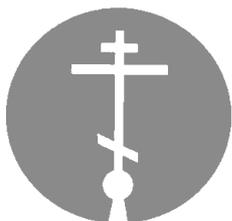


Православные ценности личности



Иеромонах Мефодий (Зинковский)

АНАЛИЗ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЛИЧНОСТИ У ХРИСТОСА ЯННАРАСА

Аннотация. Христос Яннарас разрабатывает тему личности в антропологии и глубоко анализирует такие свойства личности как свобода, общение, динамичность, несводимость к природе, иррациональность, целостность, сознание, уникальность, словесность. В его воззрениях прослеживается онтологический «сдвиг» в сторону понятия личности в урон понятию сущности, личность отождествляется со «способом существования», возникает «энергетическо-персоналистическая» онтология личности, оторванная от сущности. Верным представляется сбалансированный подход, объединяющий в единую целостную онтологию понятия личности, сущности и энергии.

Ключевые слова: личность, ипостась, сущность, энергия, Бог, человек, онтология.

Abstract. Christos Yannaras, developing the subject of personality in anthropology, profoundly analyzes such personal properties as freedom, communion, dynamics, irreducibility to nature, irrationality, integrity, consciousness, uniqueness, verbality. However one can trace in his ideas apparent ontological bias towards the concept of personality in damage to the notion of essence, personality is identified with the «tropos of existence» and there emerges «energy-personalist» ontology of identity, disconnected from essence. The balanced approach combining into a single coherent ontology concepts of person, essence and energy seems to be more appealing.

Keywords: person, hypostasis, essence, power, God, man, ontology.

*Истина личности
подытоживает в себе онтологию
и этику церковной философии*

Х. Яннарас [1, с. 392].

1. Христос Яннарас как философ и богослов

Христос Яннарас – профессор философии Института политических наук и международных исследований Университета «Пантеон» в Афинах, доктор философских наук университета Сорбонна и духовной школы Университета Аристотеля в Салониках. Он стал известен своими обильными разработками в богословии и философии человеческой личности, которые встретили далеко не однозначную оценку [2, с. 470–471].

Учителя
и предшественники
Христоса Яннараса

В свое время протопресвитер Иоанн Мейендорф возлагал на Христа Яннараса как на даровитого богослова «очень большие надежды», однако ряда «крайних выводов последнего он не разделял» [3, с. 433–434].

Х. Яннарас хорошо знаком с современной западной экзистенциальной философией, особенно с философией Мартина Хайдеггера. В определенной степени предшественниками Яннараса можно считать Павла Евдокимова, Владимира Соловьева [4], Николая Бердяева, а также Мартина Бубера и Эммануэля Левинаса [5, с. 8]. Не здесь ли истоки мнения исследователей о том, что в ряде аспектов своего мышления Х. Яннарас повторяет «ошибки русской религиозной философии» [6, с. 78]?

О его языке можно сказать, что он ярок, глубоко проникает в этимологические корни слов, отличается вдохновением и поэтичностью, но порой непоследователен и неточен с богословской точки зрения.

Оценки мысли
Христоса Яннараса

Как и для Владимира Николаевича Лосского, влияние которого в 60-х годах XX-го века было несомненным в православных кругах Парижа [7, с. 336], в атмосферу которого окунулся молодой Яннарас, центральной для греческого философа стала «тема личности как универсальной категории, выражающей и человеческую, и божественную реальность» [6, с. 73]. Подход Х. Яннараса можно назвать религиозно-персоналистической попыткой развития христианской философии в православном контексте [2, с. 470–471]. Однако, если одни рассматривают персоналистический подход Яннараса «к субъекту онтологии как возвращение к основам цер-

ковной традиции» [8], то другие считают его идентификацию христианского богословия с философской теорией рискованной [9, с. 565], хотя и признают «вдохновение» его мысли и «знительность его вклада в современный богословский диалог» [7, с. 329, 339]. Третьи и вовсе полагают мировоззрение Христоса Яннараса опасным продуктом модернизма [10, с. 435] и обвиняют его в «прикрытии западного экзистенциализма православным одеянием» [11, с. 83] и в создании серьезных богословско-философских проблем в антропологической мысли [12, с. 26].

2. Онтология личности у Христоса Яннараса и патристика

Отношение
к святоотеческому
наследию

В своей попытке «современного прочтения древнего патристического наследия» [2, с. 469], опираясь на отцов Церкви [11, с. 83], Яннарас рассматривает *онтологию личности* как «синтез апофатизма с бытийными началами инаковости и свободы» [13, с. 52] и считает её естественным следствием святоотеческой мысли. Согласно Яннарасу, «для греческой философской мысли ранне- и среднехристианского периодов отправным пунктом для приближения к подлинному бытию служит *реальность личности*» [1, с. 89]. Он черпает определение «ипостаси», «своеобразия» как «инаковости» у отцов-каппадокийцев [1, с. 101], которые совершили, по его убеждению, радикальный переворот «в отождествлении ипостаси и личности (греч. *ρσυωτρη*)»: «личность есть ипостась бытия» [14, с. 70]. Однако далеко не всякий патролог согласился бы с предлагаемым Яннарасом прочтением отцов Церкви [2, с. 470], поскольку его «энтузиазм» часто ведет его к приписыванию Отцам идей, «которых они не имели» [8].

Использование
экзистенциальной
философии Мартина
Хайдеггера

По замечанию А. А. Блуда Христос Яннарас с большой смелостью «использует хайдеггеровскую экзистенциальную философию для актуализации значимости святоотеческого наследия в настоящее время» [15]. Он находит основания для признания наличия богословского понятия человеческой личности у отцов Церкви в использовании ими таких понятий как «разумное», «самовластное», «начальное» и др. [1, с. 137–138], т. е. увязывает свободу произволения и разумность человека с его личностью. Однако Яннарас признает, что «почти невозможно дать исчерпывающее определение того неуловимого «нечто», что лежит в основе личности» [14, с. 65], как впрочем, и в основе понятий сущности и энергии. Поэтому Яннарас называет «*знаками*

сущего» природу и личность, сущность и ипостась, инаковость и энергии [16, с. 456–457].

3. Бог – Троица Личностей и Откровение

Троица Личностей

Согласно терминологии Яннараса, Бог есть «Троица Личностей» [13, с. 59] и «полнота личного общения» [1, с. 387]. «В новозаветном тексте сам способ выражения неоспоримо указывает на три разные Личности, Три Божественных Лица, которые в то же время не существуют отдельно друг от друга». Отец «есть Личность не только по отношению к человеку, но и в самом Своем Бытии: Личность по отношению к Сыну и Духу» [14, с. 55, 68]. «Бытие Бога осуществляется как *со-бытие*, как любовь, в которой собственное существование личности отождествляется с самоотдачей» [14, с. 73].

Откровение Бога миру

Бог «подтверждает Свое присутствие в мире в рамках Откровения, имеющего всегда свойство личного отношения с тем или иным человеком» [14, с. 37] или общностью людей. Весь «церковный опыт» является опытом «откровения личного Бога» [1, с. 151], «личного отношения с Богом», который «открывает Себя как Личность» [13, с. 57]. В Откровении «личное присутствие Духа» посредством нетварных энергий «раскрывает Личность Слова», которое в свою очередь «свидетельствует не о самом себе, а о Лике Отца» [1, с. 354].

Вера в Бога предполагает «личностное отношение»

По мнению Яннараса, так называемая «смерть Бога» в условиях западных обществ восходит к западной теологии, «которая превратила Бога личных отношений и общения в отвлеченный трансцендентный объект интеллектуального поиска и безличный принцип морального авторитета» [17, с. 63]. В опыте же Церкви вера в Бога «всегда осмысливается как доверие», предполагающее «личностное отношение» [18]. Церковь учит верить в Бога «потому, что Его Личность, Его личностное существование вызывают в нас чувство доверия». Вера – это «неутолимая жажда слияния личности с личностью» [14, с. 40, 41].

4. Христология Христа Яннараса

Два естества в Единой Ипостаси Христа

В трудах Х. Яннараса понятие «личность Христа» синонимично с «ипостасью Христа». «Не существовало никакой предшествующей человеческой ипостаси, с которой впоследствии соединился бы Бог-Слово» [14, с. 148]. Причем, согласно Халкидонскому оросу, при «ипостасном соединении» в Его единой Личности «бытийно объединяются два естества» [1, с. 357] и «сохраняются природные свойства обоих естеств» [14,

с. 144]. Это ипостасное единство во Христе является максимальной реализацией «потенции человеческой природы», непосильной для человека даже до грехопадения [14, с. 143]. Увязывая свободу Христа с Его Личностью, Яннарас противопоставляет «дело личного свободного выбора Христа» «выбору Адама» [14, с. 146–147].

Понятие «способ бытия»

«В Иисусе Христе» явлена «Божественная Личность» [14, с. 208]. «Личность Христа» [18] открывает нам «не Божественную Сущность, а личностное в Боге — способ «взаимопроникновения» Божественных Лиц в любви» [13, с. 70–71]. Здесь Х. Яннарас прибегает к своему излюбленному понятию «способ бытия» [15] или существования, речь о котором нам еще предстоит. Отметим здесь только, что выражения Яннараса, включающие понятие «способа бытия», оказываются зачастую неточными и даже ошибочными с богословской точки зрения. Повторимся, что согласно Яннарасу, «историческое проявление Личности Слова «во плоти» — проявление, которое одно только может явить *способ* Божественного бытия, реальность троичного общения» [1, с. 355]. Выражение Яннараса о «природном экстазе, бытийно осуществленном в Личности Христа» [1, с. 364] может быть верно понято лишь в энергийном плане, когда энергии двух природ находятся во взаимном общении, перихоресисе, тогда как природы сохраняются неизменными.

Понятие «Логос»

Познание и Богопознание также связаны для Х. Яннараса с Личностью Христа, которая «неотделима от света Богопознания» [14, с. 81–82]. Христос «есть Логос (Слово) всего сущего: Логос как ипостасное откровение Бога, — но и логос творений, проявление личной творческой энергии Бога; и логос человеческого существования, его бытийное усовершенствование и смысл» [1, с. 363–364]. Здесь проявляется склонность Х. Яннараса к обобщающим формулировкам, которые могут быть истолкованы неверно. Мы полагаем, что необходимо четко различать логос как ипостасное откровение Бога, второе Лицо Троицы, и логосы творений как энергийное явление Бога.

5. Антропология Христа Яннараса

Человеческая личность — образ Божественной Личности

Для Х. Яннараса несомненно, что человеческая личность есть «образ Божественной Личности» [13, с. 64–65]. Как «тварная ипостась» [14, с. 173], человек «отображает Бога экзистенциально и онтологически, то есть, как личность», обладающая свойствами уникаль-

ности и неповторимости [1, с. 137–138]. «Истина о Троичном Боге являет и выражает также истину о человеке», «о его личностном бытии» [1, с. 218–219]. Личное произволение Бога, выразившееся в «экстатическом движении» Его «Сверхсущностной Сущности» т. е. Энергии, стало «предпосылкой возникновения человеческой личности» [1, с. 125] и основанием «Его абсолютного уважения к нашей личности и нашей свободе» [17, с. 26]. И даже «после грехопадения человек остается личностным существом», разумной, «психосоматической ипостасью» [14, с. 88].

Ошибки западного богословия

По мнению Яннараса «пренебрежение истиной личности в западном (католическом и протестантском) богословии неизбежно ведет к отрицанию динамического характера познания, как вселенского отношения личности к другой личности» [17, с. 60–61], и превращает богословие в сухую отвлеченную схоластику.

Свойства личности

Основные характерные свойства человеческой личности, которые выделяет Яннарас, суть свобода, отношение и общение, динамичность и несводимость к природе, иррациональность и целостность, со-знание и уникальность, словесность.

6. Свобода, личность и любовь

«Личность означает свободу»

Яннарас подчеркивает неотъемлемость нашего личностного бытия от свободы [15]. «Личность означает свободу» [13, с. 64], причем фактически «безграничную» [14, с. 133], представляющую собой «возможность бытийного ответа (положительного или отрицательного) на призыв Бога» [13, с. 64–65]. Человек обладает свободой принять или отвергнуть «Божественный призыв к личному отношению и общению» [13, с. 64–65, 67]. В этом общении человека с Богом, сам Бог «с последней серьезностью относится к человеческой свободе» [14, с. 133]. Наше «я», говорит Яннарас, должно «активно встречать личную инаковость Творца, и понятно, что эта связь-встреча не вымогается, она лишь приобретается, это лишь факт свободы» [19].

Способность любить и инаковость как проявления свободы личности

Свобода личности увязывается Яннарасом с ее способностью к любви и уникальной инаковостью. «Изначальные элементы, которыми мы обозначаем личностное существование человека – его инаковость и свобода» [13, с. 51–52]. Любовь, согласно Яннарасу, «есть высшее проявление свободы, достовернейшее свидетельство личностного существования» [14, с. 68] и «экзистенциальная предпосылка свободы» [1, с. 337]. И наоборот, только свобода позволяет «реализовать свою жизнь как

любовь» – «образ Божественного бытия» [14, с. 73–74]. А уникальность и «инаковость личности не только феноменологические; они заключаются в свободном определении самим субъектом своего способа существования» [13, с. 17]. Согласно Яннарасу, «любовная, жертвенная самоотдача есть способ бытия личности» [15]. «Личность» для Яннараса есть, «прежде всего, эротическая категория, а «эрос» – прежде всего категория личностная» [20, 708 В; 21, 1000 С; 22, 1384 С]*.

7. Общение и личность

Связь этимологии слова «личность» с отношением и общением

Христос Яннарас говорит о любви между тремя Личностями Троицы как об «эросе *троичного общения*» [1, с. 216]. Бог познается как «общение Личностей» [13, с. 63]. И человеческую личность мы познаём «только в *событии отношения*» [1, с. 351], ибо «личность предполагает... отношение» [14, с. 66]. Цель человека состоит в общении, которое есть «образ троичного Бога в человеческой природе» [17, с. 19]. Согласно лингвистическому анализу Яннараса, само «именование «личность – рсьуцрпн» указывает на акт обращенности», «соотнесенности» [13, с. 64–65], «когда человек обращает свое лицо в направлении кого-то или чего-то, проявляя заинтересованность в установлении отношения» [23, с. 197]. Близость человека и Бога «это близость не по природе, а по месту, то есть личная близость: близость отношения» [1, с. 214–215], «отношения личного Бога с личностью человека» [17, с. 37]. И даже мир тварный есть «непрестанный и действенный призыв к личному отношению с личным Богом-Словом через слово творений» [1, с. 180].

Личность и отношение

Отметим здесь, что когда Яннарас говорит, что «личность сама определяет соотнесенность и отношение», то с этим можно и нужно согласиться, но когда он продолжает мысль, что «личность определяется как соотнесенность и отношение» [1, с. 93], то возникает опасность поставить знак тождества между личностью и отношением, что было бы повторением ошибки римокатолического тринитарного богословия.

Значение Церкви как места личного общения

Афинский профессор высоко оценивает значение Церкви, как места где совершаются «*событие личностного взаимодействия и общения*» [24] и «личностная жизнь в любви и единении» [24]. Церковь предоставляет «возможность поддерживать и развивать личные взаимоотношения», «самоотдачу, жизнь, существование

* В ссылках на работы из этого издания вместо страниц даны номер и буква колонки.

из-за другого, ради другого» [18], «способ существования согласно тринитарному первообразу и единство личностей в общении» [24]. И если ад – «добровольный отказ от общения с любовной благостью Бога» [1, с. 363], то райская ««вечность» – это время полноты личного отношения человека и Бога» [1, с. 231].

8. Динамика и личность

Динамика
личностной связи

Согласно мысли Яннараса не только Божественную Личность, но и личность человека можно познать лишь из реального отношения. Это отношение осуществляется посредством «личностных энергий» [13, с. 59]. Если «личностная инаковость бытийствует» сама по себе, то «реализуется она в динамике» [1, с. 113–114]. Энергия есть «способность природы, или сущности, выявлять свою ипостась, свое существование, делать его доступным познанию и причастности», «обнаруживать свою инаковость» [14, с. 82–83; 1, с. 358].

Энергии Творца «личностны» [14, с. 86] ибо Бог действует как Личность, как Троица Личностей [13, с. 59], действует «личностным способом» [13, с. 63]. Энергии Бога «диалогичны» [13, с. 59], они «делают доступной для человеческого опыта Божественную Личность, не упраздняя того бездонного сущностного различия, которое отделяет нас от Бога» [13, с. 64–65]. Диалог человека с Богом происходит в «динамике личностной связи» [17, с. 21].

Цель личностной
динамики

Цель этой личностной динамики общения состоит в том, чтобы «преобразить наш способ существования» [24]. При этом положительная динамика процессов ведущих к «зрелости личности» [18] «чрезвычайно медленна» [25, с. 103]. Отрицательная динамика тоже возможна, но личностность как таковая не устранима, «личность сохраняет себя» даже при «постепенной, динамичной деградации личностной инаковости и самовластности» [1, с. 392, 338–339].

9. Обладание природой и энергией, несводимость личности к природе и иррациональность

Природа –
«содержание»
личности

Яннарас видит природу «содержанием личности» [1, с. 114–115, 118]. «Личность вне ипостазуемой ею природы – не более чем абстрактный «принцип»» [14, с. 145]. Личность является также «носителем энергии сущности» [1, с. 325; 17, с. 37–38]. Природа личности предоставляет собой «естественную возможность проявления инаковости личности» [1, с. 141]. Так, «до грехопадения все человеческое тело являло собою личностную неповторимость» [14, с. 128] его обладателя.

Иррациональность личности

При этом отличие природы от личности «не вмещает в дефиницию» [16, с. 428]. Яннарас говорит об «апофатизме личности» [13, с. 17], ее «невыразимости» и «неизреченности» [1, с. 101–102, 265]. «Личность Бога – как, впрочем, и личность любого человека – невозможно выразить и познать в рамках предметных определений» и «рациональных обозначений» [13, с. 59]. Поэтому и свойства личности не могут быть вполне научно объективированы. Например, когда речь идет об определении святости определенной личности, то не существует абсолютных доказательств этой святости. Церковь лишь «улавливает» в жизни святых «проявление и плоды надежды святости. Поэтому можно встретить святых, которые не прожили жизни, вполне отвечающей моральным критериям» [26].

10. Целостность, кафоличность и личность

Единство личности

Христос Яннарас говорит о «единстве человеческой личности», как состоящей из души и тела [1, с. 134], ссылаясь, в частности, на выражение Максима Исповедника, который сравнивает единство личности человека, состоящего из разных сущностей души и тела, с *высочайшим единением* [27, 145 В] Лиц Троицы, имеющих единую Сущность. Это «высочайшее единство» удостоверяет собой как единое «начало» личности, так и ее сущностно-природную составленность, «являет собой «воипостасное общение» телесных и душевных свойств» [1, с. 135].

Яннарас рассматривает также потенциальную «цельность человеческой личности» [13, с. 67–68], призванной к «вселенскому измерению» [14, с. 133]. Человеческая личность оказывается «проявлением истины космоса как эротического ответа на личное Действие Бога» [1, с. 218]. Жизнь «обретает свое соборное единство и единую соборность в личности каждого святого, в способе бытия Христова» [17, с. 25], позволяющем «динамично реализовать в своей личности единство мира, восстановить цельность мирового логоса актом личного ответа на призыв Бога и тем привести тварь к соединению с нетварным бытием» [14, с. 88].

Обожение – восстановление цельности личности

«Восстановление личности в ее цельности и универсальности, когда человек становится «всецело ликом», означает бытийное усовершенствование человека и завершение его нравственного пути. Это и есть обожение, к которому стремится Церковь» [1, с. 392]. «Спасение человека во Христе» не может быть «индивидуальным событием» [24], оно должно объединять нас с другими. В отличие от подлинной любви личностей «искаженная» любовь-эрос

«раздробляет», «расчленяет» природу, «ибо служит бытийной самоцельности человеческих индивидуумов» [13, с. 77]. «Падение личности, неспособность к самопревосхождению, то есть превращение личности в индивида, лишает ее силы воссоединять сущее» [1, с. 328].

11. Сознание, инаковость, уникальность личности

Самосознание
и инаковость –
признаки
личностного
существования

Согласно Яннарасу, Бог есть «Существо с *соотносительным самосознанием*» и «обладающее абсолютной *инаковостью*» [13, с. 59], ибо «личностное существование отличают от всех прочих форм существования два момента: самосознание и инаковость» [14, с. 65].

В антропологии Яннараса природа сознания также личностна. «Самосознание личности исконно и первично, оно есть выражение личностной свободы и неповторимости» [14, с. 80]. Однако, по мнению афинского мыслителя, «наше сокровенное самосознающее «я»» [16, с. 410], наша личность универсальна «в сравнении с сознанием», и личностная реальность человека выходит за пределы сознания в виду его ограниченности [1, с. 95]. Яннарас подчеркивает «приоритет» личности «по отношению к сознанию», т. е. сознание, по его мнению, не тождественно личности, но является его свойством [1, с. 94, 95]. Отметим, здесь, что еще Peter Frederick Strawson [28, с. 104] говорил о «логическом приоритете» концепции личности по отношению к «индивидуальному сознанию», но этот тезис относим только к человеку, но не к Богу, у Которого не может быть «подсознания».

Личностное
самосознание
и уникальность

По мысли Яннараса «исходной предпосылкой онтологического вопрошания (вопрошания о сущем и о Бытии, об их связи и различии)», а также формулирования этических, эстетических и религиозных категорий, «является не силлогистическая способность человека, а гораздо более универсальная реальность личности» [1, с. 95–96].

Наше личностное самосознание позволяет нам отличать нас самих от других личностей, ощущать собственную уникальность. Яннарас говорит о «личностной неповторимости человека» [1, с. 192], его «неповторимом своеобразии» [14, с. 85]. «Всякий конкретный человек представляет собой абсолютно уникальную экзистенцию», и, в принципе, невозможно исчерпать глубину этой человеческой уникальности [14, с. 62–63, 66]. «Всякая личность – уникальный бытийный факт, единственный и неповторимый; факт абсолютной бытийной инаковости» [13, с. 59].

Уникальность личности явлена нам в ее динамической уникальности слов, отношений, участия, взаимно-

сти [16, с. 410; 1, с. 90]. Так, всякий художник или творец «запечатлевает» в своем творении свою личность «в ее неповторимости» [14, с. 26].

12. Словесность или логосность личности

Слово – инструмент
личного отношения

Согласно Яннарасу, слово носит энергийный характер и служит выстраиванию отношений между человеческими личностями, а также между человеком и Богом, человеком и миром [25, с. 93]. «Язык служит диалогу в границах личного отношения; он высказывает и гармонизирует личностный опыт, зовет к общению и отношению. Язык функционирует как зов к личному отношению в той мере, в какой он воплощает энергию личности» [1, с. 279]. И именно слово, именующее личность, т. е. имя «способно, поверх всяких понятий и дефиниций, выразить неповторимость личности» [14, с. 66].

Проникая в «логосы творений, мы можем познать», воспринять, оценить [29] и далее выразить словесно «неповторимость личностных энергий Творца» [13, с. 46]. Так, церковные «иконография и гимнография воплощают в чувственных образах богословие красоты, а через них мы приходим к непосредственному личному соприкосновению с «Прообразом», с «красотой царственного Лица»» [13, с. 84].

13. Критические соображения

Признавая значимость разработок Христос Яннараса, отметим, что он, критикуя западный рационализм в богословии и отказываясь от одних «рассудочных схем», к сожалению, порождает другие [6, с. 76–77], будучи склонен к далеко идущим «генерализациям» [2, с. 470–471]. Выделим те из его взглядов и высказываний, которые представляются нам ошибочными.

14. Становление ипостасью

Яннарас находит возможным говорить о «преображении нашей смертной индивидуальности в ипостась вечной жизни» [24], подчеркивая, что именно «внутри Церкви человеческий *индивидуум становится личностью*» [13, с. 72]. Становится очевидным, что у Яннараса возникает не просто различие, но ошибочное противопоставление индивидуальности и личностности в человеке, вовсе не свойственное ни церковному опыту, ни святоотеческому богословию [30, р. 24].

Событие отношения
и субъект

И действительно, Яннарас подчеркивает, что Божественный, «обращенный к нам личный призыв, *конституирует нас в нашей субъектности*». Получается, что

лишь когда мы вступаем в отношения с Богом, призывающим нас, мы становимся личностями, «рождается» наша субъектность. «Отношение образует саму субъектность нашего существа». Толкуя Евангельские слова о «рождении свыше» [Ин 3. 7], Яннарас говорит об историчности события «рождения свыше», нашей личности [16, с. 420–421]. «Одной из центральных мыслей Яннараса является утверждение, что событие отношения рождает субъект» [31, р. 316]. А нужно бы сказать, что субъект пробуждается и возрастает через отношения любви, но субъектность является даром Творца. Исходное наличие этого дара личности, наряду с принадлежащими ей нашими природой с ее энергиями, обеспечивает саму нашу способность к вступлению в общение.

Получается, что «для Яннараса личность в человеке не дана, она образуется» [32], он рассуждает об «образовании человеческого субъекта посредством логоса «в поле Другого» [33, р. 135] – Бога. Отсюда естественным образом у Яннараса возникают богословские вопросы о нахождении границы «между оплодотворенной яйцеклеткой и сознательной личностью», о «начальной границе человеческого субъекта, нашего собственного «я»» [16, с. 462]. Вопросание о том, является ли наша личность «конечным биологическим продуктом или бесконечным плодом отношения» [16, с. 410], является продолжением того же хода мысли Яннараса.

15. Ошибки в трактовании способа (тропоса) существования

Употребление выражения «способ существования»

Любимым и часто употребляемым понятием у Яннараса является выражение «способ бытия» или «способ существования». Так, он, например, определяет Божественную любовь именно как «способ существования» [34; 1, с. 216] Бога-Троицы. Отметим, что с одной стороны, «тропос существования» есть святоотеческое понятие, а с другой, у Мартина Хайдеггера «способ бытия» – это экзистенция, возможность человека быть самим собой или не самим собой» [6, с. 75], т. е. это, по сути своей, энергийный термин. Яннарас говорит о «личном способе бытия Божественной Сущности» [1, с. 356], о «личностном способе существования» обеих природ во Христе [14, с. 143], утверждает, что для человека «быть личностью», означает «реализовать свою жизнь согласно модусу Божественного бытия» [14, с. 101]. В ряде случаев Яннарас признает, что личность определяет тропос бытия: «Первый Адам предопределил способ существования человеческой природы, поэтому и его

потомки бытийно (а не интеллектуально или нравственно) связаны выбором праотца» [13, с. 69]. После Христа уже «от свободного выбора личности зависит, жить ли ей в согласии (бытийном, а не интеллектуальном или нравственном)... со способом существования Христа» [13, с. 69–70; 1, с. 102].

Смешение понятий «тропос существования-бытия» и «личность-ипостась»

Однако Яннарас чаще всего смешивает или просто отождествляет понятия «тропоса существования-бытия» и «личности-ипостаси»: понятия «персоны» и даже «энергии» для него «резюмируют понятие модуса существования природы» [35; 36, р. 303; 13, с. 69]. Даже в Боге Лица «представляют собой *модус существования природы*» [14, с. 63–64]. «Личность» определяется как «существование природы» [1, с. 118, 90, 102; 17, с. 42; 14, с. 99–100], «экзистенция, способ бытия» [15]. Согласно Яннарасу, человек осуществляет «динамический выбор *на уровне способа существования*» быть индивидуумом или личностью [17, с. 129]. Но из этих слов ясно различие между тропосом существования, на уровне которого, по Яннарасу, «делается выбор» (но скорее выбор принадлежит как раз уровню ипостаси, определяющей тропос) и личностью, которой человек может не стать или стать. В свете этого становится понятно, что для Яннараса, по-видимому, в человеке рождается новый способ бытия: *возникает уникальность способа бытия* [16, с. 428]. Но тогда получается, что на уровне способа бытия делается выбор в пользу нового способа бытия? Как это ни парадоксально, но апологет личности в человеке Яннарас оказывается стоящим на пороге сведения ключевого для него, онтологического понятия личности-ипостаси всего лишь к уникальной энергийной формации, причем, странным образом способной к принятию решений о своей трансформации. Борясь с представлением о личности, как о простом индивидууме, Яннарас, тем не менее, останавливается на определении личности, как способе бытия природы (общей природы), что не становится полным шагом к богословию личности.

Смешение понятий «тропос бытия» и «бытие»

В другом месте Яннарас ставит знак равенства уже между способом бытия и бытием: Бытие = со-бытие = *способ существования*. «Мы «познаем» *Бытие как способ*, каким *есть* все существующее: человеческая природа бытийствует как личный экстаз» [1, с. 116]. Церковь, согласно Яннарасу, делает возможной «*приобщенность к способу существования Христа, причастием Его Телу и Крови*» [18]. Наконец, Яннарас определяет, что «*человек есть то, что*

он *делает*» [1, с. 385], что представляется неприемлемым отождествлением. Человеческое делание действительно изменяет *образ его бытия*, но не меняет то, *что* он есть, т. е. его природу в ее сути – это невозможно. Мы еще вернемся к пониманию Яннарасом возможности изменения природы ниже, а пока отметим, что бытие всегда связано с определенными своими модусами, но неправильно смешивать бытие и модус бытия, также как смешивать понятия личности и способа бытия. Бытие познается по своим модусам (тропосам), но не сводится к ним.

Далее, Яннарас постулирует «приоритет способа существования перед сущностью» [1, с. 385; 6, с. 77]. К этому тезису, учитывающему, что личность и способ бытия отождествляются Яннарасом, мы и перейдем.

16. Приоритет личности над сущностью

Личность
и природа

С одной стороны, Яннарас иногда подчеркивает, что «личность не «предшествует природе» в качестве субъективного начала» [1, с. 117], но говорит лишь о «бытийной тайне различия личности и природы» [1, с. 138]. С другой стороны, он неоднократно формулирует, что «личность предшествует сущности», превращая последнюю «в конкретную экзистенцию» [14, с. 143], «определяя свою природу, или сущность» [1, с. 113, 332]. «Личность *предшествует всему* как сознание своей абсолютной инаковости, или абсолютной свободы от какого бы то ни было предопределения, какого бы то ни было принуждения – будь то принуждение ума, способа существования или же природы» [14, с. 71]. «Личность Бога-Отца *предшествует и предопределяет Собою Его Сущность*, но не наоборот» [14, с. 71–72]. «Тринитарная модель жизни – это отнюдь *не единство на уровне естества*» [14, с. 113]. И в антропологии: «*Не естество* само по себе с его энергиями (материальностью или же нематериальностью, духовностью), но ипостазизирующая его личность *конституирует реальное существование* человека» [14, с. 147–148].

Употребление
неверных терминов

Яннарас говорит, что «личность не есть бытийная реальность, отдельная от природы» [1, с. 239–240]. В то же время, он настаивает на «*онтологическом отличии личности от природы*», выражаемом и сконцентрированном в ее «самовластности» [1, с. 138]. Он говорит, что «Личность Бога и личность человека» не просто несводимы, но «*запредельны*» по отношению к любой онтической сущности [1, с. 125]. Однако онтологического отличия в строгом смысле не может быть признано между личностью и ее природой. Можно говорить о некой «управляю-

щей» функции личного начала, но не об отличии в онтологии, поскольку личность и природа составляют единое бытие. «Онтологическое» различие [1, с. 143–144], «экстатическая инаковость» личности природе [1, с. 140] – неверные термины, которыми Яннарас, по-видимому, хотел подчеркнуть бытийную значимость личного начала в человеке. Но личность, хотя и отлична от своей природы, но одновременно тождественна ей и никогда не отрывается от нее как в Боге, так и в человеке.

Ошибки
в понимании
Природы Бога

Яннарас утверждает, что «Бог свободен от какой бы то ни было обусловленности сущности или природы», но какая может быть обусловленность в Природе Бога? В свою очередь, человеческая личность по Яннарасу «также может существовать не по образу смертной природы», но «по образу любви, свободной от любых реальных ограничений» [25, с. 86; 14, с. 143]. Человеческая природа оказывается по определению не только обусловленной, но и отождествленной со смертностью. Но ведь существует просвещенная природа? При согласии природы со своим логосом, ее бытие свободно и не может поработать человека, его личность. Но даже в Боге начинает звучать опасение Яннараса «давления» природной необходимости: «Никакая природная необходимость (Божественная!!! или человеческая) не ограничивает экзистенциальное проявление личностной свободы» [14, с. 144, 72]. Яннарас даже говорит о «самопревосхождении божественной природы» «благодаря инаковости личности» [17, с. 37–38].

Понимание греха
как подчинения
личности природе

Мартин Хайдеггер «неподлинны» способы бытия характеризует-именует словом «падение». Это отпадение от себя, от своей подлинной жизни, и не случайно Яннарас видит здесь аналогию с грехопадением человека» [15]. У Яннараса *грехопадение* трактуется, как подчинение личности природе [37; 1, с. 333] и, практически, разделение их: «естество отделяется от возможности личностного бытия; природные энергии – от личностной свободы, от личностного способа проявления» [14, с. 147]. «Разрыв между природой и ипостасью», пишет Яннарас, «составляет трагедию («грех») человеческого существования, последним следствием которой является смерть» [14, с. 63–64], а «жизнь превращается отныне в воспроизведение естества, а не личности» [14, с. 135–136]. Однако подчинение личности искаженной грехом природе, также, как и телесная смерть, суть следствия, но не сущность грехопадения. Разрыв личных отношений с Богом – вот суть греха. А Яннарас пишет, что человеческая «смерть разрушает грех, губя тленную обо-

лочку и высвобождая экзистенциальные возможности человеческой личности» [14, с. 137–138]. И добавляет, что «темнота» антропологических вопросов «рождена природным отстоянием человека от Бога. Человек всегда отстоит от Бога — не по месту, но по природе. Именно наша природа «отводит нас от возможности найти ответы на эти вопросы» [16, с. 463]. Но ведь грех не в природе телесной коренится, а в целостной личности! «Ведь сущность греха... – непослушание Богу. Причина этого непослушания – самолюбивая гордость» [38, с. 234], которая не устраняется смертью, что признает и сам Яннарас в своем определении ада.

Нет «тирании естества» [1, с. 334] и «природного детерминизма» [14, с. 143] в благой природе. А Яннарас пишет, что «природа как таковая, в ее биологической идентичности, зависит от необходимости» [1, с. 334] без какой либо сноски на ее поврежденность! ««Противоестественность» энергий индивидуальной природы» [1, с. 335] возникает не от / из самой природы, но из искажения личного бытия. Создается впечатление, что у Яннараса природа «сопротивляется» личностному образу бытия, образует «экзистенциальную оппозицию личностной свободе» [14, с. 64] сама от себя, а не по поврежденности своей.

Отношения
личности
и природы

Согласно Яннарасу, «человек может существовать не как *индивидуум* согласно законам своей природы, но как личность, свободная от условностей природы: временности, тленности, смерти» [25, с. 94–95]. Яннарас говорит о личностной «свободе по отношению к ограниченности тварной природы» [14, с. 102]. Но наша ограниченность не отменяется даже в вечности, куда войдет и наша блаженная, обоженная природа. Неужели и там придется говорить о свободе от нее, свободе от «форм и речи», как «плоти преходящего и недолговечного» [16, с. 435]?

Природа – функция
личности

Даже рассуждая о воскресшем Христе, Яннарас говорит, что «Ипостась Его, *освободившаяся от индивидуальной самодостаточности*, оказалась в первый момент неузнаваемой», и «тело воскресшего Христа представляет собой человеческую природу, свободную от какой-либо ограниченности» [14, с. 171–172], тогда как изначально Господь воспринял «смертное индивидуальное бытие» [16, с. 420–421]. Но человечество Христа приняло на себя последствия греха, но не сам грех и не имело свойства «индивидуальной самодостаточности» и «смертности»! Эта природа, в отличие от Его Божества, не абсолютно неограниченная, как не потерявшая тварность!

Утверждения Яннараса о неспособности нашего мышления «постигнуть личностный характер человека невоплощенным» после телесной смерти, «вне энергий тела и души»!!! [16, с. 462], о «преодолении объективных свойств (или привходящих признаков) природы» при «осуществлении инаковости» [1, с. 114], подтверждают, что для него природа грозит стать лишь некоторой функцией личности и не более того.

На наш взгляд, тезис о «приоритете личности перед сущностью» может быть принят только в познавательном смысле как «приоритет личности в богословской гносеологии» [1, с. 143–144]. Если учесть, что онтология для Яннараса «не просто система отвлеченных идей и взглядов, но изначальное и исходное *восприятие* бытия и мира» [17, с. 64], то ряд его высказываний в направлении приоритета личности может быть истолкован гносеологически, но, к сожалению, Яннарас не ограничивается одной лишь гносеологической перспективой в своих рассуждениях.

17. Пантеистическая угроза

Природа как содержание личности

Продолжая критику тезиса Яннараса о приоритете личности над сущностью, обратим внимание на ряд его высказываний, представляющих собой опасность нивелировать неизменность логосов природы и ввести нас в поле пантеистических воззрений. Так, Яннарас находит возможным говорить о богочеловеческой природе Христа, о «непрерывном восприятии плоти мира и трансформации ее в богочеловеческую плоть Христову» [24], об «онтологическом изменении» [17, с. 129] мира и человека. По мысли Яннараса, «мы познаем сущность, или природу, только как содержание личности» и это «единственная возможность познать природу» [1, с. 143–144]. Но тогда выходит, что все в мире должно стать содержанием личности? Но не всякое бытие есть «содержание личности» [1, с. 121], и «материя» все же не есть «личностная Энергия» [1, с. 125], хотя и есть ее произведение.

Яннарас, подчеркивая свойство человеческой личности концентрировать «в себе способность творений быть логическим ответом на действенный призыв Бога к общению», говорит, что «человеческая личность совокупно выражает в себе общую природу *вне* Бога» [1, с. 359], что тварная «природа не может существовать иначе, как личностная *ипостась* жизни» [14, с. 102]. Здесь, однако, не хватает четко проведенного различия природы «во» и «вне» личности человека.

Экстаз и изменение природы в динамике личного отношения

Также Яннарас пишет, что «*эк-стаз* природы» есть «*единственная* возможность бытийно *заполнить пропасть* природного *отстояния* мира от Бога» [1, с. 359–360]. Но, во-первых, эта пропасть никогда не заполняется и не должна быть заполнена. В этом коренится свобода и инаковость твари. Тварь может *ипостасно* соединится с Богом, но и то не вся, а лишь часть ее, ставшая либо Евхаристической плотью Христа, либо природой человека! Яннарас, кажется, понимает это, продолжая свою мысль словами, что «эта единственная возможность» «*воплощается* в человеческой личности» [1, с. 359–360]. Однако повторимся, что «природное отстояние» не пропадает в ипостасном единении обожения, несмотря на «динамику личного отношения»! Далее, согласно Яннарасу, «либо природа *превосходит себя* в динамике личного отношения, заполняющего пропасть *природного* апостаза мира и Бога; либо природа обретает автономность *вне* Бога» [1, с. 359–360]. Но природа остается собой даже в преображении и никогда не может быть автономна от Бога, как Его творение. Тут природе приписывается какая-то лишняя самостоятельность и способность стать чем-то «иным» самой по себе – либо автономной, либо «заполнившей пропасть» между ней и Богом. Оба тезиса ошибочны.

Изменяемость логосов творений

Кроме того, Яннарас говорит, что «*падение* человека разрушает полифоническую гармонию логосов творений» [1, с. 360]. Логосы твари «*перестают* соотноситься с единым Логосом мира», «*связываются* с... некоей общей утилитарной необходимостью», «*превращаются* в раздельные смыслы» и «*служат* самости человеческого индивида» [1, с. 360]. Но логосы твари неизменны даже после грехопадения! Да, человек перестает в своей поврежденности понимать их, слышать их «зов», но они сами не перестают быть этим «зовом» Бога! Очевидно, увлекаясь тезисом о примате личности над природой, Яннарас не далек уже от мысли об изменении природы по ее сущности, по логосу под влиянием личности. Не случайно он говорит о «личностном самопреодолении природы» [1, с. 360–361] и «личной свободе относительно природы» [1, с. 361], тогда как адекватным выражением было бы «личная свобода в согласии с логосом природы».

18. Взаимосвязь ошибочной интерпретации способа бытия, пренебрежения сущностью с пантеистической угрозой

Пренебрежение природой как аспектом бытия

Пренебрегая сущностью как аспектом бытия, Яннарас приходит к высказываниям следующего характера: «в церковном опыте *нет высшего существа, но есть*

общение Лиц» [18]; Божественная «экзистенция не зависит ни от чего другого, в том числе от природы, или сущности» [14, с. 102]; «Сама Божественность Бога есть личностное существование..., реализуемое как любовь» [14, с. 102]. Но тогда, вступая в общение с Лицами Троицы, мы приобщаемся и Их Сущности, которая, фактически, тождественна общению: «Утешитель станет нашей «природой», и, если можно так сказать, когда Святой Дух станет нашим способом существования» [18]. Яннарас говорит, ссылаясь на Анастасия Синаита, что «со смертью все умирает», т. е. умирает все наше естество: наша мысль, все наши психические и телесные энергии» [18], «угасают признаки душевной и духовной активности» [14, с. 103], «прекращается все. Остается только то, что мы называем «ипостасью»» [18]. В результате возникает «разрыв» между «ипостасью и способом ее природного существования» [14, с. 164], после которого уже только «любовь Божия конституирует нашу личностную ипостась» [14, с. 176]. Но наша природа не подменяется Божественной ни в процессе обожения, ни после смерти тела! И тот же св. Анастасий говорит, что «душа человеческая есть сущность словесная, бессмертная, умная, не из стихий (материи), но от Бога имеющая бытие» [39, 725 А]. Здесь, очевидно, речь идет не о божественности природы души по сущности, но о большей ее, по сравнению с телом, близости к Богу по ее природному происхождению.

Превращение природы в отношения

Яннарас противопоставляет личность, как способ Божественного бытия, индивидууму, как *способу природного бытия*, увязывая последний со смертью, «обездвиживанием жизни», с «отрицанием отношений» [16, с. 447], и заключает, что «человек должен разбить оковы зависимости от способа естества», чтобы получить «свободу от естества ради отношения, свободу от необходимости ради любви» и достигнуть «безграничности личного общения» [16, с. 415, 416, 417, 435]. Здесь увязываются в одно пренебрежение природой и способом ее существования, поиск «свободы личности от природной закономерности» [16, с. 419], отрыв способа природного бытия от способа бытия личности («способ жизни», как его называет Яннарас) и опасность «усвоения» безграничности тварным человеческим личностям через буквальное «превращение природы в отношение» [16, с. 429].

Ошибочное понимание соединения ипостасей

Характерен пример толкования Яннарасом хождения апостола Петра по водам. Яннарас утверждает, что апостол Петр «в этот момент начинает жить *не по своей тварной природе...*, черпает свое существование

не из своей природы, ибо *живет «отношением» со Христом»* [18]. Не случайно также Яннарас говорит, что Евангелие, «Благая весть раскрывает возможность для самой смертной природы, быть *преобразованной в такое событие, которое соединяет персональную ипостась человека с персональной Ипостасью Бога»* [25, с. 86]. Во-первых, «персональная ипостась», «личная ипостась» [25, с. 94–95; 18; 14, с. 145], это «масло масляное», особенно с учетом общепринятой церковной терминологии. Ведь и сам Яннарас чаще отождествляет понятия «личность» и «ипостась» [14, с. 73–74]. Во-вторых, «соединение ипостасей» – очень спорный термин, несомненно, понимаемый Яннарасом, как совпадение способов существования. Для Церкви событие Евангелия – прежде всего *ипостасное единство* природ во Христе, а не соединение ипостасей посредством энергийного единства природ, причем разным ипостасям принадлежащих.

19. Некоторые особенности понимания «ипостазирования» и «ипостаси» у Христоса Яннараса

Ошибки
в Триадологии

Опираясь на этимологию греческого слова «ипостась», которое можно было бы перевести на русский язык словом «основание», Яннарас использует его в первую очередь, как лингвист, а уже во вторую, как богослов. Так, он пишет, что «Отец называется «Отцом», *реализуя и «ипостазируя» Свое существование «через рождение Сына и исхождение Святого Духа»* [18]. Отец – «Личность, которая совершенно свободно *ипостазирует* Свое Бытие, Свою Природу – то есть *образует Ипостаси»* [18]. Несомненно, что здесь Яннарас под «ипостазированием» понимает реализацию, согласно этимологии слова, но отнюдь не включенность в личное бытие: «Бог-Отец вечно, «в преизбытке любви», *ипостазирует Свое Бытие* в Троице» [14, с. 71–72], а во Христе «в единой личности *ипостазируется способ бытия, общий обеим природам»* [14, с. 145]. Хотя мысль Яннараса ясна – Отец не был бы Отцом, полноценной Личностью, без Сына и Духа, но, тем не менее, присутствует смешение понятий: ипостазирование природы приравнивается образованию Ипостасей Сына и Духа. «Ипостазировать» – глагол, который не следовало бы использовать таким образом по крайней мере в Триадологии и вообще в богословии [14, с. 182, 226, 102, 124]. Согласно распространенной терминологии, когда говорится, что Лица Троицы «ипостазируют» или «воипостазируют» единую Сущность, то это означает, что они обладают единой Сущностью. Рассмотренные триадо-

гические высказывания Яннараса подобного рода граничат с введением субординационизма в Троицу.

Утверждения афинского профессора, что в Боге «личный способ бытия, ипостазирует природу» [16, с. 458], что личности как Бога, так и человека, «ипостазируют сущность, дают ей *ипостась*, то есть реальное и конкретное существование» [14, с. 63–64], где «ипостазирование» понимается, как «реализация», что характерно для Яннараса, вновь ведут к прямой онтологической подчиненности Сущности Бога способу личного существования в Нем, примату личности над сущностью, некоторому ее предсуществованию, хотя бы логическому.

Понимание ипостаси как личностного и биологического способов бытия

Яннарас даже вводит понятие «*биологической ипостаси*, облакающей личностную инаковость человека» [14, с. 137–138]. «После грехопадения ипостась человеческого субъекта становится биологической», получает «обманчивую жизненную ипостась, биологическую индивидуальность». Хотя даже после грехопадения «перед личностью человека открыт путь к тому, чтобы реализовать себя как *ипостась жизни* – не биологической, эфемерной, смертной, но нетленной и вечной жизни [14, с. 137–138]. Здесь «ипостась» – фактически просто «реальность», хотя все-таки связанная вновь со способом бытия, в данном случае биологическим или, по ошибочному контрасту, нетленным. Получается, что для Яннараса ипостась может быть личностным, нетленным способом бытия, но может отождествляться и с биологическим способом бытия, а значит, фактически, означать индивидуум.

20 Заключение

Ошибочное объяснение термина «ипостась»

В заключение рассмотрим одну из цитат, принадлежащих Христосу Яннарасу, в которой наглядно отражен его подход и ряд его ошибок. Толкуя текст церковного песнопения: «начало мне и *ипостась* бысть творческое Твое повеление», Яннарас утверждает, что это песнопение указывает на «иную онтологию, откровением *иного способа бытия*. Это не материальная наша природа, говорим мы, которая, для нас *является ипостасью* (действительным бытием), это – зов, с которым к нам обращается Бог, и который создает нас в бытие из небытия» [19]. Здесь очевидно нежелание Яннараса рассматривать за творческим повелением приведение в бытие материальной составляющей человека, но желание сделать упор исключительно на личностности нашего бытия, отождествляемой со способом бытия. Тексту песнопения, который очевидно, употребляет термин «ипостась» в его исходном, не триадологическом понимании, которое стоило бы перевести здесь

Нарушение баланса личности, сущности и энергии в онтологии

просто как «основание», усваивается другой, экзистенциально-персоналистический смысл.

Яннарас разрабатывает актуальную тему личности в антропологии и глубоко анализирует ряд свойств личности, таких как свобода, уникальность, сознание и др. Однако афинский мыслитель, очевидно, увлекается некоторыми концептуально-терминологическими решениями, пытаясь свести к ним чуть ли не все сложные богословские проблемы. В воззрениях Яннараса прослеживается очевидный онтологический «сдвиг» в сторону понятия личности в урон понятию сущности, но при этом, само центральное понятие личности отождествляется со своего рода энергетическим структурирующим началом, «способом существования». Вводится некая самостоятельная онтология личности, оторванная от сущности, которую можно было бы назвать «энергетическо-персоналистической онтологией». Правильным же представляется сбалансированный подход, объединяющий в единую целостную онтологию несмешиваемые и неразделяемые понятия личности, сущности и энергии.

1. Яннарас Х. Личность и Эрос // Избранное: Личность и Эрос. – М., 2005. – С. 89–400.

2. Кырлежев А. Контекст мысли Христа Яннараса // Избранное: Личность и Эрос. – М., 2005. – С. 468–472.

3. Лурье В. М. Комментарии // Мейендорф И., прот. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. – СПб., 1997.

4. Фотий, еп. Лиона. Предисловие // Рансон П., свящ. Учение неоправославных о любви [Электронный ресурс] // <http://pravlib.ru/dogmatika13.html> 03. 10. 12.

5. Louth A. Introduction // *Yannaras Ch. On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite.* – London, 2005.

6. Махлак К. А. Попытка православной интерпретации философии М. Хайдеггера у Х. Яннараса // Начало. – 2007. – № 16. – С. 73–78.

7. Louth A. Some Recent Works by Christos Yannaras In English Translation // *Modern Theology*, 2009. – 25:2. – P. 329–340

8. Grigoropoulou E. The Early Development of the Thought of Christos Yannaras. Doctoral thesis, Durham University. 2008 [Электронный ресурс] // <http://theses.dur.ac.uk/1976/> 14. 12. 12.

9. Louth A. *Scottish Journal of Theology* // Books Review. – 1993. – V. 46. – P. 564–565.

10. *Payne D.* Orthodoxy, Islam and the 'Problem' of the West: a Comparison of the Liberation Theologies of Christos Yannaras and Sayyid Qutb, *Religion // State and Society*, – 2008. – № 36:4. – P. 435–450.
11. *Russell N.* Modern Greek Theologians and the Greek Fathers // *Philosophy & Theology*. 18, 1. – P. 77–92.
12. *Sopko A.* For A Culture of Co-Suffering Love. The Theo-Anthropology of Archbishop Lazar Puhalo. – Archive Publications, 2004.
13. *Яннарас Х.* Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога // *Избранное: Личность и Эрос*. – С. 7–86.
14. *Яннарас Х.* Вера Церкви. Введение в православное богословие. – М., 1992.
15. *Блуд А. А.* Умное делание как способ бытия [Электронный ресурс] // <http://www.bogoslov.ru/text/1352996.html> 16. 10. 12.
16. *Яннарас Х.* Вариации на Песнь песней // *Избранное: Личность и Эрос*. – С. 401–464.
17. *Яннарас Х.* Истина и единство Церкви. – М., 2006.
18. *Яннарас Х.* Церковь – способ существования, сильный победить смерть / Пер. с фр. *Костромина А.* [Электронный ресурс] // http://azbyka.ru/tserkov/otserkvi/yannaras_tserkov_sposob_sushhestvovaniya-all.shtml 21. 06. 12.
19. *Яннарас Х.* Эсхатология: конец времени или свобода от времени? [Электронный ресурс] // http://www.religare.ru/2_22912.html 01. 10. 12.
20. *Дионисий Ареопагит, свят.* De Divinis nominibus, Cap. IV // *Patrologia Graeca*, accurate J. P. Migne. – Paris, 1885. – Т. 3.
21. *Максим Исповедник, прп.* Capitulum de Charitate. Centuria II // *Patrologia Graeca*, accurate J. P. Migne. – Paris, 1885. – Т. 90.
22. *Максим Исповедник, прп.* Capitulum quinquiescentenarium. Centuria V // *Patrologia Graeca*, accurate J. P. Migne. – Paris, 1885. – Т. 90.
23. *Завершинский Г., свящ.* Богословие диалога: отношения людей в вещественном мире // *Церковь и время*. – М., 2010. – № 2 (51). – С. 195–206.
24. *Яннарас Х.* Пиетизм как эклезиологическая ересь / Глава из книги: Ch. Yannaras. The Freedom of Morality. – New York, 1984. – P. 119–136. Web: <http://www.philthompson.net/pages/library/pietism.html>; Пер. с англ. [Электронный ресурс] // <http://www.hramvrs.aanet.ru/obshhestvo/perevod/yannaras.htm> 28. 06. 12.

25. Яннарас Х. Церковь в посткоммунистической Европе // Церковь и время. – 2004. – № 3 (28). – С. 81–106.

26. Яннарас Х. Есть только один путь к единству – это путь покаяния [Электронный ресурс] // <http://www.kiev-orthodox.org/site/meetings/1358/> 21. 06. 12.

27. Максим Исповедник, *прп.* Opuscula Theologica et Polemica // Patrologia Graeca, accurante J. P. Migne. – Paris, 1885. – Т. 91.

28. Strawson P. Individuals. – London, Methuen, 1959.

29. Яннарас Х. Эсхатология: конец времени или свобода от времени? [Электронный ресурс] // http://www.religare.ru/2_22912.html 01. 10. 12.

30. Maspero G. Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium. – Leiden, Boston, 2007.

31. Papagiannopoulos I. Re-Appraising the Subject and the Social in Western Philosophy and in Contemporary Orthodox Thought Abstract // Stud East Eur Thought, 2006. – № 58: – P. 299–330.

32. Рансон П., *свящ.* Учение неоправославных о любви [Электронный ресурс] // <http://pravlib.ru/dogmatika13.html> 03. 10. 12.

33. Yannaras Ch. Postmodern Metaphysics. – Brookline, Massachusetts, 2004.

34. Яннарас Х. Вызов православного традиционализма [Электронный ресурс] // <http://www.sfi.ru/> 28. 06. 12.

35. Yannaras Ch., *Dr.* Person, Essence, and Energies [Электронный ресурс] // <http://synaxisstudy.blogspot.com/2012/04/dr-christos-yannaras-person-essence-and.html> 14. 12. 12.

36. Papanikolaou A. Review on Christos Yannaras, On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite // Modern Theology. – 2007. – Vol. 23(2). – P. 301–304.

37. Payne D. The “Relational Ontology” of Christos Yannaras: The Hesychast Influence on the Understanding of the Person in the Thought of Christos Yannaras [Электронный ресурс] // <http://distancelearning2.iocs.cam.ac.uk/ICSt-GP-2/Speakers-Titles-Abstracts.html> 14. 12. 12.

38. Иустин (Попович), *прп.* Собрание творений. Догматика православной Церкви. М., 2006. – Т. 2.

39. Анастасий Синаит, *свт.* Quaestiones // Patrologia Graeca, accurante J. P. Migne. – Paris, 1885. – Т. 89.

