзистенциальную онтологию», которая «противопоставляет личность природе,

существование сущности в экзистенциальной манере» [40, р. 51] и говорит «о конститутивной роли личностности в противоположность Бытию» [14, с. 366] (здесь под «Бытием» подразумевается сущность, хотя можно придавать этому термину и значение существования, которое, как мы увидим далее, может рассматриваться как единство лица и сущности). А ведь ключевым положением для экзистенциализма является именно тот факт, что «существование предшествует сущности, и источником существования является абсолютно неопределенная воля» [3, с. 9–10]. «Допуская существование только созданий суверенной воли» [3, с. 28–29], мы чрезвычайно обедняем даже реальность самой личности, «произволяющей» иное бытие. «Инаковость» Сына и Духа, которую утверждает своей свободной волей Отец, в системе И. Зизиуласа становится неизбежно условной, ибо она поставлена в прямую зависимость от воли Отца. Сын и Дух в Их рождении и исхождении от Отца более пассивны, чем активен Отец в Их изведении. Богатство личного бытия Отца и Троицы в целом умалется за счет доминирования в нем Ипостаси Отца.

Поэтому, скорее, стоит воспользоваться формулой критиков богословия личности митр. И. Зизиуласа, утверждающей, что «следует считать Сына исходящим не из Лица Отца... а из *Бытия* Отца» [52, р. 141], где бытие Бога есть «по сути личностное, динамичное и соотносимое Бытие» [52, р. 116, 124]. Заметим здесь, что митр. Иоанн прав в том, что если мы «зарезервируем понятие бытия только за сущностью, то это составит предпосылки для ошибочного онтологического утверждения» [12]. Но если под существованием и бытием, вслед за преп. Максимом Исповедником, мы будем подразумевать единство ипостасного и природных начал, согласно формуле: «состояние сущих созерцается в сущности и ипостаси» [43, 272 В], то нам удастся избежать обеих упомянутых крайностей. Вместо онтологического превалирования природы или личности друг над другом, мы сохраним их равновесие в объединяющей их онтологии.

Прочтение митр. И. Зизиуласом свт. Григория Паламы

Митр. И. Зизиулас приводит известное толкование свт. Григория Паламы на слова Бога Моисею из купины («Аз есмь Сый», Исх. 3: 14) для обоснования онтологического примата персоны над природой в Боге и как якобы святоотеческое подтверждение мнения о фактическом происхождении Сущности от Личности в Боге. Это «хорошо известное выражение св. Григория Паламы» митр. Иоанн переводит на английский язык со вставкой глагола «происходит»: «Сущность происходит от Того, Кто есть» [59, р. 14].

В цитируемом митр. Иоанном фрагменте «Триад» свт. Палама говорит следующее: «Беседуя с Моисеем, Бог сказал не “Я есмь сущность”, а “Я есмь Сущий”, не от сущности ведь Сущий, а от Сущего сущность: Сущий объят в себе все бытие» (καὶ τῷ Μωϋσῆϊ δὲ χρηματίζων ὁ Θεὸς οὐκ εἶπεν “ἐγὼ εἰμὶ οὐσία”, ἀλλ’ “ἐγὼ εἰμὶ ὢν” οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ’ ἐκ τοῦ ὄντος ἢ οὐσία αὐτὸς γὰρ ὁ ὢν ὄλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τὸ εἶναι) [34, р. 665; 6, с. 365].

Как отмечает И. Романидис (см. об этом: [48, р. 133]), эту цитату нужно рассматривать в контексте всего отрывка и трактовать в *энергийном плане*, т. е. что от Сущего Бога происходит Его энергия, которая есть Сущность вне

самой себя. Подробный анализ контекста (Триады 3. 2. 11–13), в котором свт. Палама формулирует ключевое выражение «от Сущего сущность», наряду с рассмотрением контекста ссылок в параллельных местах у Ареопагита и свт. Григория Богослова, делает очевидным, что, защищая нетварность Божественной энергии, свт. Палама именно в этом отрывке, причем весьма нехарактерно для себя, прибегает к именованию энергии сущностью. Чуть ранее цитируемого Зизиуласом отрывка свт. Григорий утверждает, что «самое имя „сущность“ есть обозначение одной из сил в Боге», которая обладает «сущетворностью» (Триады 3. 2. 11) [34, р. 663]. Непосредственно перед толкованием цитаты из книги Исход св. Палама рассуждает, что под «сущностью» может подразумеваться начало, *имеющее в себе все те силы* («ἔχον ἐν ἑαυτῷ πάσας τὰς δυνάμεις ταύτας, Триады 3. 2. 12) [34, р. 665] (жизнь, *сущность*, свет), о которых говорит Ареопагит в трактате «О Божественных именах» (De Divinis nominibus 2. 7) [30, 645 A]. А непосредственно после цитаты свт. Григорий подчеркивает, что «речь идет о благодати и “богах по благодати”» (περὶ τῆς χάριτος καὶ τῶν «χάριτι θεῶν», Триады 3. 2. 12) [34, р. 665].

Из сравнительного анализа параллельных текстов св. Паламы и Ареопагита становится очевидно, что Палама не просто опирается на мысли, высказанные в «Ареопагитиках», но практически дословно заимствует оттуда выражение: «ὄλον ἐν (ἐ)αυτῷ συνειληφώς(ε) τὸ εἶναι» и ключевую фразу: «ἐκ τοῦ ὄντος καὶ (ἡ) οὐσία»: «**Ек τοῦ ὄντος, αἰὼν, καὶ οὐσία, καὶ ὄν, καὶ χρόνος, καὶ γένεσις, καὶ γινόμενον... ὄλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφώς** καὶ προειληφώς, διὸ καὶ βασιλεὺς λέγεται τῶν αἰώνων, ὡς ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν παντὸς τοῦ εἶναι καὶ ὄντος καὶ ὑφεστηκότος» (из Сущего — и вечность, и сущность, и сущее, и время, и возникновение). ...И существует Сущий Бог **все бытие содержит в Себе и пред-имея**. Потому Он и называется «Царем веков» (Тим 7. 17), что в **Нем и около Него** — все, что относится к бытию, к сущему и к наставшему, (De Divinis nominibus 5. 4) [30, 817 C; 8, с. 197]. В своих рассуждениях святитель непосредственно имеет в виду ход мысли Ареопагита. Что же касается Ареопагита, то он в цитируемых св. Паламой отрывках говорит именно о происхождении от Бога Его нетварных энергий, именуемых различно, но в том числе получающих имена собственно «Сущности» и «Бога».

Трактуя ту же библейскую цитату из книги Исход, свт. Григорий Богослов пользуется практически той же фразой, что используют Ареопагит и Палама, о соотношении между Богом и бытием: «Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι» (изменяя лишь глагольную форму συνειληφώς(ε) — συλλαβὼν). Однако он не использует оспариваемое нами выражение: «ἐκ τοῦ ὄντος καὶ (ἡ) οὐσία». Этот факт объясняется, прежде всего, тем, что в данном фрагменте Богослов рассуждает как раз о неприступной Сущности Бога, а не о Его энергиях. Ибо нашему уму, говорит он, «весьма неясно и недостаточно» доступно размышление лишь о том, «*что окрест Его*» — т. е. о Его энергиях, тогда как «*море сущности, неопределенное и бесконечное*», простирается «за пределы всякого представления» [35, 625 C; 4, с. 663].

Итак, анализ показывает необоснованность использования митр. Зизиуласом известного места из сочинений свт. Григория Паламы в качестве подтверждения богословского взгляда об онтологическом примате личности

над природой в Боге. Однако как рассмотренные фрагменты «Ареопагитик», сочинений свт. Паламы и свт. Григория Богослова, так и схожие с ними могут быть использованы для обоснования равновесного богословского персонализма, согласно которому в Боге Трем Ипостасям принадлежат единая Сущность и энергии, которые, тем не менее, не находятся в другой онтологической плоскости, чем Ипостаси. Упомянутые нами выражения, говорящие о Боге, что Он «объял в Себе все бытие», «все бытие содержит в Себе», «сосредоточивает в Себе Самом всецелое бытие», «в Нем и около Него — все, что относится к бытию, которое не начиналось и не прекратится», что Бог имеет «в Себе все силы» и «совокупно и цельно располагает этими силами» (Триада 3. 1. 23) [34, р. 601; 6, с. 322] и т. п., ясным образом соответствуют концепции «воипостазирования» Лицами Троицы единой Божественной Сущности и нетварных энергий, богословски точно сформулированной В. Н. Лосским (см., напр.: [16, с. 283–284]).

Общение личностей у И. Зизиуласа

Несомненной заслугой богословия митр. И. Зизиуласа является привлечение внимания к важности богословского понятия «общение» (κοινωνία). Хотя он и «не дает специального определения общения», «обходясь естественным языком», для него «общение возникает и реализуется в пространстве *отношений между личностями*» [7]. Согласно И. Зизиуласу, «Церковь в целом можно понять как общение только в категориях личностного бытия» [10, с. 166]. «Связь человека с Богом проходит через других людей... Посредством общения со стоящим рядом мы общаемся с Самим Богом» [11, с. 84–85].

И. Зизиулас, как и Н. А. Бердяев в свое время, признает природу общения несводимой к его «вторичным» реальностям — социологической, культурной и др. [32, р. 71]. Противостоя натуралистическому определению общения через разного рода материальные соприкосновения индивидуумов, он постулирует общение как качественную характеристику личности. Для него «существенной динамической характеристикой личности является ее *экстазис, устремленность к другому* и способность выходить за свои пределы» [7]. «Общение, исходящее не от “ипостаси”, т. е. конкретной свободной личности, и не направленное к “ипостасям” — конкретным свободным личностям, не является образом Божьего бытия. Личность не способна существовать без общения; при этом неприемлема никакая форма общения, если в ней личность игнорируется или подавляется» [10, с. 12]. Так, в Троице, согласно митр. Иоанну, «каждое Лицо неотделимо от отношений с другими двумя Лицами» [58, р. 49].

Критика взглядов митр. И. Зизиуласа на общение

Митр. Иоанну принадлежит ряд натянутых толкований святоотеческих текстов. Так, он утверждает, что в богословии свт. Василия Великого якобы «примечательно то, что его явно *не устраивает сущность как онтологическая категория*, которую он стремится заменить понятием *κοινωνία*». Единству Бога по природе» святитель якобы «предпочитает единство в общении личностей». Общение для Василия Великого — категория онтологическая. Природа Бога есть общение («Единство Бога состоит в общении Божества (κοινωνία τῆς θεότητος)» [23,149 С]. Впрочем, митр. И. Зизиулас поясняет в этом месте, что «это означает

не то, что личности имеют приоритет над единой Божественной сущностью», а то, что «единая Божественная сущность совпадает с общением трех Лиц» [10, с. 133–134]. Таким образом, митр. Иоанн буквально отождествляет Божественную природу с общением Лиц Троицы, ссылаясь на текст трактата «О Святом Духе» свт. Василия Великого. Сущность, как «не устраивающая» категория, дословно «заменяется» категорией «общения» Лиц. Подобная богословская экстраполяция мыслей свт. Василия является, несомненно, мягко сказать, нетрадиционной в силу сведения сущностной категории на уровень одного, пусть даже главного, из характерных качеств личности — общения. Более того, мысль митр. Иоанна движется дальше по пути преувеличенного расположения категории общения в онтологической картине бытия, ибо «общение», как мы увидим далее, становится у него конституирующим по отношению к самой личности даже в Боге. «Зизиулас сообщает именно такую интерпретацию: примат личности-в-общении над отдельными “субъектами” (и, тем более, “сущностью”) классическому каппадокийскому троическому богословию» [7].

Однако пристальный анализ текста упомянутого трактата «О Святом Духе» приводит нас к выводу о необоснованности утверждения митр. Иоанна о «неудовлетворенности» свт. Василия онтологическим понятием «сущности» как таковым с последующим отождествлением категорий «сущность» и «общение». В главе 18 трактата свт. Василий, рассуждая об общении Лиц Троицы, в частности Духа Святого с Отцом и Сыном, неоднократно использует словосочетания «*общение по естеству*» (κατὰ τὴν φύσιν κοινωνία) [2, с. 614, 616; 23, 152 В, 153 С] и «*общность естества*» (τὸ κοινὸν τῆς φύσεως) [2, с. 614; 23, 149 С]. Очевидно, что подобные выражения не позволяют даже чисто логически говорить о тождественности понятий «природы» и «общения» в мысли святителя. Сущность, называемая свт. Василием «живой» (οὐσία ζῶσα) [23, 152 В], выступает как реальность и осуществление общности и общения Лиц Троицы. Размышляя об исчислении Ипостасей, святитель настаивает, что само исчисление Лиц несколько не ослабляет *Их общения по природе* [2, с. 616], поскольку это счисление не умаляет Божественного достоинства второго и третьего Лица Троицы. *Общение по природе* Духа Святого с Отцом и Сыном доказывается свт. Василием, в частности, происхождением Духа от Отца, «как от Бога исходящего» (ὡς ἐκ τοῦ θεοῦ προελθόν) [23, 152 В], которое подтверждает «Его единение с Богом» [2, с. 615] Отцом. В греческом оригинале вместо слова «единение» использован термин «οἰκειότητος» [23, 152 В], который можно перевести точнее, как «родство».

Следовательно, понятия «сущность» или «природа», используемые здесь святителем как синонимы, не только не могут быть «заменены» или отождествлены с категорией «общение», но само общение немислимо вне этих понятий и, следовательно, не может рассматриваться как онтологически первичное по отношению к природному аспекту.

Мы полагаем, что та же мысль об общении Лиц посредством единой природы выражена Василием Великим еще и таким образом: в Божественном несложном естестве — в общении Божества состоит единство [23, 149 С]. Именно на это выражение ссылается митр. Иоанн в книге «Бытие как общение», пытаясь обосновать свой взгляд на понятие «общение», однако приводит перевод

не совсем дословно: «единство Бога состоит в общении Божества» (см.: [10, с. 133–134]). При этом остаются «за кадром» предваряющие слова: «в Божественном несложном естестве», и добавлено слово «Бога» к слову «единство». Мысль, выраженная св. Василием в данном фрагменте текста, представляется более сложной для толкования, чем, по-видимому, хотелось бы митр. Иоанну, который склонен и тут поставить знак равенства между «единством Бога», т. е. Его сущностью, и «общением».

Однако, во-первых, опущенные им начальные слова цитаты «в Божественном и несложном естестве» сразу погружают нас в контекст мысли свт. Василия, который доказывает Божественное достоинства Духа, размышляя о единстве Его природы с Отцом и Сыном. Во-вторых, под «единством» (ἕνωσις) подразумевается не просто «единство Бога», как передает это И. Зизиулас, но единство Ипостасей Троицы. Учитывая это, рассматриваемую цитату можно перефразировать: в Божественном несложном естестве единство Ипостасей состоит (осуществляется) в общении Их посредством общей Божественности (τῆς θεότητος — Божественной природы). Или короче: общение Ипостасей осуществляется в единстве Их общей природы. Таким образом, мысль св. Василия Великого движется от несложности единой природы к общению Лиц и вновь к единству Их природы. Не случайно в других местах он, наряду с «естественным», называет общение «родственным» или «собственным» [2, с. 629], «сращенным» и «нераздельным» (οἰκεῖα καὶ συμφυῆς καὶ ἀχώριστος ἡ κοινωμία; συμφύω — сращивать) [23, 184 В], подчеркивая Божеское «достоинство Духа» (ἀξίαν τοῦ Πνεύματος) [23, 184 С].

Также свт. Василий постоянно применяет понятие «общение» в свете рассуждений об общей для Троицы Лиц славе, используя для этого выражения «κατὰ τὴν δόξαν κοινωμίας» [23, 172 А] или «κοινωμίαν τῆς δόξης» [23, 197 С]. Причем слава Троицы называется «природной», или «естественной», «родственной» [23, 152 С], поскольку она связана в мысли автора с единосущием Ипостасей [23, 149 С]. Кроме того, святитель говорит, что Дух имеет «общение в действиях» [23, 165 D] (общение действия) [23, 177 В]) с Отцом и Сыном, есть «со-общник царства» или «со-участник царской власти» [23, 161 D] и «прославляется Дух по причине *общения* с Отцом и Сыном» [2, с. 615; 23, 152 D–153 С]. Поскольку «слава», «царство», как и «действие», суть понятия энергийные, то выражения «прославление через общение», «общение в славе», «царстве» и «действиях» суть подтверждения взаимосвязи, но отнюдь не тождества понятий «общение» и «сущность», проявление которой есть энергия. Общность Лиц Троицы по энергии есть следствие Их общности по природе. Понятие «энергия», как и «сущность», не тождественно категории «общение», но единство Ипостасей явлено нам в общности Их энергии, славы, царского, Божественного достоинства.

Приводимые свт. Василием слова апостола об общении Духа Святого (Ἡ χάρις... τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, καὶ ἡ κοινωμία τοῦ ἁγίου Πνεύματος [23, 176 С], см.: 2 Кор 13. 13) могли бы, на первый взгляд, подвинуть митр. Иоанна к новой попытке отождествить энергийно-природный аспект с категорией общения, поскольку энергия Духа названа здесь напрямую общением (κοινωμία). Однако та же общая энергия Троицы получает в этой же

цитате и другие наименования. Благодать (χάρις) Господа Иисуса Христа, любовь (ἀγάπη) Бога Отца суть тоже наименования единого действия Бога, простирающегося к нам через домостроительство спасения. Поэтому понятие «общение» и здесь не отождествляется с энергией или природой Бога, но лишь подчеркивает, что именно третье Лицо Троицы по преимуществу вводит нас в общение с Сыном и Отцом, одновременно преподавая освящение нетварной благодатью. Более того, поскольку «общение» в данном контексте применено к гетерогенным субъектам, т. е. устанавливается Духом между христианами и Богом, то оно не может быть по значению приравнено природе, поскольку неясно, чьей природе должно быть «общение» отождествлено: Божественной или человеческой? Если следовать логике отождествления до конца, то при общении человека с Богом должна возникать некая «средняя» природа, позволяющая реализовать общение разнородных субъектов, что, конечно, совершенно неприемлемо, с догматической точки зрения (см. также: 2 Петр. 1: 4).

Наконец, евангельская цитата «Я и Отец одно» (Ин. 10: 30) приводится свт. Василием для указания на «вечное общение и непрекращающееся соединение» (τῆς αἰδίου κοινωνίας καὶ ἀλύτου συναφείας) [2, с. 626; 23, 177 А] Лиц в Троице. Неразделимость, «неотлучность общения» (ἀχώριστον τῆς κοινωνίας) [23, 177 В] Ипостасей осуществляется, по мысли святителя, и доказывается им единством природы и славы Ипостасей. Вместо «экстаза божественных Лиц» [14, с. 367] в Их взаимном общении, к которому приводит анализ «онтологии общения» митр. И. Зизиуласса, вечное общение Ипостасей совершается именно в единой Сущности, посредством ее, но без ее «ассимиляции» в сам акт общения [27, р. 58].

Понятие экстаза у митр. И. Зизиуласса

Понятие «экстаз» (ἔκστασις) как «выход из себя» употреблялось в христианском Предании только как энергийное понятие для описания общения Бога и творения в их встречных направлениях. В подлинном смысле «движение “вне” возможно только когда бытие ограничено и одновременно способно к росту» [50, р. 152]. Мы условно говорим о движении Бога «вне Себя» в Его энергиях. Ареопагит, описывая энергийный «выход» Бога из Себя в творении и Промышлении о мире, говорит об экстатических силах Бога (De Divinis nominibus 4. 13) [30, 712 В], простирающихся к тварному миру. Преп. Максим Исповедник настаивает на невозможности природы «выйти» за собственные пределы, изменив тем самым законы своего бытия. Согласно идее неизменности логоса природы, преп. Максим говорит о «природе, не могущей выйти за пределы самой себя» [42, 1324 В; 18, с. 294] (также: [43, 81 D]).

Тем не менее, преп. Максим применяет экстатическую терминологию к мистическому опыту «вожделенного обожения» («*неизреченное исступление в молитве чистого ума*» [42, 1149 В]; «*сила исступления, приводящая пассивное к действующему*» в контексте «вожделенного обожения» [18, с. 74, 129]). При этом св. Максим настаивает на том, что Сын «никогда не выступал из Отца как Слово» (т. е. из постоянного пребывания во Отце) [42, 1280 С; 18, с. 125]. Таким образом, можно и нужно говорить о вечном пребывании Лиц Троицы Друг в Друге посредством Их единой природы, но отнюдь не о взаимном Их

«природном» экстазе Друг в Друга, придающем сущности Бога характер условности [44, р. 195].

Опасность экстатического описания личного бытия в самом себе, в отношении к собственной природе подчеркивал в свое время еще В. Н. Лосский. Рассуждая о том, что личность «воипостазирует» свою природу, он утверждает, что мог бы сказать, что личность «ее “восхищает” [фр. *extasie*]», «если бы не опасался» ввести «выражение, слишком уж напоминающее “экстатический характер” экзистенции (*Dasein*) Хайдеггера, тогда как сам критиковал других, позволивших себе подобное сближение» [15, с. 299–300].

Критикуя мнение Лосского о том, что в личном бытии ипостась не содержит в себе другие ипостаси, но объединяется с ними посредством природы (в Триадологии и в Христологии), И. Зизиулас, вновь приписывая природе опасность «тоталитарности» и категорически отказывая ей в участии в принципе единения, утверждает, что ипостась может ипостазировать другие ипостаси «как целостные в акте общения» [56, р. 75–76]. Сущность, превратившаяся в «экстазе» в акт общения, уже не может быть «объектом» ипостазирования, поэтому в системе митр. Иоанна ипостазированию одним Лицом подлежат уже другие Лица. Эта мысль повторяется им и в христологическом видении Церкви, когда речь идет об ипостазировании тварных личностей Ипостасью Сына Божия [56, р. 74]. В результате в Триадологии вместо совместного обладания Лицами единой Сущностью мы получаем обладание Лицом Отца Лицами Сына и Духа, а в Церкви — обладание Ипостасью Сына личностями верующих. Согласно утверждению митр. Иоанна, «Святой Дух делает Христа “совокупной Личностью”, способной вместить все многообразие ипостасей Церкви» [55, р. 130–131].

Святоотеческое учение о «перихоресисе» Ипостасей Троицы, согласно которому Они *обладают* Друг Другом *природно*, целостно, вечно» и без смешения, т. к. они суть «единая Сущность и единая Энергия» [33, 1197 В], могло бы, на первый взгляд, быть использовано в поддержку мнения И. Зизиуласа об ипостазировании Лицом Отца иных Лиц Троицы. Однако подобное «обладание» мыслимо лишь опосредованно общей *природой*, и не относится к отдельно взятой категории Лица. В совместном содержании единой Сущности состоит общение Лиц. «Перихоресис» Ипостасей, Их одновременно нераздельное (невыходно из Друг Друга) и неслитное «взаимо-имение» Друг Друга в вечной целостности видится именно через призму Их единой Сущности и является симметричным в плане отношения Лиц, т. е. без перекоса в сторону обладания именно Отцом.

Неудачность апологии позиции митр. И. Зизиуласа его единомышленниками

Сторонники отождествления категорий «сущность» или «божественность» и «общение» в ответ на значительную англоязычную критику (см.: [25; 26; 53; 40]) утверждают, в частности, что поскольку «божественность тождественна каждому Божественному Лицу» (что действительно так и есть, однако эта тождественность отнюдь не означает смешения понятий Лица и Сущности), и «общение Отца и Сына и Духа Святого не есть некая добавка к Отцу и Сыну

и Духу» (наподобие четвертого «начала», что тоже верно), то якобы *общение* — *суть сами Ипостаси Троицы*. Отсюда следует вывод, что «божественность и общение идентичны» [27, р. 69]. Ошибочным в этих рассуждениях является, несомненно, отождествление «общения» с Самими Ипостасями, поскольку общение происходит между Ними, но оно не есть сами Они в строгом смысле этого слова. «Общение», отождествляемое с Лицами, грозит размыть собственно различие Лиц. «Общение» есть *образ* внутри-троичного бытия Лиц, который не идентичен с ипостасностью, личностью как таковой (иначе придем к тавтологии «общения общений»), так же как понятие личности не идентично образу бытия природы, хотя и неразрывно связано с этим образом и, можно сказать, «задает» этот образ.

Если митр. Иоанн склонен отождествлять и заменять «природу» «общением», то его защитники готовы уже поставить знак равенства и даже «заменить», «истолковать» Ипостаси как Их «общение» [28, р. 123–124]. А это уже, очевидно, полное смешение понятий! Общение Лиц, как показал выше проведенный анализ текста свт. Василия Великого, происходит *в общности* природы, т. е. в совместном «владении» ею, что выражается в общности энергии, славы и силы, ибо все, что есть Отец, то же самое есть и Сын и Дух. Общение Лиц не тождественно Их природе так же, как не идентично оно самим Лицам.

В результате подобных построений, вопреки стремлению за счет «замены» категории «сущность» категорией «общение» застраховать абсолютную свободу Бога в отношении к Его сущности, общение становится неожиданно, в свою очередь, определяющим Бога фактором. Бог-Отец, природу Которого, согласно митр. Иоанну, составляет общение с двумя другими Лицами, «вынужден» иметь Сына и Духа, чтобы обладать собственной сущностью в общении («Бог Своим существованием обязан событию общения» [44, р. 192]). В итоге митр. Иоанн сводит на нет концепцию сущности, утверждая, что ипостась онтологически оживляется активностью общения даже в Боге. Общение становится первичным по отношению к бытию и даже превышает сущности и ипостаси [22].

Некоторые аспекты личностной антропологии митр. И. Зизиуласа

Каковы же антропологические выводы онтологии митр. И. Зизиуласа? Во-первых, он оправданно подчеркивает, что обожение бессмысленно «отдельно от освобождения человека от приоритета субстанциальности над личностью» [13, с. 43–44]. «Корень и сердцевина всех страстей заключаются в индивидуализме, эгоцентризме», «связывающих его больше с самим собой, чем с другими и с Тем, Кто в прямом смысле Другой — с Богом» [11, с. 77]. «Первое важное прозрение, которое предлагает нам Зизиулас, состоит в том, что общение и свобода не противопоставляются друг другу. Общение означает одновременно единство и инаковость, различие и совместность» [37, с. 1].

Однако последствия ошибочного крена в богословии И. Зизиуласа в пользу личности в ущерб сущности не замедляют проявить себя. Так, он утверждает, что «в связи с христианским учением о Боге, где само Божественное бытие утверждается в Лице Отца, мы можем показать, как человек приобретает личностность свободно, в *противоположность* своей собственной природе» [57, р. 43] и достигает «состояния духовной свободы от природы и других людей»

[12]. Противопоставление личности природе, свобода *от* природы и людей представляются ошибочными в свете единства человека и человечества. Ведь «человеческая личность и свобода не возникают в противовес тварной природе» [31, р. 121]. Природа человека совместно и под руководством личности должна достичь состояния свободы для других, а не от них. Конечно, мы можем найти множество цитат в сочинениях митр. Иоанна о единстве во Христе и в Церкви. Однако это единство не может быть практически выстроено при неверных представлениях о свободе. Ведь рано или поздно ошибки богословия проявят себя в реальности повседневной церковной жизни.

Митр. И. Зизиулас, главной чертой богословия которого стали экклезиологичность и евхаристичность [9, с. 97], настаивает на том, что человек именно посредством Церкви «становится образом Божиим», «принимает образ жизни Бога» [10, с. 9]. «Человек не может реализовать свое личностное начало вне Церкви» [13, с. 46], вне «*экклезиологической кинонии*» [20]. Однако учение И. Зизиуласа страдает некоторым креном и здесь. Так, он противопоставляет понятия биологической и экклезиологической ипостасей [10, с. 46]. В таинстве крещения, говорит митр. Иоанн, умирает первая — биологическая, а рождается вторая, «новая ипостась, полученная “сверху”» [55, р. 53], — экклезиологическая, которая «как раз *соответствует* понятию человеческой личности» [7] в богословском плане. Но разве возможно признать утверждение, что человек в таинстве крещения становится человеком «другого сорта» или неким «сверх-человеком»? Или только тогда он и становится лишь настоящим человеком, а до принятия таинства он не человек, не личность в богословском смысле? В этом своем учении о двух ипостасях в человеке (рождающейся и умирающей) митр. Иоанн, несомненно, должен подразумевать под термином «ипостась» лишь «образ бытия» человеческой природы, но отнюдь не богословское понятие личности. Хотя в других контекстах он применяет понятие «ипостась» именно в последнем смысле [59, р. 404, 410, 416].

Очевидно, что здесь имеет место нечеткость используемой терминологии, когда ипостась может означать у него или «образ существования» природы (например, он пишет, что «бытие в Церкви *ипостазирует*» человека в личность *сообразно* жизни Самого Бога. Вот что делает Церковь образом триединого Бога» [10, с. 12–13], но, очевидно, глагол «ипостазирует» здесь означает не «воипостазирование», а изменение образа бытия, *сообразно* образу бытия Бога-Троицы), или смешиваться с природой («Крещение и последующая Евхаристия есть онтологический акт, который *меняет природу (ипостась) человека* (курсив мой. — *иером. М.*): прежняя “биологическая” заменяется “экклезиологической”» [7]), или обозначает собственно личность в богословском ее понимании в *онтологическом превосходстве* ее над природой. Именно это категорическое превосходство приводит некоторых исследователей мысли митр. Зизиуласа к тому, что ему приписывают даже мнение о «неотмирности» и «божественности» человеческой личности [54, р. 85; 36, р. 104–105].

Представляется не случайным, что слова апостола о нашем «со-умирании» со Христом в таинстве крещения И. Зизиулас толкует как умирание «биологической ипостаси». Пренебрежение сущностным аспектом бытия, начавшись в глубинах троичной онтологии, продлевается в антропологию. Но ведь био-

логическая жизнь отнюдь не умирает в человеке в крещении, а начинается процесс ее преобразования. Человек не становится вдруг качественно другой личностью, но «со-воскресает» с воскресшим Христом к своему целостному преобразению, затрагивающему полноту его человеческой природы и личности, обладающей этой природой. Ибо не природа как таковая и «не необходимость представляют собой исходную угрозу личному бытию, а грех», причем он «не устраняет личностность (ибо дар Божий не отменим), а извращает ее» [31, р. 122–123].

Таким образом, «умирание» и «воскресение» в крещении обозначают начало изменения образа бытия человека, включая его биологический аспект, а не «рождение» некой новой личности. Внутреннее изменение человека, которое должно было бы предшествовать его крещению и вхождению в церковное собрание, «никак не акцентируется» [7] у митр. Иоанна. Более того, внутренний аспект аскетической работы личности человека над собой вообще неизбежно умален в его системе (см.: [52, р. 704]) вследствие превалирования аспекта общения как конституирующего личность и уничижения природного аспекта, с которым он постоянно увязывает категории «необходимость» в Боге и «смертность» в человеке и в тварном мире.

Заключение

Несомненным вкладом митр. И. Зизиуласа в современное богословие является разработка им понятий «личность» и «общение» в Боге и человеке. Ему удалось обратить внимание на качественное, глубинное значение этих категорий для подлинного Божественного и человеческого бытия. Однако в своем стремлении подчеркнуть значимость «принципа персоны» в бытии, он приходит к пренебрежению природным аспектом онтологии и сведению этого аспекта на уровень служебно-подчиненный по отношению к личности. Тогда как следовало бы указать на «управляющую» роль личности в сущностно-личностной онтологической паре, не пренебрегая ни тем, ни другим аспектом единой онтологии, митр. Иоанн представляет природную категорию как одно, пусть даже самое важное, но лишь свойство личностной категории. Природа в традиционном святоотеческом видении представляет собой своего рода среду общения личностей-субъектов, но она не может быть сведена к собственно самой категории общения, как, подобным же образом, и сама категория личности не сводится ни к свойству общения, несмотря на богословскую важность этого свойства, ни к образу существования природы [38, р. 248–250].

ЛИТЕРАТУРА

1. Афанасий Великий, свт. На ариан слово третье // Афанасий Великий, свт. Творения: в 4 т. — Изд-во ТСЛ, 1902. — Т. 2. — С. 369–455.
2. Василий Великий, свт. О Святом Духе // Василий Великий, свт. Творения: в 3 т. — СПб.: Изд-во П. П. Сойкина, 1911. — Т. 1. — С. 577–641.
3. Гильдебранд Д., фон. Новая Вавилонская башня. Избранные философские работы / пер. А. И. Смирнова. — СПб.: Алетейя, Ступени, 1998. — С. 7–64.

4. Григорий Назианзин, свт. Слово 45 // Григорий Назианзин, свт. Творения: в 2 т. — СПб.: Изд-во П. П. Сойкина, 1912. — Т. 1. — С. 661–680.

5. Григорий Палама, свт. Первое слово об исхождении Святого Духа // Григорий Палама, свт. Об исхождении Святого Духа. / пер. архим. Нектария (Яшунского). — Краснодар: Текст, 2006. — С. 13–81.

6. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер. В. В. Библихина. — СПб.: Наука, 2004.

7. Дементьев М. Общение как основание жизни церкви в трудах митр. Иоанна (Зизиуласа) и Н. А. Бердяева. — URL: <http://www.sfi.ru/works/konferencii-sfi/sretenskie-chtenija/sretenskie-chtenija-2011-goda/dementev-maksim-moskva-sfi/> (дата обращения 31. 01. 2012).

8. Дионисий Ареопагит, свт. О Божественных именах. О мистическом богословии / пер. Г. М. Прохорова. — СПб.: Издательство Глагол, 1994.

9. Иоанн (Зизиулас), митр. Богословие — это служение Церкви // Церковь и время. — 1998. — № 3 (6). — С. 87–97.

10. Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2006.

11. Иоанн (Зизиулас), митр. Опытное переживание Таинства Церкви // Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и Евхаристия: сборник статей по православной экклесиологии. — Богородице-Сергиева пустынь, 2009. — С. 73–90.

12. Иоанн (Зизиулас), митр. Отец как причина: личностность, порождающая инаковость. Глава 3 из книги: *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. — URL: http://krotov.info/library/08_z/iz/iulas.htm (дата обращения 13. 02. 2012).

13. Иоанн (Зизиулас), митр. Учение о Боге-Троице сегодня: предложения для экуменического изучения (перевод с английского Д. Гзгзян) // Страницы. — Издательство ББИ, 1997. — № 2, вып. 1. — С. 36–47.

14. Колле Р. дель. «Лицо» и «Бытие» в тринитарном богословии Иоанна Зизиуласа: диалог с Томасом Торренсом и Фомой Аквинским // Страницы. — Издательство ББИ, 2002. — № 7, вып. 3. — С. 362–378.

15. Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сборник статей. — М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. — С. 289–302.

16. Лосский В. Н. Искупление и обожение // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: сборник статей. — М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2000. — С. 273–288.

17. Лосский В. Н. Очерк мистического Богословия // Лосский В. Н. Очерк Мистического Богословия. Догматическое Богословие. — М.: Цети СЭИ, 1991.

18. Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия / пер. архим. Нектария (Яшунского). — М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

19. Чурсанов С. А. Иоанн Зизиулас // Православная энциклопедия. — М.: Православная энциклопедия, 2010. — Т. 24. — С. 150–158.

20. Эриксон Х. Джон, прот. Церковь в современной православной мысли: Крещальная экклесиология. — URL: <http://www.bogoslov.ru/text/637866.html> (дата обращения 31. 01. 2012).

21. S. Athanasius Alexandrinus. Oratio III contra arianos // J. — P. Migne (ed.). *Patrologiae cursus completus (series Graeca)* (далее — PG): in 161 t. — Paris, 1857–1866. — Vol. 26. — P. 11–146.

22. Bamford N. Using Gregory Palamas' Energetic Theology to Address John Zizioulas' Existentialism. Paper presented at the XVIth International Conference on Patristic Studies, Oxford, 8–12th August, 2011.

23. S. Basilius Caesariensis Liber de Spiritu Sancto. PG 32 // PG 32: 67–218.
24. Bathrellos D. The Byzantine Christ, Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor. — Cambridge, 2004.
25. Behr Jh. The Way to Nicaea. — Crestwood, NY: SVS Press, 2001.
26. Behr Jh. The Nicene Faith. — Crestwood, NY: SVS Press, 2004.
27. Brown A. On the Criticism of Being as Communion in Anglophone Orthodox Theology // The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church / ed. by D. H. Knight. — Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007. — P. 35–79.
28. Coakley S. «Persons» in the «Social» Doctrine of the Trinity: a Critique of Analytic Discussion / Steven T. Davis, Daniel Kendall and Garard O'Collins (eds.) // The Trinity: an Interdisciplinary Symposium on the Trinity. — Oxford: Oxford University Press, 1999. — P. 123–144.
29. Demetracopulos J. Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of his comment on Exodus 3, 14: Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν. — Athens: Parousia, 1996.
30. S. Dionysius Areopagita. De divinis nominibus // PG 3: 585–996.
31. Farrow D. Person and Nature: The Necessity-Freedom Dialectic in John Zizioulas // The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church / ed. by D. H. Knight. — Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007.. — P. 109–124.
32. Fox P. God As Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Retrieval of the Symbol of the Triune God. — Minnesota: A Michael Glazier Book: The Liturgical Press Collegeville, 2001.
33. S. Gregorius Palamas. Capita Physica, Theologica, Etc. // PG 150: 1121–1226.
34. Grégoire Palamas. Défense dessaints hésychastes / ed. Jean Meyendorff. — Louvain, 1959. — Vol. III.
35. S. Gregorius Theologus. Oratio XLV — in Sanctum Pascha // PG 36: 623–664.
36. Gunton C. Persons and Particularity // The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church / ed. by D. H. Knight. — Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007. — P. 97–107.
37. Knight D. H. Introduction // The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church / ed. by D. H. Knight. — Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007. — P. 1–14.
38. Larchet J. — C. Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains. — Paris: Cerf, 2011 (Col. Théologie).
39. Letham R. The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship. — P&R Publishing, 2001.
40. Louth A. St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. — Oxford: Oxford University Press, 2002.
41. Louth A. Maximus the Confessor. — London; New York: Routledge, 1996, 2005.
42. S. Maximus Confessor. Ambiguum liber // PG 91: 1031–1418.
43. S. Maximus Confessor. Opuscula Theologica et Polemica // PG 91: 9–286.
44. McCall T. Holy Love and Divine Aseity in the Theology of John Zizioulas // Scottish Journal of Theology. — 2008. — Vol. 61(2). — P. 191–205.
45. McFarlane G. Christ and the Spirit. — Carlisle, UK. Paternoster, 1996.
46. Muhling M. The Work of the Holy Spirit: The Differentiation of Human and Divine Salvific Acts in the Pneumatomachian Controversy // The Theology of Jh. Zizioulas. Personhood and the Church / ed. by D. H. Knight. — Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007. — P. 87–96.
47. Papanikolaou A. Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu // Modern Theology. Vol. 20, is. 4. — October 2004. — P. 60–607.

48. Perishich V. Person and Essence in the Theology of St. Gregory Palamas // «Philotheos». International Journal for Philosophy and Theology. — 2001. — Vol. 1. — P. 131–136.

49. Σημάτη Παναγιώτη. Ἡ κακόδοξη θεολογία τοῦ κ. Ζηζιούλα πρόκληση για τοὺς ποιμένες καὶ θεολόγους. URL: http://aktines.blogspot.com/2011/12/blog-post_422.html (дата обращения 08. 02. 2012).

50. Staniloae D., rev. Orthodox Dogmatic Theology. — Holy Cross Orthodox Press, 1998. — Vol. 1.

51. Torrance A. Personhood and patristics in Orthodox Theology: Reassessing the debate // Heythrop Journal. — 2011. — Vol. 52, is. 4. — P. 700–707.

52. Torrance T. F. The Christian Doctrine of God: One Being Three Persons. — Edinburg: T&T Clark, 1996.

53. Turcescu L. «Person» versus «Individual» and Other Modern Misreadings of Gregory of Nissa // Modern Theology. — 2002. — Vol. 18, N 4. — P. 97–109.

54. Volf M. After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity. — Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

55. Zizioulas Jh., metr. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. — Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985.

56. Zizioulas Jh., metr. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / forew. by R. Williams. P. McPartlan, ed. — Edinburgh: T&T Clark, 2006.

57. Zizioulas Jh., metr. On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood // Persons, Divine and Human: King's College Essays in Theological Anthropology / ed. C. Schwöbel and C. E. Gunton. — Edinburgh: T&T Clark, 1991.

58. Zizioulas Jh., metr. The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocean Contribution, in Christoph Schwöbel (ed.) Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act. — Edinburg: T&T Clark, 1995. — P. 51–52.

59. Zizioulas Jh., metr. The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today. — Alhambra CA: Sebastian Press, 2010.