

К. М. Мацан

Гендерная теория в свете православного персонализма: единство непохожих?

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10010

Аннотация: В статье предпринимается попытка рассмотреть современную гендерную теорию в свете основных положений православного персонализма. Автор ставит проблему сходства отдельных методологических ценностей двух концепций на фоне их принципиальной мировоззренческой противоположности. В рамках статьи показано, что категории «принадлежности к полу» и «создания гендера в процессе межличностной коммуникации» могут быть рассмотрены как отражения персоналистского дискурса о «самоопределении личности по отношению к своей природе» и о «соотносительном характере бытия личности». Рассмотрены исследования, в которых дискурс о личности, будучи совмещенным с дискурсом о гендере, служит методологическим основанием для спорных богословских концепций. Автор отмечает, что в рамках гендерной теории понимание личности претерпевает философскую и психологическую редукцию, отрывается от своих богословских истоков — православной триадологии и христологии — и, таким образом, обращается в собственную противоположность, несовместимую с христианским мирозерцанием.

Ключевые слова: гендерная теория, пол, гендер, личность, персонализм, митрополит Антоний (Блум), митрополит Иоанн (Зизиулас), В. Н. Лосский, Э. Мунье, митрополит Каллист (Уэр), Х. Яннарас.

Об авторе: **Константин Михайлович Мацан**

Студент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
E-mail: kmatsan@gmail.com

Ссылка на статью: Мацан К. М. Гендерная теория в свете православного персонализма: единство непохожих? // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 119–126.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2020

Konstantin M. Matsan

**Gender Theory in the Light of Orthodox Personalism:
a Unity of Unlikes?**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10010

Abstract: The article attempts to look at modern gender theory in the light of the main tenets of Orthodox personalism. The author poses the problem of the similarity between some of methodological values of the two concepts considering their fundamental ideological opposition. The article shows that the categories of “gender identity” and “creating gender in the process of interpersonal communication” can be viewed as reflections of the personalistic discourse on “self-determination of a person in relation to its nature” and on the “relational being of a person”. The article indicates the studies in which the discourse on personality, being combined with the discourse on gender, serves as a methodological basis for controversial theological concepts. The author notes that within the framework of the gender theory, the understanding of personhood undergoes philosophical and psychological reduction, divorces from its theological origins – Orthodox triadology and Christology – and thus turns into its own opposite, incompatible with the Christian worldview.

Keywords: gender theory, sex, gender, person, personalism, metropolitan Anthony (Bloom), metropolitan John (Zizioulas), V. N. Losskiy, E. Mounier, metropolitan Kallistos (Ware), C. Yannaras.

About the author: **Konstantin Mikhailovich Matsan**

Student at the St. Tikhon’s Orthodox University.

E-mail: kmatsan@gmail.com

Article link: Matsan K. M. Gender Theory in the Light of Orthodox Personalism: a Unity of Unlikes? *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 119–126.

На гендерную теорию справедливо указывают как на вызов христианскому мирозерцанию. Концепция, по которой пол — не эссенциалистская (сущностно неизменная) [Здравомыслова, Темкина, 1998, 171], Богом данная характеристика человека, а «социальный конструктор» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 171], генерируемый самим человеком в процессе социальной жизни, несовместима с тем, что Библия со всей определенностью говорит об изначальном творении Богом двух полов: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1:27). Однако при подробном рассмотрении дискурс гендерного конструирования *на уровне метода* обнаруживает некоторое сходство с «методологическими ценностями» [Чурсанов, 2014, 9] такого важнейшего направления теологической мысли XX в., как богословский персонализм.

В 1960–70-х годах в гендерной теории доминировало разделение на «пол» и «гендер»: «Пол — это анатомическая физиологическая данность, константа, иными словами, приписанный (аскриптивный) статус. В отличие от пола, гендер — это достигаемый статус, конструируемый психологическими, культурными и социальными средствами» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 175]. Однако в современных гендерных (в первую очередь феминистских) исследованиях наряду с понятием «пол» введено новое понятие «принадлежности к полу». И это последнее понятие, в свою очередь, реинтерпретирует первое и уточняет контуры гендерной теории в целом. Гендерные теоретики отныне предлагают различать «биологический пол и категоризацию по признаку пола как социальное отношение. Пол — это совокупность биологических признаков, которые являются *лишь предпосылкой* (курсив мой. — К. М.) отнесения индивида к биологическому полу. Категория пола является социальной идентификацией. Наличие или отсутствие соответствующих первичных половых признаков еще не гарантирует отнесение индивида к определенной категории по полу. Категоризация по признаку пола может совпадать, но может и не совпадать с биологическим полом индивида»¹ [Здравомыслова, Темкина, 1998, 176]. При этом «если биологический пол определяется через наличие физиолого-анатомических признаков, то приписывание половой категории происходит в ситуации межличностного взаимодействия» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 176]. Современные гендерные социологи вводят понятие «гендерный дисплей» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 177] — те телесные, поведенческие и социальные признаки, по которым в процессе коммуникации человек может определить, мужчина перед ним или женщина, и, следовательно, как себя с ним/ней следует вести. Признаки эти — никогда не исчерпывающие, всегда относительные: ни один из признаков — голос, прическа, телесное сложение и т. д. — нельзя строго и во всех случаях соотносить с тем или иным полом. По замечанию гендерных социологов, «не существует достаточного количества внешних признаков, которые могут *однозначно* (курсив мой. — К. М.) показать, к какому полу принадлежит человек» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 177]. Следовательно, всегда остается пространство для выбора индивида — для самоопределения, к какому полу он/она принадлежит. Таким образом, с точки зрения гендерной теории, гендерный дисплей напрямую связан с процессом межличностной коммуникации. «Когда пол того, с кем взаимодействуешь, известен, коммуникация работает. Если возникает проблема идентификации, коммуникация дает сбой» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 177]. Следовательно, «приписывание пола (категоризация принадлежности по полу)... становится необходимым нерелексируемым фоном для социальной коммуникации», «фоновым процессом создания гендера» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 177]. Приписывание пола и межличностная коммуникация взаимно обуславливают друг друга. «Гендер — это концепт, который выходит за пределы разделения на мужское

¹ Идея «принадлежности к полу» наряду с самим наличием биологического пола возникла у гендерных социологов на фоне обсуждения проблем гомосексуалистов и транссексуалов. В качестве одного из релевантных примеров этой проблемы также указывают на резонансный «случай Агнес» — мальчика, в восемнадцать лет решившего стать девочкой и перенесшего операцию по смене пола [Здравомыслова, Темкина, 1998, 176].

и женское. Он выявляет разделение ролей, дифференциацию и ожидания в отношениях между полами» [Amzat, Grandi, 2011, 138].

Итак, с точки зрения современной гендерной теории, приписывание пола (осознание само-принадлежности к полу) как нечто отличное от наличия биологического пола (первичных анатомических признаков), во-первых, существует, во-вторых, осуществляется в процессе межличностной коммуникации.

Что же касается богословского персонализма, то среди характерных особенностей понимания личности православные авторы выделяют «несводимость личности к природе» [Чурсанов, 2014, 134]. В «Богословском понятии человеческой личности» Владимир Лосский пишет: «Личность есть несводимость человека к природе» [Чурсанов, 2014, 134], а в «Догматическом богословии» говорит о личности как о «ни к какой природе не сводимом остатке» [Лосский, 2006, 471]. Протоиерей Олег Давыденков, в свою очередь, указывает на способность личности «самоопределяться по отношению к природе» [Чурсанов, 2014, 135].

Другой существенной богословской характеристикой личности персоналисты признают то, что митрополит Каллист (Уэр) назвал «соотносительным бытием»: «Поскольку мы сотворены по образу Бога Троицы, всё, что... сказано о Боге, может и должно быть приложено с соответствующими оговорками к нам самим как человеческим личностям... Бытие Божие — это соотносительное бытие; это относится также и к нашему бытию, к человеческой природе. Невозможно говорить о бытии Бога помимо понятия об общении — и так же невозможно выразить истину о бытии человека помимо понятия об общении» [Уэр, 2002, 121]. Как отмечает Христос Яннарас, «личность предполагает встречу лицом к лицу с другим бытием, вступление в отношение» [Яннарас, 1992, 66]. Митрополит Иоанн (Зизиулас) пишет: «Личность есть инаковость в общности и общность в инаковости. Личность есть подлинность, которая выявляется в отношениях... она представляет собой „Я“, которое существует постольку, поскольку оно связано с неким „Ты“, которое подтверждает одновременно и само существование личности, и ее инаковость. Если мы изолируем это „Я“ от „Ты“, мы потеряем не только инаковость „Я“, но также и само его бытие. „Я“ просто не может существовать без другого» (Цит. по: [Чурсанов, 2014, 144]). «Тринитарный образ, в соответствии с которым мы сотворены, не принадлежит никому из нас отдельно, в отделенности от нашего ближнего. Этот образ исполняется только в „промежуточном пространстве“ любви, только в том „и“, которое соединяет „Я“ с „Ты“» [Уэр, 2002, 121]. Основоположник философии персонализма Эмманюэль Мунье пишет, что «специфической чертой личности является не восприятие себя в качестве изолированного *Cogito*, не эгоцентричная забота о собственном „Я“, а коммуникация сознаний („взаимность сознаний“ — как сказал Морис Недонсель)... коммуникация существований, существование с другим, сосуществование» [Мунье, 1994, 56]. Личность живет «своей открытостью „другому“, и даже в „другом“» [Мунье, 1994, 56]. Личность может быть понятой только как «вовлеченная в опыт общения» [Мунье, 1994, 56].

Как и в каких областях можем мы увидеть пересечение концептов, присутствующих в гендерной теории и персоналистском богословии?

Если существенной характеристикой личности, с точки зрения богословского персонализма, является способность «самоопределяться по отношению к своей природе» [Чурсанов, 2014, 135], то тогда, с точки зрения теории гендерной, оправданной может показаться и возможность человека самоопределяться по отношению к своей биологической природе, к своему биологическому полу, сама возможность «приписывания к полу», возможность того, что «наличие или отсутствие соответствующих первичных половых признаков еще не гарантирует отнесение индивида к определенной категории по полу» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 176] и «категоризация по признаку пола может совпадать, но может и не совпадать с биологическим полом индивида» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 176].

Другим существенным моментом гендерной теории является, как уже было показано, утверждение, что приписывание к полу и конструирование гендера происходит

в процессе «межличностной коммуникации» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 177]. «Гендерный дисплей представляет собой механизм создания гендера» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 176]. Следовательно, нет коммуникации с другим — нет и возможности создания гендера. Здесь мы вправе провести параллель с персоналистским утверждением, что бытие личности — обязательно соотносительное, и что личность «представляет собой „Я“, которое существует постольку, поскольку оно связано с неким „Ты“, которое подтверждает одновременно и само существование личности, и ее инаковость» [Чурсанов, 2014, 144], и «если мы изолируем это „Я“ от „Ты“, мы потеряем не только инаковость „Я“, но также и само его бытие» [Чурсанов, 2014, 144].

На этом фоне приходится констатировать близость отдельных положений двух мировоззренчески несовместимых концепций и всерьез отнестись к мнениям исследователей, что «православные богословы (персоналисты. — К.М.) пересекаются не только с многими представителями постмодернистской теологии, но и с философами феминизма» [McDowell, 2013, 82]. Так, например, опираясь на православный персонализм, феминистски настроенная Мария Гвин Макдауэлл поднимает вопрос о возможности рукоположения женщин в Православной Церкви [McDowell, 2013]. В задачи настоящей статьи не входит рассмотрение этого более чем дискуссионного вопроса по существу. Отметим другое: один из параграфов своей статьи Макдауэлл посвящает специально православному персонализму, показывая, что именно это направление мысли открывает дорогу ее выводам [McDowell, 2013, 81–87], а основанием аргументации становятся в том числе «методологические ценности» [Чурсанов, 2014, 9] персонализма². Макдауэлл подчеркивает разницу между понятиями «индивидуальности» и «личности» — персоналистский мотив, идущий еще от Мунье³.

² Этот момент видится особенно показательным, если сравнить, как о вопросе женского священства размышляет несомненный представитель православного персонализма митрополит Каллист (Уэр) в статье «Мужчина, женщина и священство Христово» [Уэр, 2000]. Его позиция здесь «либеральная» в том смысле, что вопрос рукоположения женщин он удостоивает рассмотрения («В 1978 году я считал рукоположение женщин невозможным. Теперь я в этом не уверен. Меня далеко не убеждают доводы сторонников женского священства. Но в то же время возражения противников кажутся мне сейчас куда менее убедительными, чем тогда» [Уэр, 2000, 46]). При этом митрополит Каллист воздерживается от однозначных выводов и стремится к тому предельно проблематизировать, а не решить («На этот вопрос нет простых ответов... Попробуем подойти к вопросу о женском священстве с открытым умом и сердцем. Православная Церковь не намерена в ближайшем будущем менять существующий обычай и, вероятно, никогда от него не отступит. Но православные христиане должны... уяснить со всей строгостью и смирением, что мы еще не представили глубоко основания существующей ныне практики» [Уэр, 2000, 80–81]). Однако примечательно, что аргументация этой «не строгой» позиции идет у персоналистского автора не по линии богословия личности, как можно было бы ожидать, но в контексте осмысления природы предания и литургического символизма [Уэр, 2000, 59–81]. Персоналистский же дискурс митрополит Каллист словно намеренно выводит за скобки: «Поскольку мы очень смутно представляем себе, что такое человеческая личность, было бы глупо немедленно переходить к рукоположению женщин в священники. Но именно по этой причине неразумно утверждать, что всякое рукоположение женщин невозможно» [Уэр, 2000, 71]. Впрочем, приходится отметить, что, хотя персоналистский дискурс и вынесен в этой статье за скобки, именно богословие личности, как следует из приведенной цитаты, может стать, по мысли владыки Каллиста, тем основанием, на котором однажды могла бы быть выстроена аргументация в пользу женского священства. «Необходимо тщательнее разобрать богословие человека. Вероятно, именно с этим столкнется православное (и не православное) богословие грядущего столетия... В XXI веке вопросом номер один станет вопрос о смысле человеческой личности» [Уэр, 1998, 71].

³ «Индивидуализм рассматривает „Я“ как изолированную реальность, изначально отделенную от мира и от других „Я“» [Мунье, 1994, 56]. Персонализм же, напротив, говорит, что «специфической чертой личности является не восприятие себя в качестве изолированного *Cogito*, не эгоцентричная забота о собственном „Я“, а коммуникация сознаний, коммуникация существования, существование с другим, сосуществование...» [Мунье, 1994, 56]. И значит, «когда мы произносим слово „персонализм“, мы имеем в виду не изолированного индивида» [Мунье,

В богословском плане, по Макдауэлл, индивидуальность есть то, что «складывается из ипостасных свойств (биологических, социальных и моральных), которые буквально „стоят под“ личностью» [McDowell, 2013, 81], которые существуют в каждой личности, но «к которым личность не сводится» [McDowell, 2013, 81]. Здесь Макдауэлл вторит Владимиру Лосскому с его апофатическим определением личности как «ни к какой природе не сводимого остатка» [Лосский, 2006, 471]. Исследователь, таким образом, подчеркивает, что личность есть «кто», а не «что», не набор ипостасных свойств [McDowell, 2013]. И значит, если женщина спрашивает: «Кто я?», неверно будет ответить через эти свойства: «Ты женщина». Макдауэлл привлекает аргументацию митрополита Иоанна (Зизиуласа): «Это ответ на вопрос „что“, а не „кто“» [Harrison, 1998]. «Целостная человеческая личность должна воплощать в себе все характеристики, которые стереотипно ассоциируются с одним или другим гендером» [McDowell, 2013, 74]. «Речь не только о взаимоотношениях людей применительно к богослужебной практике, но и в целом об отношениях между личностями любого пола и гендера» [McDowell, 2013, 74]. Заметим, что разделение на «пол» и «гендер» вводится автором как естественное и не требующее дополнительных обоснований.

Таковую же «естественность» соседства дискурса гендера и дискурса личности можно встретить, например, в современных исследованиях по биоэтике. Авторы указывают не просто на значение персонализма для биоэтики⁴, но на то, что персонализм в биоэтике имеет «гендерный контекст»: «Концепция персонализма нуждается в том, чтобы принимать во внимание центральную роль проблемы гендера в вопросе человеческой личности» [Amzat, Grandi, 2011, 137]. Статья «Гендерный контекст персонализма в биоэтике» открывается изложением персоналистской концепции бельгийского католического богослова Луи Янсенса, далее авторы говорят о необходимости подлинно равного отношения к мужчинам и женщинам в плане медицины, указывают, что такое равенство зиждется на равенстве всех людей как личности, но делают существенное уточнение, что личность являет себя через гендер и, следовательно, к дискурсу о личности необходимо добавить дискурс о гендере [Amzat, Grandi, 2011]. По ходу статьи, как бы заочно отзываясь на богословское представление о бытии личности как бытии «соотносительном» [Уэр, 2002, 121], исследователи пишут, что «люди входят в различные формы взаимоотношений, привнося в них свою гендерную идентичность» [Amzat, Grandi, 2011, 139]; «гендерная идентичность лежит в глубине человеческих взаимоотношений, что придает ценность идее личности, гендерное измерение не ограничивает представление о человеческой личности, а создает возможности и дальше открывать различные измерения того, что такое личность» [Amzat, Grandi, 2011, 139].

Как можно оценить методологическое сближение таких мировоззренчески несовместимых явлений, как гендерная теория и православный персонализм? Здесь, с нашей точки зрения, можно выделить два вектора.

Во-первых, православные персоналисты указывают на понятие личности как на *универсальный* ключ к решению не только богословских, но и светских гуманитарных задач. Митрополит Иоанн (Зизиулас) пишет, что «богословию есть что предложить социологам» [Чурсанов, 2014, 177]. «Богословское понимание личности имеет прямое отношение к проблемам социологии» [Чурсанов, 2014, 177]. «Под влиянием православных авторов... проблема человека как личности вышла в XX веке на первый план в ряде влиятельных направлений светских философских и собственно гуманитарных исследований» [Чурсанов, 2014, 9]. В этом смысле можно признать, что гендерные

1994, 56], а личность. Митрополит Антоний Сурожский различал «индивидуума» как того, самоопределяется через противопоставление и разделенность с другим, и «личность» как того, кто, напротив, самоопределяется через любовь, устремленность и открытость к другому [Блум, 1994].

⁴ «Персонализм в биоэтике заключается в признании, что человеческая личность является неотъемлемой ценностью и центральным моментом любых размышлений на тему биоэтики» [Amzat, Grandi, 2011, 137].

исследования возникают в XX в. на фоне развития дискурса о человеке как личности, сам же этот дискурс, в свою очередь, во многом уходит корнями в христианское богословие. Как отмечает Кристина Штёкль, корень персонализма в XX в. — учение святителя Григория Паламы с его различением Божественной сущности и Божественных энергий: «Богословие Паламы являлось апофатическим в том смысле, что признавало Бога недоступным по Своей сущности, но утверждало возможность приобщения к Божественным энергиям посредством жизни в Церкви, посредством причастия» [Stöckl, 2006, 252]. Из паламизма вырастает богословие личности, где «концепция индивидуальности как замкнутой единицы, как „сущности“, противопоставлялась понятию личности, бытия... которое выявляется только через соотношение» [Stöckl, 2006, 252]. В историко-философском отношении оформление персонализма в организованное направление связывают с «левокатолическим» [Вдовина, 1994, 5] мыслителем Эммануэлем Мунье и его журналом «Эспри», однако интеллектуальные корни Мунье восходят в том числе к исповедующему православию Николаю Бердяеву⁵.

Однако — и это второй вектор в попытке осмыслить сближение таких мировоззренческих несовместимых явлений, как гендерная теория и православный персонализм, — приходится констатировать, что светский исследователь — в частности, гендерный теоретик, — питаясь от персонализма как методологического источника, не имеет в виду богословские корни понимания личности и входит в противоречие с самим этим пониманием. С одной стороны, митрополит Иоанн (Зизиулас) пишет, что «богословию есть что предложить социологам» [Чурсанов, 2014, 177], а с другой, он же отмечает, что «современное понятие личности в социологии... основывается главным образом на индивидуализме и психологии... и не совпадает с тем, которое может быть выведено из троичного богословия» [Чурсанов, 2014, 177]. Православный персонализм как направление мысли в центр решения гуманитарных задач ставит представление о личностном «образе бытия» [Чурсанов, 2014, 50] Бога-Троицы и, следовательно, «личностном образе бытия» [Чурсанов, 2014, 169] человека как образа Божьего. В основе этого представления лежат православная триадология и христология, постулирующие «онтологическую первичность или онтологический приоритет личности и ипостаси по отношению к природе и сущности» [Чурсанов, 2014, 56]. Как пишет митрополит Иоанн (Зизиулас), «основополагающее онтологическое представление греческих святых отцов может быть кратко изложено следующим образом. Никакая сущность или природа не существуют без личности или ипостаси или способа существования. Никакая личность не существует без сущности или природы, но онтологическим „началом“ или „причиной“ бытия (то есть тем, что делает предмет существующим) является не сущность или природа, а личность или ипостась. Поэтому бытие коренится не в сущности, а в личности» [Чурсанов, 2014, 56]. Отсюда выводится и «учение о личности как о предельно глубоком выражении образа Божьего в человеке» [Чурсанов, 2014, 133]. «Богословие и жизнь Церкви подразумевают определенную концепцию человеческого существа. Эта концепция может быть выражена одним словом: личность», — говорит митрополит Иоанн (Зизиулас) [Чурсанов, 2014, 133]. Владимир Лосский, в свою очередь, пишет: «Различение между личностями и природой воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный троичным догматом. Это — основа всякой христианской антропологии, всякой евангельской морали» [Лосский, 2006, 206]. Христос Яннарас замечает: «Мы сформулировали бы православное церковное понимание „образа Божия“ в человеке так: Бог одарил человека способностью быть личностью, то есть реализовать свою жизнь согласно модусу Божественного бытия» [Яннарас, 1992, 101].

Причина радикального расхождения богословского персонализма и гендерной теории — при рассмотренном выше сближении их отдельных концептов и «методологических ценностей» [Чурсанов, 2014, 9] — в том, что в случае светских гуманитарных

⁵ «Журнал „Эспри“ и кружок вокруг него представляли направление наиболее близкое моим идеям, — писал Бердяев. — Что это течение среди французской молодежи многим было件обязано мне, это не раз заявляли его представители» [Бердяев, 1991, 272].

исследований и, в частности, гендерной теории понимание личности претерпевает «философскую и психологическую редукцию» [Чурсанов, 2014, 127], берется в отрыве от своих богословских истоков — православной триадологии и христологии — и, таким образом, обращается в собственную противоположность, несовместимую с христианским мирозерцанием.

Источники и литература

1. Бердяев (1991) — *Бердяев Н. А.* Самопознание. М.: 1991.
2. Блум (1994) — *Антоний Блум, митр. Сурожский.* Самопознание // Вопросы психологии. М., 1994. № 5. С. 97–100.
3. Вдовина (1994) — *Вдовина И. С.* Вступительная статья // *Мунье Э.* Что такое персонализм? М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994. С. 3–8.
4. Здравомыслова, Темкина (1998) — *Здравомыслова Е. А., Темкина А. А.* Социальное конструирование гендера // Социологический журнал. 1998. № 3–4. С. 171–182.
5. Лосский (2006) — *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // *Лосский В. Н.* Боговидение / Пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. С. 455–552.
6. Мунье (1994) — *Мунье Э.* Что такое персонализм? / Пер. с фр., примеч. И. В. Вдовиной. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994. 128 с.
7. Уэр (2000) — *Каллист (Уэр), митр.* Мужчина, женщина и священство Христово // Рукоположение женщин в Православной Церкви. М.: Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2000. С. 45–81.
8. Уэр (2002) — *Каллист (Уэр), митр.* Святая Троица — парадигма человеческой личности / Пер. А. Кырлежева // Альфа и Омега. 2002. № 2(32). С. 110–132.
9. Чурсанов (2014) — *Чурсанов С. А.* Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. 2-е изд., испр. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. 264 с.
10. Яннарас (1992) — *Яннарас Х.* Вера Церкви. М.: Центр по изучению религий, 1992. 230 с.
11. Amzat, Grandi (2011) — *Amzat J., Grandi G.* Gender context of personalism in bioethics // *Developing World Bioethics.* 2011. Vol. 11. № 3. P. 136–145.
12. Harrison (1998) — *Harrison N. V. Zizioulas on Communion and Otherness* // *St. Vladimir Theological Quarterly.* 1998. Vol. 42. № 3–4. P. 276–277.
13. McDowell (2013) — *McDowell M. G.* Seeing Gender: Orthodox Liturgy, Orthodox Personhood, Unorthodox Exclusion // *Journal of the Society of Christian Ethics.* 2013 (Fall/Winter). Vol. 33. № 2. P. 73–92.
14. Stöckl (2006) — *Stöckl K.* Modernity and its critique in 20th century Russian orthodox thought // *Studies in East European Thought.* 2006 (December; Orthodox Christianity). Vol. 58. № 4. P. 243–269.