

СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ БОГООБРАЗНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ПРАВОСЛАВНОЙ БОГОСЛОВСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ XX–XXI ВЕКОВ¹

Сергей Анатольевич Чурсанов

кандидат богословия, кандидат философских наук,
доцент кафедры систематического богословия и патрологии
богословского факультета ПСТГУ
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, 23Б
sergey-a-chursanov@yandex.ru

Для цитирования: Чурсанов С. А. Социальные аспекты богообразности человека в православной богословской антропологии XX–XXI веков // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 77–97. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-77-97

Аннотация

УДК 27-284:316.47

В статье выделены и рассмотрены *пять ключевых принципов* совершенного общения человеческих личностей по образу Божественных Лиц. Согласно принципу *единства в различии*, каждая человеческая личность, пребывая в полноте общения с другими личностями, в то же время пребывает и в личностной уникальности. Возможность приближения к такому совершенному общению открывается для человека при реализации принципа *личностной конституированности*, состоящего в том, что по образу монархии Отца человеческое сообщество возглавляется личностью, способной преодолеть трагические установки и на индивидуалистическое обособление, и на нивелирующее подавление. В качестве третьего богословского принципа совершенного общения представлен принцип *тройственной личностной соотнесенности*, предполагающий преодоление диадической замкнутости и в вертикальном измерении, то есть в отношениях

1 Статья подготовлена в рамках проекта «Методология, содержание, проблемы и перспективы современной православной богословской антропологии» при поддержке Фонда развития ПСТГУ.

с Богом, и в горизонтальном измерении, то есть в отношениях между людьми. Далее, совершенное общение отвечает принципу *всеохватности*, означающему, что в состоянии богоподобного совершенства каждая человеческая личность в общении с Отцом, Сыном и Святым Духом воспринимает Божественные энергии, а в общении с людьми — охватывает всю общечеловеческую природу. Наконец, в соответствии с принципом *свободного дарения*, по образу распространения нетварных Божественных энергий Отцом через Сына в Святом Духе вне Божественной неприступной сущности, различные составляющие полноты бытия, обретаемой в межчеловеческом общении, передаются его участниками всем окружающим, в конечном счете — всему сотворенному миру.

Ключевые слова: образ Божий, личность, отношение, общение, любовь, единство в различии, личностная конституированность, тройственная личностная соотнесенность, личностная всеохватность, свободное дарение, Евхаристия, Церковь, семья.

Введение

Принципы совершенного христианского образа жизни становятся значимыми для православного христианина при условии их ясного богословского обоснования. Ведь именно то, что рассматривается человеком в качестве свойственного Богу, приобретает для него безусловную высшую ценность, упорядочивая, в частности, всю сферу его межличностных отношений вместе с предполагаемым ими образом жизни.

Решая задачу систематизации базовых следствий святоотеческого трóичного богословия и христологии для христианской антропологии, православные авторы XX–XXI вв. обращаются к тем пониманиям образа Божия, которые часто именуются *социальными*. Согласно данному богословскому подходу, образ Божий в человеке осмысливается как образ Пресвятой Троицы, выражающийся в различных человеческих объединениях, участники которых пребывают в общении. Причём в русле социальных пониманий образа Божия человеческие личности рассматриваются как приближающиеся к богоподобию по мере единения в целеполагании, в реализации совместных проектов, во взаимопомощи и во всех других формах общения, способствующих совершенствованию в христианской любви.

В Книге Бытия на такое понимание образа Божия указывает характерное чередование единственного и множественного числа применительно и к Богу, и к сотворенному Им Своему образу — человеку: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему, и да владычествуют они...» (Быт. 1, 26). И далее:

«И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 27). Особенно отчетливо о призвании человеческих личностей к единению по образу единства Божественных Лиц свидетельствуют слова первосвященнической молитвы Иисуса Христа: «...да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21)². Эта полнота единства достигается в межчеловеческой любви по образу любви внутритроичной: «...да любовь, которую Ты возлюбил Меня, в них будет» (Ин. 17, 26)³.

Напоминая о христианском образе межчеловеческого общения, святитель Григорий Богослов выделяет «благо единомыслия (τὸ τῆς ὁμονοίας ἀγαθόν)... происходящее от Троицы (ἀπὸ μὲν τῆς Τριάδος ἀρξάμενον), для Которой ничто так не свойственно (ἧς οὐδὲν οὕτως ἴδιον), как единство по природе (ὡς τὸ ἐν τῇ φύσει) и мир в Себе (καὶ πρὸς ἑαυτὴν εἰρηναῖον)»⁴. А святитель Кирилл Александрийский поясняет фрагмент Ин. 17, 21 первосвященнической молитвы Иисуса Христа: «...да будут все едино (ἵνα πάντες ἐν ᾧσιν), как Ты, Отче, во Мне (καθὼς Σὺ, Πάτερ, ἐν Ἐμοῖ), и Я в Тебе (κἀγὼ ἐν Σοί), так и они да будут в Нас едино (ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἐν ᾧσιν)» — следующим образом: «Итак, просит союза любви и единомыслия и мира (ἀγάπης... καὶ ὁμονοίας καὶ εἰρήνης), приводящих верующих к духовному единству (πρὸς ἐνότητα τὴν πνευματικὴν), так что собрание (συνδρομὴν) в согласии (ἐν συναίνεσει) во всем (τῇ κατὰ πάντα) и в единстве (εἰς ἐνότητα) нераздельного единодушия (ἀδιατμήτοις ὁμοψυχίαις) отражает черты (ἀπομειῖσθαι τοὺς χαρακτῆρας) несомненного природного (τῆς φυσικῆς) и сущностного (τε καὶ οὐσιώδους) единства (ἐνότητος), которое мыслится в Отце и Сыне (ὅτι τῆς ἐν Πατρὶ τε καὶ Υἱῷ νοουμένης)»⁵.

Православные богословы XX–XXI вв. уделяют социальным пониманиям образа Божия особое внимание⁶. В самом деле, на всем

2 Ср.: Ин. 17, 11; 22–23.

3 Ср.: Ин. 15, 9–13.

4 *Gregorius Nazianzenus. Oratio 22, 14 // PG. 35. Col. 1148B.* (Ср.: *Григорий Богослов, свт. Творения. В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 344*). См. также: *Gregorius Nazianzenus. Oratio 6, 13; 23, 13 // PG. Т. 35. Col. 740A; 1165A; Gregorius Nazianzenus. Oratio 29, 16 // PG. 36. Col. 96A* (Рус. пер.: *Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. С. 153, 334–335, 424*).

5 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem / ed. P. E. Pusey. In 3 vols. Oxford, 1872. Vol. 2. P. 731–732.* (Ср.: *Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна / пер. с греч. М. Муретов. В 2 т. М., 2011. Т. 2. С. 532*).

6 См., например: *Иларион (Троицкий), смчч. Без Церкви нет спасения. М.; СПб., 2000. С. 54–57, 407–431; Lossky V. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris,*

протяжении человеческой истории как в философии и практической гуманитарной мысли, так и в обыденном сознании людское единение выступает в качестве одной из самых устойчивых ценностей. Для православной антропологии, которая исходит из библейских заповедей любви, милосердия и взаимного самоотверженного служения, богословски обоснованное прояснение христианского понимания совершенного межличностного общения становится особенно актуальной задачей. Формализация основных характеристик совершенного общения открывает перспективы целенаправленного совершенствования административных, экономических и других социальных аспектов церковной жизни. Она также позволяет теологически обоснованно оценивать, улучшать и привлекать светские антропологические наработки для прояснения и решения актуальных гуманитарных проблем в христианских исследованиях.

В православном богословском понимании совершенное общение человеческих личностей по образу единства Божественных Лиц отвечает *пяти ключевым принципам*.

1. Единство в различии

Согласно *первому* богословскому принципу, совершенное межличностное общение, которое осуществляется по образу общения Трёх единствующих Божественных Лиц, представляет собой *единство в разли-*

1944. P. 115–116, 117–119, 241. (Рус. пер.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / пер. с фр. В. А. Решикова // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 91–92, 94–95, 182–183); Staniloae D., *archpr.* The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God. Brookline (MA), 1994. P. 245–280; Мейендорф И., *прот.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию / пер. с англ., фр. М., 2013. С. 222, 279, 619–620; Софроний (Сахаров), *схиархим.* Рождение в Царство непоколебимое. Толешант Найтс, 1999. С. 59–60, 85–90; Софроний (Сахаров), *схиархим.* О молитве. СПб., 2003. С. 166; John (Zizioulas), *metr.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. Edinburgh, 2006. P. 4–5; 69–70. (Рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Общение и инаковость: Новые очерки о личности и Церкви / пер. с англ. М. Толстолуженко и Л. Колкер. М., 2012. С. 5–6, 88–89); Kallistos (Ware), *bishop.* The Human Person as an Icon of the Trinity // Sobornost Incorporating Eastern Churches Review. 1986. Vol. 8. № 2. P. 6–23; Каллист (Уэр), *еп.* Православная Церковь / пер. с англ. Г. Вдовина. М., 2001. С. 245, 239–240, 248–249; Каллист (Уэр), *еп.* Святая Троица — парадигма человеческой личности / пер. с англ. А. Кырлежев // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 110–123; Harrison N. V. Human Community as an Image of the Holy Trinity // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2002. Vol. 46. № 4. P. 347–364.

ции, характеризующееся тем, что составляющие его люди пребывают в полноте личностной уникальности. Это, в частности, означает, что в совершенном межчеловеческом общении, отвечающем принципу единства в различии, человеческие личности, во-первых, не обособляются друг от друга, во-вторых, не подавляются ни высшими объединяющими идеями, ни друг другом, ни социальными структурами и, в-третьих, не сливаются и не нивелируются. Более того, в высшем богословском понимании именно общение с Богом и людьми ведёт к достижению каждым человеком предельной полноты бытия как жизни «с избытком (περισσόυ)» (Ин. 10, 10), невысказанной без раскрытия личностной неповторимости, свободы и творческого потенциала.

Данный богословский принцип позволяет выявить в теоретических концепциях и практических решениях, предлагаемых в светских гуманитарных науках, два основных направления отхода от православного понимания человека как образа Божия, которые можно обобщённо назвать *пантеистическим* и *индивидуалистическим*.

В антропологическом контексте в качестве определяющей характеристики *пантеистического* видения удобно выделить идею необходимой природной связи человека с разного рода высшими предзаданными обезличенными ценностями, социальными структурами, принципами, законами и целями. Эта идея неизбежно порождает представления о детерминированности и стереотипности людей и межчеловеческих отношений.

Что касается *индивидуалистического* мировоззрения, то в христианской антропологии его уместно определить через характерную установку на возможно более полное автономное развитие каждого отдельного человека, выражающееся в совершенствовании интеллектуальных, эстетических, волевых, физических и любых других качеств обособленной индивидуальной природы. В более широком понимании индивидуалистический образ жизни включает стремление к доминированию, присвоению власти, символических ценностей и материальных ресурсов, а также к повышению социального статуса.

И хотя в ряде влиятельных направлений философской и социальной мысли последней четверти XX в. индивидуалистическое восприятие человека было подвергнуто разносторонней бескомпромиссной критике, раскрытие принципиальной несовместимости христианского мировоззрения с индивидуализмом остаётся одной из актуальных богословских задач. Эта актуальность связана,

в числе прочего, и с объективными предпосылками для распространения индивидуалистического образа жизни, создающимися в современных постиндустриальных обществах тем преумножающимся экономическим благосостоянием, которое предоставляет их членам всевозрастающие возможности материально и нравственно независимого обособленного существования.

Индивидуалистические ценности, предполагающие восприятие каждого человека в его неотъемлемой автономности, позволяют противостоять пантеистическим установкам на подчинение личности обезличенным идеям, нормам и социальным структурам лишь в ограниченной мере. Ведь понимание человека как существа, исчерпывающегося природой, а значит лишённого личностного, внеприродного измерения, не позволяет раскрыть свободу, уникальность и целостность каждой личности, объединяя тем самым и пантеистическую, и индивидуалистическую мировоззренческие линии. В индивидуалистическом образе мысли каждый человек понимается как индивид, то есть сводится к индивидуальности, определяемой частными природными характеристиками, в то время как в пантеистических мировоззренческих парадигмах человек оказывается поглощённым обезличенными природными стихиями и энергиями, а также социальными и культурными механизмами и ценностями. По причине этой глубинной родственности и в обыденном мировоззрении, и в антропологических моделях гуманитарных наук, пантеистические и индивидуалистические мотивы часто переплетаются самым причудливым образом. Одно из распространённых направлений такого переплетения проявляется в ситуации, когда *индивидуальная* ценность человека обуславливается его соответствием *обобщенным* социально-культурным идеалам. Именно ограниченность гуманитарного горизонта природными сторонами человека и его жизни в значительной мере объясняет также характерную восприимчивость носителей западноевропейских культур, традиционно связанных с индивидуалистическими ценностями, к восточным нехристианским мировоззренческим парадигмам и даже культурам с их устойчивой пантеистической доминантой.

Богословская обоснованность вместе с удобством формально-го рационально-понятийного описания позволяют православным гуманитариям использовать понимание совершенного социального общения как единства в различии в качестве одного из узловых метафизических принципов. Опираясь на него, православные богосло-

вы, пастыри, экономисты и администраторы получают возможность выявлять и элиминировать составляющие теоретических моделей и практических методик, связанные как с установками на взаимное индивидуалистическое обособление и противопоставление людей друг другу, так и на подчинение человека разного рода обезличенным социально-культурным структурам, критериям и стереотипам. Что касается светских исследователей, то для них сформулированный принцип единства в различии может составить эффективный методологический инструмент, пользуясь которым, они получают возможность выявлять и описывать соотношения обширного массива культурологических и социально-психологических антропологических моделей с православным видением человека.

2. Личностная конституированность

Второй богословский принцип состоит в *личностном начале*, или *личностной конституированности*, совершенного межличностного общения, осуществляемого по образу Трёх Божественных Лиц. В православной богословской антропологии этот принцип выводится из учения о *монархии* (μοναρχία), или — в буквальном переводе с греческого — *единоначалии*, Отца. Согласно богословскому пониманию, Первое Божественное Лицо — Отец, рождающий Сына и изводящий Святого Духа, составляет единое ипостасное начало (ἀρχή), или единую ипостасную причину (αἰτία), Пресвятой Троицы, конституирующую Божественное бытие как *единство в различии*⁷.

В триадологии Великих Каппадокийцев Бог предстает как Троица Божественных Лиц, пребывающих в единстве Божественной природы и конституирующих Свой образ бытия в Своих ипостасных отношениях. Так, святитель Григорий Богослов подчёркивает, что в Своём внутритрёичном происхождении от Отца Сын и Святой Дух остаются обращёнными к Нему, с одной стороны, не отделяясь от Него, а с другой — не сливаясь с Ним. «...Природа (Φύσις) в Трёх (τοῖς τρισί) единая (μία) — Бог (Θεός), — указывает святитель Григорий. — Единение же (Ἔνωσις δὲ) — Отец (ὁ Πατήρ), из Кого (ἐξ οὗ) [происходят]

7 См.: John (Zizioulas), *metr.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood (NY), 1985. P. 17–18. (Рус. пер.: *Иоанн (Зизиулас)*, *митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / пер. с англ. Д. М. Гззян. М., 2006. С. 11–12); John (Zizioulas), *metr.* Communion and Otherness. P. 142, 168–169. (Рус. пер.: *Иоанн (Зизиулас)*, *митр.* Общение и инаковость. С. 182–183, 216–217).

и к Кому (καὶ πρὸς ὃν) возводятся (ἀνάγεται) Те, Кто от Него (τὰ ἐξῆς), не сливаясь (οὐχ ὡς συναλείφεσθαι), а сопребывая (ἀλλ' ὡς ἔχεσθαι) [с Ним]»⁸.

Во образ внутритроичной монархии Отца совершенное человеческое общение как единство различных конституируется не *сущностью*, или *природой*, а *лицом* (πρόσωπον), или *ипостасью* (ὑπόστασις)⁹. Действительно, только как личность, сотворённая по образу Божественных Лиц и не исчерпываемая ни общечеловеческой природой, ни индивидуальными природными свойствами, человек способен в своих отношениях с другими людьми выйти за рамки трагических установок на пантеистическое подавление и индивидуалистическое обособление. «...Чтобы быть в состоянии перерасти состояние индивида в личность, надо, чтобы кто-то признал вас как личность», — поясняет митрополит Антоний (Блум)¹⁰.

Именно свободная личностная соотнесённость позволяет человеку преодолевать и безысходный для нехристианского мира дуализм обезличивающего коллективистского принуждения и индивидуалистической изолированности. Ведь в перспективе, задаваемой принципом личностной конституированности, стремления к личному совершенству и к межличностному общению вместо того, чтобы конфликтовать в сознании человека, порождая непреодолимый ценностный разлад, переживаются им не просто как компромиссно согласованные, а как взаимно предполагающие друг друга. В конечном счёте богословский принцип личностной конституированности межчеловеческого общения означает ответственность каждого человека за весь спектр его отношений и вносит, таким образом, весомый вклад в формирование этоса православного христианина.

3. Тройственная личностная соотнесённость

В качестве *третьего* богословского принципа совершенного общения в православном богословии XX–XXI вв. выделяется принцип *тройственной личностной соотнесённости*.

8 Gregorius Nazianzenus. Oratio 42. 15 // PG. Т. 36. Col. 476B (ср.: Григорий Богослов, *свт.* Творения. Т. 1. С. 594).

9 См.: Ин. 1, 12–13; Иак. 1, 18; 1 Петр, 1, 22–23; Рим. 9, 15–16; 1 Кор. 4, 15; Гал. 4, 19; Еф. 3, 14–15; Кол. 1, 20–21; Тит. 1, 4; Флм. 1, 10.

10 Антоний (Блум), *митр.* Труды. Книга вторая / пер. с англ. и фр. Е. Л. Майданович и Т. Л. Майданович. М., 2007. С. 838.

В святоотеческой триадологии IV в. само понятие *лицо*, *личность* (πρόσωπον), или *ипостась* (ὑπόστασις), нередко определяется через категорию *отношение* (σχέσις). При этом святые отцы обращают пристальное внимание на соотнесённость собственных имён Первого, Второго и Третьего Божественных Лиц. «Слово “Отец”, — утверждает, например, святитель Василий Великий, — равнозначно слову “не-рождённый” и, кроме того, через указание на отношение (διὰ τῆς σχέσεως) несёт в себе представление и о Сыне»¹¹. В свою очередь, святитель Григорий Богослов, характеризуя Божественные Ипостаси, указывает, что «различие (τὸ... διάφορον)... [Их] проявления (τῆς ἐκφάνσεως) или отношения Друг к Другу (τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως) ведёт к различию и Их наименований (διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλήσιν)»¹². А святитель Григорий Нисский, останавливаясь на соотнесённости с *Отцом*, предполагающейся словом *Сын* (ἡ σχετικὴ πρὸς τὸν πατέρα τοῦ υἱοῦ σημασία), подчёркивает, что «даже если и не произнесены два (τὰ δύο) эти имени (ταῦτα ὀνόματα), одно из них (τῶ ἐνὶ) подразумевает и пропущенное (τὸ παρεθὲν); настолько одно в другом (τῶ ἑτέρῳ τὸ ἕτερον) содержится (ἔγκειται), и [одно с другим] связано (ἐνῆρμостαι), и в одном (ἐν τῶ ἐνὶ) усматриваются оба (ἀμφότερα), что ни одно из них (τούτων τι) не может восприниматься само по себе (ἐφ’ ἑαυτοῦ) без другого (χωρὶς τοῦ ἄλλου)»¹³.

Таким образом, в православном догматическом сознании *личностная соотнесенность* приобретает высший онтологический статус и переживается как высшая ценность. Митрополит Иоанн (Зизиулас) отмечает, что в святоотеческом трóичном богословии IV в. понятие *лицо* (πρόσωπον), подразумевающее обращённость к другим лицам, было сближено с понятием *ипостась* (ὑπόστασις), так что «отныне соотносительное понятие вошло в онтологию и, наоборот, такая онтологическая категория как *ипостась* вошла в число соотносительных категорий существования»¹⁴. Глубинные мировоззренческие следствия этого христианского онтологического видения владыка Иоанн раскрывает далее следующим образом: «...Понятия

11 Basilus Magnus. Adversus Eunomium I, 5 // PG. T. 29. Col. 517A. (Ср.: Василий Великий, свт. Творения. В 5 ч. М., 1846. Ч. 3. С. 18).

12 Gregorius Nazianzenus. Oratio 31, 9 // PG. T. 36. Col. 141C. (Ср.: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. С. 448).

13 Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium III, 2. 143–144 // PG. T. 45. Col. 669C. (Ср.: Григорий Нисский, свт. Творения. В 7 ч. М., 1861–1868. Ч. 5. С. 491).

14 John (Zizioulas), metr. Being as Communion. P. 87–88. (Ср.: Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. С. 84).

быть и *находиться в отношении* становятся идентичными. Чтобы кому-либо или чему-либо *быть*, необходимо одновременное выполнение двух требований: быть собой (ипостась) и пребывать в отношении (т. е. быть лицом). Только пребывая в отношении, чья-либо идентичность обретает онтологический статус; и если какое-либо отношение не предполагает такой онтологически значимой идентичности, оно не будет отношением. Здесь несомненно обнаруживается онтология, производная от бытия Бога»¹⁵.

Другими словами, из трóичного богословия Великих Каппадокийцев следует, что *личностная соотнесённость* становится одним из системообразующих принципов христианского образа жизни. Этот богословский принцип означает, что для христианина его личностная состоятельность определяется полнотой соотнесённости с Божественными Лицами и человеческими личностями. Что касается таких ценностей, как материальные ресурсы, интеллектуальное развитие и социальный статус, то они приобретают для него значение лишь в той мере, в какой содействуют такой соотнесённости. Богословский вывод о глубине и качестве отношений как об определяющем признаке личностного совершенства в его христианском понимании с почти афористичной лаконичностью формулирует митрополит Иоанн (Зизиулас). «Главное, — утверждает он, — состоит не в том, что происходит *во мне*, в моем сознании, а в том, что происходит *между мной и кем-то другим*»¹⁶.

Далее, согласно святоотеческой триадологии, как подчёркивает В. Н. Лосский, отношения Божественных Лиц — это «не отношения противопоставления... а... отношения различения; они не делят природу между Лицами, они утверждают абсолютную тождественность и не менее абсолютное различие Ипостасей»¹⁷. В бытии Пресвятой Троицы, поясняет затем В. Н. Лосский, нет места для нарушения единства не только в смысле обособления какого-либо Божественного Лица, но и в смысле противопоставленности, характерной для бинарных отношений. «...Особенно важно, — продолжает он, —

15 John (Zizioulas), *metr.* Being as Communion. P. 88. (Ср.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Бытие как общение. С. 84).

16 John (Zizioulas), *metr.* Communion and Otherness. P. 306. (Ср.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Общение и инаковость. С. 396).

17 Lossky V. Théologie dogmatique // Messager de l'Exarchat Russe en Europe Occidentale. 1964. № 46–47. P. 97. (Ср.: Лосский В. Н. Догматическое богословие / пер. с фр. В. А. Решикова // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 216).

что для каждой Ипостаси они [отношения] *тройственны* и никогда не могут быть приведены к дуальности, которая неизбежно предполагает противопоставление»¹⁸. Такая тройственность ипостасных отношений означает, что каждое Божественное Лицо неизменно пребывает в личностной соотнесённости с Обоими Другими Лицами и, строго говоря, немислимо без Них. Действительно, останавливаясь на посланиях апостола Павла, святитель Григорий Богослов, например, констатирует: «...Иногда он перечисляет Три Ипостаси, причём по-разному, не следуя единому порядку (*ταῖς τάξεσι*) и называя одну и ту же [Ипостась] то в начале, то в середине, то в конце... чтобы показать равночестность природы. Но иногда он упоминает то Три [Ипостаси], то Две, то Одну, как бы в названных подразумевая Всех»¹⁹. Другими словами, святоотеческое понимание тройственности отношений Божественных Лиц означает, что «невозможно заключить одну из Ипостасей в диаду, невозможно представить себе Одну из Них без того, чтобы сразу же не возникли Две Другие»²⁰.

Из тройственности отношений Божественных Лиц также следует, что совершенные богообразные межчеловеческие отношения, вместе с неотъемлемым от них совершенным общением, предполагают преодоление диадической замкнутости и в вертикальном измерении, то есть в соотнесённости с Богом, и в измерении горизонтальном, то есть в соотнесённости с людьми. В богословской антропологии понимание бытия Божественных Лиц как бытия в отношениях ведёт к восполнению принципа *личностной соотнесённости* и утверждению в качестве одного из ключевых принципов совершенного общения принципа *тройственной личностной соотнесённости*.

При этом, в отличие от совершенного внутритроичного общения Божественных Лиц, совершенное богообразное общение человеческих личностей реализуется при любом количестве участников, в высшем таинственном пределе охватывая всё человечество. «По отцам — ТРИ достаточно, чтобы разорвать противостояние двух, чтобы внести момент, который, устранив противостояние, расширяет

18 *Lossky V. Théologie dogmatique. № 46–47. P. 97–98. (Ср.: Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 216).*

19 *Gregorius Nazianzenus. Oratio 34. 15 // PG. T. 36. Col. 253D–256A. (Ср.: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. С. 498).*

20 *Lossky V. Théologie dogmatique. № 46–47. P. 98. (Ср.: Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 216).*

акт любви до беспредельности. Три в Троице равно бесчисленному множеству. Человечество многоипостасно... Не три, а миллиарды. Но эти миллиарды не вносят разногласия в “образ”, так как ТРИ равны миллиардам по смыслу разрыва противостояния», — объясняет схиархимандрит Софроний (Сахаров)²¹.

Для христианского понимания молитвенного общения с Богом принцип тройственной личностной соотнесённости означает, что любое обращение к какому бы то ни было Божественному Лицу предполагает обращённость ко всей Троице Лиц в силу тех троичных отношений, в которых это Лицо пребывает. Другими словами, ни Одно Божественное Лицо не корректно воспринимать как обособленного индивида, отделённого от Двух Других Божественных Лиц. Что касается молитвенного обращения ко Христу как к Божественному Лицу, ставшему человеком, то оно предполагает также соотнесённость со всеми теми, кто пребывает в общении с Ним в Его Теле, «которое есть Церковь» (Кол. 1, 24). С другой стороны, совершенное богообщение исключает индивидуалистическую обособленность человека и неразрывно связано с переживанием соотнесённости с теми, кого он знает, в пределе — со всем человечеством. Установка на восприятие личности в её соотнесённости с другими личностями остаётся в силе и тогда, когда речь идёт о совершенном межчеловеческом общении, так что обращение к богообразной человеческой личности означает также и обращённость ко всем тем, с кем эта личность находится в отношениях.

В междисциплинарных исследованиях принцип тройственной личностной соотнесённости открывает широкую перспективу взаимодействия богословия и христианских гуманитарных наук с современной светской гуманитаристикой, особенно — с её диалогическими направлениями.

4. Всеохватность

Четвёртый принцип, характеризующий совершенное межчеловеческое общение, следует из того богословского положения, что каждое Божественное Лицо обладает всей полнотой Божественной приро-

21 Софроний (Сахаров), схиархим. Таинство христианской жизни. Толешант Найтс; Сергиев Посад, 2009. С. 105–106. См. также: Софроний (Сахаров), схиархим. Духовные беседы. М., 2007. Т. 2. С. 27; Софроний (Сахаров), схиархим. Таинство христианской жизни. С. 162–163.

ды. В христианской антропологии это богословское утверждение позволяет сформулировать принцип *природной полноты*, или *всеохватности*, человека, означающий, что в состоянии богоподобного совершенства каждая человеческая личность призвана в общении с Отцом, Сыном и Святым Духом воспринимать даруемые Ими Божественные энергии, а в общении с людьми — охватывать всю общечеловеческую природу²².

В жизни каждого человека такая природная полнота достигается по мере одновременного совершенствования в двух направлениях. С одной стороны, это кеносис (κένωσις), или истощание, то есть использование всех ресурсов своей индивидуализированной природы в служении Божественным Лицам и человеческим личностям²³. С другой стороны, человек призван воспринять всё природное наполнение, сообщаемое ему Божественными Лицами и людьми²⁴. В межчеловеческом общении такое принятие выражается и в сострадании, и в сорадовании окружающим, в вовлечённости в их жизненные обстоятельства, в непосредственном переживании всего происходящего с ними (см.: 2 Кор. 6, 11–12; 7, 3–4; 11, 29).

Для христианской антропологии из этого принципа совершенно межчеловеческого общения прежде всего следует вывод о первоочередности преодоления индивидуалистических установок, ведущих человека к обособлению от других людей, к замкнутости в своём частном — и поэтому неизбежно ограниченном — внутреннем мире²⁵. В сфере профессиональной деятельности рассматриваемый богословский принцип предполагает превосходство формальной

22 См.: *Lossky V. À l'image et à la ressemblance de Dieu*. Paris, 1967. P. 104–105 (Рус. пер.: *Лосский В. Н. Богословие и боговидение: Сб. статей*. М., 2000. С. 284–285); *Софроний (Сахаров), схиархим. Рождение в Царство непоколебимое*. С. 97; *Софроний (Сахаров), схиархим. Видеть Бога как Он есть*. Толешант Найтс, 1985. С. 186–187; *Софроний (Сахаров), схиархим. О молитве*. С. 66; *Верховской С. С. Бог и человек: Учение о Боге и богопознании в свете Православия*. М., 2004. С. 223; *Антоний (Блум), митр. Труды / пер. с англ. и фр. Е. Л. Майданович и Т. Л. Майданович при уч. А. И. Кырлежева и Е. В. Шохиной*. М., 2002. С. 642.

23 См.: Мф. 10, 39; 16, 25; Мк. 8, 35; Лк. 9, 24; 17, 33; Ин. 12, 25; Деян. 20, 24; 2 Кор. 9, 18–22; 11, 23–28, 30; 12, 15; Кол. 1, 24; Откр. 12, 11.

24 См.: Иер. 9, 23–24; 2 Кор. 6, 3–12; 12, 9–10; Флп. 4, 15. См. также: *Софроний (Сахаров), схиархим. Рождение в Царство непоколебимое*. С. 96, 190–191; *Верховской С. С. Бог и человек*. С. 355.

25 См. также: *Lossky V. Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. P. 178–179, 240–241. (Рус. пер.: *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. С. 137, 182–183).

специализации, исключая творческое участие человека в определении образа своей деятельности в социальном целом, в формировании структур отношений вместе с целями, формами и содержанием общения.

В христианской педагогике принцип всеохватности позволяет обосновать центральное место непрерывного образования, способствующего преодолению той фрагментированности кругозора, которая ведёт к взаимному обособлению людей и даже к их противостоянию друг другу. При этом для православной образовательной системы из него следует значимость синтетической методической установки, выражающейся, в частности, в придании особого статуса систематическому, библейскому и литургическому богословию, по сути дела — всему блоку теологических дисциплин, а также философским, филологическим, культурологическим и другим интегрирующим курсам. Одна из важных методических задач, решению которой призвано способствовать включение в образовательные программы этих фундаментальных системообразующих дисциплин, заключается в формировании широкого мировоззренческого контекста, позволяющего учащимся осознанно воспринимать и многоаспектно структурировать частные курсы, связанные со специализацией, учитывающей индивидуальные способности и интересы.

5. Свободное дарение

В соответствии с *пятым* богословским принципом совершенного общения, по образу распространения нетварных Божественных энергий Отцом, Сыном и Святым Духом вне Божественной непреступной сущности, различные составляющие полноты бытия, обретаемой в межчеловеческом общении, передаются человеческими личностями всем окружающим, в конечном итоге — всему сотворенному миру (см.: Рим. 8, 19–23). Предельно лаконичным образом этот богословский принцип совершенного общения может быть назван принципом *свободного дарения*.

В деятельности и богословских, и светских научных сообществ названный принцип предполагает установку на распространение как теоретических наработок, так и опыта их практической реализации. В христианских гуманитарных исследованиях богословский принцип свободного дарения может учитываться через пристальное внимание к значению благотворительности и непосредственной

помощи окружающим для достижения человеком более высокого качества жизни в более глубоком восприятии и переживании бытия в межчеловеческом общении.

Заключение

Рассмотренные принципы христианского понимания межличностного общения позволяют сформулировать следующее богословское определение: *совершенное межчеловеческое общение представляет собой единство уникальных человеческих личностей, которое свободно конституируется ими в личностных тройственных — то есть превосходящих диадическую замкнутость и противопоставленность — отношениях, означает для каждой из них обладание всей полнотой общего природного содержания и предполагает распространение совместного достояния на окружающих людей, на безличные существа и на неодушевленные реалии мира.*

В качестве высшего образа Пресвятой Троицы в православном богословии рассматривается Церковь, в которой общение человеческих личностей конституируется их устремлённостью к Отцу через Сына в Святом Духе. Действием Святого Духа усыновляясь Отцу в единстве любви к Его Единородному Сыну (см.: Ин. 14, 23), христиане соединяются в Церкви как таинственном Телом Христовым в общении любви²⁶ по образу внутритроичного общения Божественных Лиц²⁷. При этом в таинстве Евхаристии Отец через Церковь как мистическое Тело Христово, собираемое Святым Духом (см.: 2 Кор. 13, 13), передаёт причастникам предельно глубокие благодатные дары, позволяющие пребывать в полноте свободного общения и с Божественными Лицами, и друг с другом²⁸. Единство в евхаристическом Телом Христовым преображает весь образ жизни христиан во всём спектре их отношений с Богом и людьми. Более того, в межчеловеческое общение, определяемое

26 См.: John (Zizioulas), *metr.* Communion and Otherness. P. 294–295 (Рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Общение и инаковость. С. 381–382).

27 См.: Ин. 6, 56–57; 17, 21–26. См. также: Флоровский Г. В. Богословские отрывки // Путь. 1931. № 31. С. 19–23; Шмеман А., *протопр.* Церковь, мир, миссия: Мысли о Православии на Западе / пер. с англ. Ю. С. Терентьев. М., 1996. С. 194; Антоний (Блум), *митр.* Труды. Книга вторая. С. 483, 506; John (Zizioulas), *metr.* The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today. Alhambra (CA): Sebastian Press, 2010. P. 14–16, 52–53.

28 См.: Флоровский Г. В. Евхаристия и соборность // Путь. 1929. № 19. С. 8–9.

общением в любви с Божественными Лицами, христиане призваны включить весь сотворённый мир (см.: Быт. 2, 15), делая его причастным межличностному общению и тем самым сообщая ему высшее онтологическое основание и непреходящий смысл²⁹.

Другое важное для православной богословской антропологии направление в *социальном* понимании образа Божия образует семья, составляющая «малую церковь»³⁰, то есть такое сообщество человеческих личностей, которому в таинстве Брака, укоренённом в Евхаристии³¹, даются особые благодатные дары для пребывания в совершенном общении по образу Пресвятой Троицы³². Богословская перспектива такого понимания брака задаётся в Книге Бытия уже при повествовании о творении человека: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 27). Далее замысел Божий о человеке поясняется следующим образом: «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему» (Быт. 2, 18).

Богословское понимание совершенного общения формирует одну из ценностных осей христианской антропологии, означающую, в частности, что чем в меньшей степени человеческие отношения носят юридически или организационно обусловленный, предписанный характер, чем в меньшей степени они опосредованы какой бы то ни было общей природной, социально-культурной или экономической мотивацией и заинтересованностью, подчинены безличным критериям эффективности, тем в большей степени они могут пониматься как приближающиеся к той полноте, которая характерна для свободного внутритроичного общения Божественных Лиц³³.

29 См.: Софроний (Сахаров), *схиархим.* Старец Силуан: Жизнь и поучения. М., 1991. С. 332; Staniloae D., *archpr.* The Experience of God. P. 138; Антоний (Блум), *митр.* Труды. С. 396; John (Zizioulas), *metr.* Communion and Otherness. P. 95–96, 149 (Рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Общение и инаковость. С. 121–122, 191–192).

30 См.: Рим. 16, 4; 1 Кор. 16, 19; Кол. 4, 15; Флм. 1, 2.

31 См.: Кассиан (Безобразов), *еп.* Водю и кровию и духом: Толкование на Евангелие от Иоанна. Париж, 1996. С. 60–61; Мейендорф И., *прот.* Брак и Евхаристия // Вестник русского студенческого христианского движения. 1969. № 3 (93). С. 8–9; John (Zizioulas), *metr.* Being as Communion. P. 61. Note 61 (Рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Бытие как общение. С. 57. Примеч. 62); John (Zizioulas), *metr.* Communion and Otherness. P. 81 (Рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Общение и инаковость. С. 103).

32 См.: Антоний (Блум), *митр.* Труды. С. 496, 789–790.

33 См.: Там же. С. 398; John (Zizioulas), *metr.* Being as Communion. P. 43–44 (Рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), *митр.* Бытие как общение. С. 38–39); Staniloae D., *archpr.* The Experience of God. P. 130.

Вместе с тем один из неизбежных трагических аспектов реальности, ставший характерным для межличностного общения после обособления человека от Бога в грехопадении, заключается в том, что вне высших подвижнических форм церковного бытия никакая совместная деятельность невозможна без обезличенной дисциплины, определяемой организационной структурой и предполагающей внешнее принуждение человека³⁴. В этой ситуации актуальной задачей для православной богословской антропологии становится выработка гибких моделей дисциплинарного регулирования и администрирования, позволяющих минимизировать риск возникновения затруднений в приближении людей к совершенному межличностному общению³⁵.

Источники

- Basiliius Magnus*. *Adversus Eunomium* // PG. Т. 29. Col. 497–773.
Cyrillus Alexandrinus. *Commentarii in Joannem* / ed. P. E. Pusey. In 3 vols. Oxford, 1872.
Gregorius Nazianzenus. *Orationes I–XXVI* // PG. Т. 35. Col. 395–1252.
Gregorius Nazianzenus. *Orationes XXVII–XLV* // PG. Т. 36. Col. 12–664.
Gregorius Nyssenus. *Contra Eunomium* // PG. Т. 45. Col. 244–1121.

Литература

- Антоний (Блум), митр. Труды / пер. с англ. и фр. Е. Л. Майданович и Т. Л. Майданович при уч. А. И. Кырлежева и Е. В. Шохиной. М.: Практика, 2002.
- Антоний (Блум), митр. Труды. Книга вторая / пер. с англ. и фр. Е. Л. Майданович и Т. Л. Майданович. М.: Практика, 2007.
- Верховской С. С. Бог и человек: Учение о Боге и богопознании в свете Православия. М.: ПСТГУ, 2004.
- Иларион (Троицкий), сщмч. Без Церкви нет спасения. М.: Сретенский монастырь; СПб.: Знамение, 2000.
- Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь / пер. с англ. Г. Вдовина. М.: ББИ, 2001.
- Каллист (Уэр), еп. Святая Троица — парадигма человеческой личности / пер. с англ. А. Кырлежев // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 110–123.
- Кассиан (Безобразов), еп. Водю и кровию и духом: Толкование на Евангелие от Иоанна. Париж: Славянская библиотека Парижа, 1996.

34 См.: Софроний (Сахаров), схиархим. Рождение в Царство непоколебимое. С. 177–178.

35 См.: John (Zizioulas), metr. The One and the Many. P. 170–176, 410–413.

- Мейендорф И., прот.* Брак и Евхаристия // Вестник Русского студенческого христианского движения. 1969. № 1–2 (91–92). С. 5–13; № 3 (93). С. 8–15; 1970. № 1–2 (95–96). С. 4–15; № 4 (98). С. 20–31.
- Мейендорф И., прот.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию / пер. с англ., фр.; И. В. Мамаладзе, сост. М.: Эксмо; ПСТГУ, 2013.
- Софроний (Сахаров), схиархим.* Видеть Бога как Он есть. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 1985.
- Софроний (Сахаров), схиархим.* Духовные беседы. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; М.: Паломникъ, 2007. Т. 2.
- Софроний (Сахаров), схиархим.* О молитве. СПб.: Сатисъ, 2003.
- Софроний (Сахаров), схиархим.* Рождение в Царство непоколебимое. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 1999.
- Софроний (Сахаров), схиархим.* Старец Силуан: Жизнь и поучения. М.: Воскресение, 1991.
- Софроний (Сахаров), схиархим.* Таинство христианской жизни. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Сергиев Посад: СТСЛ, 2009.
- Флоровский Г. В.* Богословские отрывки // Путь. 1931. № 31. С. 3–29.
- Флоровский Г. В.* Евхаристия и соборность // Путь. 1929. № 19. С. 3–22.
- Шмеман А., прот.* Церковь, мир, миссия: Мысли о Православии на Западе / пер. с англ. Ю. С. Терентьев. М.: ПСТБИ, 1996.
- Harrison N. V.* Human Community as an Image of the Holy Trinity // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2002. Vol. 46. № 4. P. 347–364.
- John (Zizioulas), metr.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood, NY, 1985.
- John (Zizioulas), metr.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / ed. P. McPartlan. Edinburgh, 2006.
- John (Zizioulas), metr.* The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today / ed. Fr. G. Edwards. Alhambra, CA: Sebastian Press, 2010.
- Kallistos (Ware), bishop.* The Human Person as an Icon of the Trinity // Sobornost Incorporating Eastern Churches Review. 1986. Vol. 8. № 2. P. 6–23.
- Lossky V.* À l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.
- Lossky V.* Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris: Éditions Aubier, 1944.
- Lossky V.* Théologie dogmatique // Messenger de l'Exarchat Russe en Europe Occidentale. № 46–47: 1964. P. 85–108; № 48: 1964. P. 218–233; № 49: 1965. P. 24–35; № 50: 1965. P. 83–101.
- Staniloae D., archpr.* The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God / trans. and ed. I. Ionita and R. Barringer. Brookline (MA): Holy Cross Orthodox Press, 1994.

Social Aspects of the Image of God in Man According to the Orthodox Theological Anthropology of the XX–XXI Centuries³⁶

Sergey A. Chursanov

PhD in Theology

PhD in Philosophy

Associate Professor at the Department
of Systematic Theology and Patrology

at the St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Theological Faculty

23B, Novokuznetskaya, Moscow 115184, Russia

sergey-a-chursanov@yandex.ru

For citation: Chursanov, Sergey A. "Social Aspects of the Image of God in Man According to the Orthodox Theological Anthropology of the XX–XXI Centuries". *Theological Herald*, № 1 (36), 2020, pp. 77–97 (in Russian). DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-77-97

Abstract. The article highlights and considers *five key principles* of perfect communion of human persons in the image of Divine Persons. According to the principle of *unity in difference*, while existing in the fullness of communion with other persons, each human person at the same time gains his or her personal uniqueness. The possibility of approaching such perfect communion opens up for a person while realizing the principle of *personal constitution*, which involves that, in the image of the monarchy of the Father, the human community is headed by a person who is able to overcome the tragic attitudes of both individualistic isolation and leveling suppression. As the third theological principle of perfect communion, the principle of triple personal relatedness is presented, which implies the overcoming of dyadic restraint both in the vertical dimension, that is, in relations with God, and in the horizontal dimension, that is, in relations between people. Further, perfect communion meets the principle of *personal all-embracing*, meaning that in the state of God-like perfection, each human person perceives the Divine energies in communion with the Father, the Son, and the Holy Spirit, as well as embraces all human nature in communion with people. Finally, in accordance with the principle of *free giving*, in the image of spreading of uncreated Divine energies by the Father through the Son in the Holy Spirit outside the Divine inaccessible essence, the various components of the fullness of being obtained in interpersonal communion are transmitted by its participants to everyone around, and ultimately to the whole created world.

Keywords: image of God, person, relation, communion, love, unity in diversity, personal constitution, trilateral personal relatedness, personal all-embracing, free giving, Eucharist, Church, family.

36 The article is prepared within the framework of the project «Methodology, Content, Problems, and Perspectives of Contemporary Orthodox Theological Anthropology» supported by PSTGU Development Foundation.

References

- Bezobrazov K. (1996) *Vodoju i kroviju i duhom: Tolkovanije na Evangelije ot Ioanna [By Water and Blood and the Spirit: The Interpretation of the Gospel of John]*. Paris: Bibliothèque Slave de Paris (in Russian).
- Bloom A. (2002) *Trudy [Works]*. Moscow: Praktika (Russian translations).
- Bloom A. (2007) *Trudy: Kniga vtoraja [Works: Book Two]*. Moscow: Praktika (Russian translations).
- Florovsky G. V. (1931) “Bogoslovskie otrivki” [“Theological Passages”]. *Put’*, no. 31, pp. 3–29 (in Russian).
- Florovsky G. V. (1929) “Evharistija i sobornost’” [“Eucharist and Catholicity”]. *Put’*, no. 19, pp. 3–22 (in Russian).
- Harrison N. V. (2002) “Human Community as an Image of the Holy Trinity”. *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, vol. 46, no. 4, pp. 347–364.
- Lossky V. N. (1967) *À l’image et à la ressemblance de Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Lossky V. N. (1944) *Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient*. Paris: Éditions Aubier.
- Lossky V. N. (1964–1965) “Théologie dogmatique”. *Messenger de l’Exarchat Russe en Europe Occidentale*, no. 46–47, pp. 85–108; no. 48, pp. 218–233; no. 49, pp. 24–35; no. 50, pp. 83–101.
- Meyendorff I. (1969–1970) “Brak i Evharistija” [“Marriage and Eucharist”]. *Vestnik Russkogo Studencheskogo Hristianskogo Dvizhenija [Messenger de l’Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale]*, no. 91–92 (1–2), pp. 5–13; no. 93 (3), pp. 8–15; no. 95–96 (1–2), pp. 4–15; no. 98 (4), pp. 20–31 (in Russian).
- Meyendorff I. (2013) *Pashalnaja tajna: Stat’i po bogosloviju [The Paschal Mystery: Theological Articles]*. Moscow: Eksmo; PSTGU (Russian translations).
- Sakharov S. (2007) *Duhovnye besedy. T. 2 [Spiritual Conversations. Vol. 2]*. Tolleshunt Knights: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr’; Sergiev Posad: Svjato-Troickaja Sergieva lavra (in Russian).
- Sakharov S. (2003) *O molitve [On Prayer]*. Saint-Petersburg: Satis (in Russian).
- Sakharov S. (1999) *Rozhdenie v Carstvo nepokolebimoje [Birth into the Kingdom Unshakable]*. Tolleshunt Knights: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr’; Moscow: Palomnik (in Russian).
- Sakharov S. (1991) *Starec Siluan: Zhizn’ i pouchenija [Elder Silouan: Life and Teachings]*. Moscow: Voskresenie i dr. (in Russian).
- Sakharov S. (2009) *Tainstvo hristianskoj zhizni [Mystery of the Christian Life]*. Tolleshunt Knights: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr’; Sergiev Posad: Svjato-Troickaja Sergieva lavra (in Russian).
- Sakharov S. (1985) *Videt’ Boga kak On est’ [To See God As He Is]*. Tolleshunt Knights: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr’ (in Russian).
- Schmemmann A. (1996) *Tserkov’, mir, missija: Mysli o Pravoslavii na Zapade [Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West]*, Moscow: PSTBI (Russian translation).

- Staniiloae D. (1994) *The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.
- Troitskij I. (2000) *Bez Cerkvi net spasenija* [There is no Salvation without the Church]. Moscow: Sretenskij monastyr'; Saint Petersburg: Znamenie (in Russian).
- Verkhovskoy S. S. (2004), *Bog i chelovek: Uchenije o Boge i bogopoznanii v svete Pravoslavija* [God and Man: The Doctrine on God and the Knowledge of God in the Light of Orthodoxy]. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Ware K. (2001) *Pravoslavnaja Cerkov'* [The Orthodox Church]. Moscow: Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja (Russian translation).
- Ware K. (2001) "Svjataja Troica — paradigma chelovecheckoj lichnosti" ["The Holy Trinity as a Paradigm of the Human Person"]. *Al'fa i Omega*, no 2 (32), pp. 110–123 (Russian translation).
- Ware K. (1986) "The Human Person as an Icon of the Trinity". *Sobornost incorporating Eastern Churches Review*, vol. 8, no. 2. pp. 6–23.
- Zizioulas J. (1985) *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Zizioulas J. (2006) *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. Edinburgh: T&T Clark.